

Wittgenstein y las objeciones A la primera persona

CALEB OLVERA

Universidad Autónoma de Zacatecas

*"Yo" no nombra ninguna persona,
"aquí" ningún lugar,
"esto", no es ningún nombre.*

Pero está conectado con nombres.

Los nombres se explican a través de ellos.

*También es cierto que la física se caracteriza
por no emplear estas palabras.*

L. W.

Muchos consideran al filósofo austriaco como el de más honda influencia en el pensamiento del siglo XX¹. Las aportaciones al pen-

¹ De hecho los autores que se han ocupado de su pensamiento, resultan inabarcables lo mismo que la cantidad de textos producidos en torno a su obra, tanto de manera directa como indirecta. Algunos incluso llegan a rayar en lo excesivo, como lo son, por mencionar sólo algunos de título parecido: Thomas Bernhard, *El sobrino de Wittgenstein*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1988; David Markson, *La amante de Wittgenstein*, Ed. Destino, Madrid, 1995; David Edmonds, *El atizador de Wittgenstein*, Ed. Península, Barcelona 1999; Allan Janik, *La Viena de Wittgenstein*, Ed. Taurus, España, 2001; H. Humboldt, *Los chocolates de Wittgenstein*, Ed. Sales, Colombia, 2003. Los ejemplos se podrían seguir multiplicando, sin contar los que de manera directa tratan de

samiento se encuentran básicamente en dos rubros, por un lado en el *Tractatus Lógico Philosophicus*² que influye en el pensamiento del círculo de Viena, y por el otro lado en las *Investigaciones filosóficas* que son guía del pensamiento analítico. La obra a tratar es la segunda, las *Investigaciones filosóficas*³ y la problemática de la posibilidad de un lenguaje privado que es para algunos el núcleo del pensamiento del autor. Argumento con el que critica la tradición del *ego* cartesiano.

DEL SOLIPSISMO AL ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO

El pensamiento de nuestro autor puede ser dividido en etapas, tomando como eje de las divisiones, las cuestiones más caprichosas: por años, por eventos, por libros, etc. Sin embargo para la argumentación sobre la primera persona, tenemos una fecha que divide el pensamiento del filósofo en dos, en un antes y después de 1936 año de la primera formulación del argumento del lenguaje privado.⁴ Este argumento es el punto donde gira su pensamiento y comienza a preguntarse *ya no por el mundo tal y como lo había encontrado* sino por las cuestiones del sujeto y en particular, por la imposibilidad de un sujeto poseedor de un campo visual. En sus clases de 1933 a 1935 podemos observar la génesis de dicha preocupación y su consecuencia en una nueva filosofía. El giro que marca el argumento del lenguaje privado es radical, si atendemos a que en el *Tractatus*, sostiene que la única *postura filosóficamente sostenible es el solipsismo*, y después de la fecha citada todas sus deducciones lo van a conducir en otra dirección, terminando por negar directamente la existencia de un sujeto como alguien de quien se puedan predicar estados mentales, percepciones de sensaciones o colores. Desde esta

su pensamiento como lo son: D. Pole, *La filosofía de Wittgenstein*, Ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1966; Anthony Kenny, *El legado de Wittgenstein*, Ed. Siglo XXI, México 1990.

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico Philosophicus*, Ed. Alianza, España, 2003.

³ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Ed. Crítica, España 1988.

⁴ R. Elisabeth, *Del solipsismo al argumento del lenguaje privado*, Traducción Marc J. Rd, Magazine litteraire. # 352, Paris, marzo 1997, pp. 45-46.

nueva postura, el ego puro de Descartes poseedor de una *cogitata*, ya no tendrá valor alguno dentro de la lógica de las nuevas investigaciones. De hecho se podría leer su primera obra (*Tractatus*) desde la introducción metafísica de un *sujeto poseedor del mundo*, puesto que la frase con la que inicia su libro *el mundo es todo lo que es el caso*⁵ viene encadenada a otra frase no menos controversial, *el mundo es mi mundo*, con lo cual entra dentro de la cuestión un *cogito* poseedor, un *cogitata* propietario del orden de las cosas, propietario de la descripción lógica de todo lo que es el caso, un ego que lo lleva a formular que el *solipsismo coincide con el realismo puro*.⁶ Este planteamiento lo compromete a pensar en el poseedor del mundo como en un sujeto real, como en un sujeto sustancial, pues es "el propietario" del campo visual. Sospechosamente este sujeto casa muy bien con el sujeto trascendente de la religión⁷ pues hace de él, un reducto de voluntad cuyas cualidades son las de descubrir el sentido del mundo, su mundo y sus cualidades son el bien y el mal.⁸

Tras su regreso a la filosofía en 1929, Wittgenstein barrena la hipótesis desde los cimientos. Reconoce en efecto que "el campo visual, por esencia, no tiene ningún propietario" y se involucra en un análisis de la experiencia primaria, que

⁵ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 2003, p. 49. Nada más radical y enigmático que esta frase quizá solamente comparable en cuanto a las interpretaciones que de ella se licitan, con la frase inicial de la *metafísica* de Aristóteles la cual dice: Todo hombre por naturaleza desea conocer. Ver Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, 2000, p. 57. Algo más que es de notar, es que en este libro, para nuestro autor, el mundo es el mundo de un sujeto poseedor, es mi mundo, de ahí el solipsismo que afirma que el *yo* es la entidad exclusiva dentro de él y para la cual el mundo es. Posteriormente todo su pensamiento lo obligará a negar este planteamiento inicial.

⁶ Wittgenstein, *id.*, p. 113

⁷ Recordemos las fuertes crisis religiosas de las que surgió el *Tractatus* y cómo es que ruega a dios por un poco de inspiración. Ver L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, Madrid, Ed. Alianza, 1991, las páginas y las citas que remiten a su suplica en inclinación religiosa, son tantas que es imposible traerlas a colación ya que casi todo el libro las contienen.

⁸ Aunque la cuestión principal de la ética va a encontrar otra serie de problemas lógicos que la hacen inexpressable, de ahí la conclusión de su libro: *De lo que no se puede hablar mejor callarse*, L. Wittgenstein, *op. cit.*, 2003, p. 132.

le permite establecer que el "yo" filosófico no es un sustrato, sino el ver mismo, la conciencia como tal.⁹ Así tendremos como resultado sus *Observaciones sobre los colores* donde el "yo" veo un color rojo, no designa ningún poseedor ni ninguna entidad psicología o metafísica, por la simple razón de que el uso del "yo" en esa oración, no es un designativo.

El argumento es simple, el uso del *yo* no es el mismo en "tengo un dolor de muelas" que en "tengo un diente de oro", en ambos casos el uso es distinto. El desajuste consiste en malentender la posesión, creando un poseedor. La lógica de lo poseído es la lógica de lo que se puede intercambiar o regalar o hacer poseedor a otro. Pero nadie puede poseer mi dolor, luego no es algo que remite a una posesión, si no hay posesión no puede haber poseedor. El ejemplo del diente es de otro orden. Lo interesante es ver que en ambos casos se utilizó erróneamente el término "yo", identificándolo como poseedor. Así la conclusión es que se *es* dolor, como se *es* percepción o conciencia, el proceso mismo es lo que define la mente, y no es la mente algo que tenga o sufra procesos, no es algo distinto de los procesos.

En 1936 toma otro camino, pues sus pensamientos lo han llevado a suponer que el realismo y el empirismo descansan sobre este tipo de confusiones lingüísticas que crea un pensador que experimenta y que es juez de lo real, es decir; ambas teorías están creadas sobre el supuesto de un *yo* sustancial. Para explicarlo con lenguaje wittgensteiniano, *el lenguaje de la experiencia pura, es el lenguaje en el cual no existe ni expresión natural del dolor ni muestra del color, sino sólo, el dolor y la impresión del color*,¹⁰ y es sobre esto que descansa dicha confusión. El supuesto de la confusión es que el "dolor" y "el color", no pueden ser entonces explicados a los otros, pues provienen de mi experiencia directa o interna. Así el significado de lo que entiendo por "dolor de muelas" o por "rojo" es solamente en relación con mi experiencia. Pero esto no es posible porque es con los otros donde se crea el significado. De

⁹ Ver R. Elisabeth, *op. cit.*, pág. 45-46.

¹⁰ *Ibid.*

lo contrario supondríamos que ellos conocen el dolor de muelas y el rojo, anterior a la experiencia y que solamente lo traduzco a ese otro idioma que ya conocen. Así mi explicación solamente sirve como una explicación de traducción. Pero al ser imposible que exista un lenguaje natural, un lenguaje con el que nacemos y al cual traducimos las explicaciones de los demás, Wittgenstein desmiente que sea posible una experiencia privada, pues la experiencia de dolor o de rojo es aprendida en el uso de la regla lingüística, y no en relación a un significado prenatal. Lo mismo le ocurre a la primera persona que nos viene dada lingüísticamente de afuera y no es algo connatural o prenatal, que solamente llenemos de sentido. Así un pensamiento lo conduce al otro y éste a otro y cada vez se aleja más del *yo* de su primero obra (*Tractatus*) desembocando en una disolución de la primera persona, que lo conduce a la formulación filosófica de *Las investigaciones*. Así, estas ideas lo llevaron a abandonar el solipsismo.

LA CRÍTICA AL EGO CARTESIANO

En las Investigaciones Filosóficas se cumple de manera radical, merced al Argumento del lenguaje privado, la destrucción del supuesto básico del dualismo cartesiano, a saber, la existencia de un lenguaje anterior al aprendizaje de la lengua materna.¹¹ No obstante los ataques en contra del "saber" cartesiano implícito a la duda metódica constituye otro de los grandes derroteros en contra de los que enviste el vienés. Una de las argumentaciones es la que sigue: El verbo "saber" con relación a las sensaciones, solamente tiene sentido cuando hay duda, una duda que cobra importancia cuando es relacionada con las sensaciones de Otro, nunca con las mías. La frase Dudo por tanto pienso y luego pienso por tanto existo, se puede desvanecer con este simple análisis. Ya que el pensamiento es lenguaje y el lenguaje se aprende en el mundo

¹¹ Carlos Rodríguez Sutil, *El cuerpo y la mente, una antropología wittgensteiniana*, Madrid, Ed. B. Nueva, 1998, p. 35.

y de los Otros.¹² Así que suponer que no existe el mundo y los Otros, es imposible, pues si no existieran, de dónde habría salido mi yo que piensa y que duda, (con lenguaje.) No se puede dudar correctamente si no es dentro de un juego de significados donde el verbo "dudar" sea una etiqueta con algún sentido. Esto es, solamente es posible dudar porque tenemos lenguaje, un lenguaje que hemos adquirido fuera de nosotros, en la alteridad. Es ingenuo dudar de eso, es más, no se puede dudar de que se posee un lenguaje, porque se duda con lenguaje. De ahí que sea un sin sentido el saber que se piensa o que se duda o que se tiene dolor, o que se existe, porque éste sé carece de sentido, porque no agrega nada al tengo dolor, pienso, dudo, etc., o es vacío porque es imposible emitir esta frase correctamente. Además es ocioso dudar de las propias sensaciones, pues son evidentes. No tendría caso dudar de la evidencia para después proclamar que no se puede dudar de ella por ser evidente, como supuestamente lo hace el padre de la filosofía moderna.¹³

Para que sea correcta la frase sé que tengo dolor, necesito de un tercero y de la duda, pues al estar en duda que él piensa, siente o existe, la frase significa realmente algo, ya que sólo tiene sentido dudar de las sensaciones de Otro, no de las mías. Descartes no puede dudar de que duda o piensa, y la trampa de su deducción consiste en hacernos creer que se da cuenta de que piensa, ya que, sé que pienso y pienso, en la misma persona es lo mismo. De hecho de ahí proviene la necesidad de introducir la duda, pero otra vez es falsa esa duda, pues no se puede dudar de uno mismo sino solamente de las sensaciones de los demás o terceros. Así propone un juego que no debe, pues deduce cosas obvias que parecen con sentido pero que en realidad no lo son. Pienso por tanto existo es tanto como decir, existo o pienso y más aún, de eso no me cabe la menor duda. La pregunta es ¿cómo se las arregló Descartes para dudar de ello?

¹² Wittgenstein está completamente en esta línea de la ontología lingüística. Ver. L. W., *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Ed. Planeta Agostini, 1994, p. 73.

¹³ Ver L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1988.

La trampa consiste en invitarnos a dudar de lo que no se puede dudar y luego justificar el *sé* que dudo o el *sé* que pienso y de ahí deducir como si fuera la deducción más sólida del mundo, algo que en principio era claro y que es él el que nos ha invitado a dudar.

LA FALTA DE REGLA

Para saber si algo es falso necesito saber primero que se posee una tabla de verdad, una guía dónde contrastar si algo se sale de la norma. Es necesario un criterio de verdad ante el cual, las cosas son falsas o verdaderas. Además para saber que algo o incluso que yo tengo dolor necesito de antemano saber qué es el dolor, de lo contrario, cómo sabré que la sensación que tengo corresponde a lo que denomino dolor. Sin embargo, hacer una distinción entre “tener dolor” y “dolor” no es posible si se acepta la existencia del lenguaje privado: pues no es posible seguir una regla de manera privada, pues una regla es algo normativo y algo normativo es algo que está fijo ante los demás, si no sería como usar una regla para medir, cuya medida dependiese solamente de mi criterio basado en mi recuerdo, es decir, que midiera siempre lo que yo recuerdo que es un metro o una yarda, o en este caso una sensación. Wittgenstein lo define así, *una cinta métrica que se extiende o se contrae de acuerdo a lo que uno cree que es la medida de un objeto, no es en absoluto una cinta métrica*.¹⁴ *Seguir la regla es una práctica, y creer seguir la regla no es seguir la regla. Por tanto no se puede seguir privadamente la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguirla*.¹⁵ La normatividad de la lengua debe por ello venir de fuera, y poseer una exterioridad, pues son absurdas las consecuencias que se desprenden de la idea de que depende de mi definición privada, como ya lo mencionamos. Así no puedo seguir una regla que solamente yo observo y fijo si la sigo, pues el seguir la regla y el verificar si la sigo dependen

¹⁴ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona Ed. Crítica, 1988.

¹⁵ *Id.*, p. 203.

del mismo criterio; el mismo Wittgenstein lo dice así: Seguir una regla de manera privada y luego comprobar que se sigue, es lo mismo *como comprar muchos ejemplares del mismo diario solamente para saber si es verdad lo que en ellos está escrito*.¹⁶ Lo único que se pretende establecer con esta idea, es que se necesita una regla para medir, y una regla es un criterio establecido por los demás nunca por uno mismo, y si se carece de regla es imposible medir.

EL DUALISMO CARTESIANO

La raíz profunda del dualismo cartesiano y en general de toda la doctrina oficial, es una deficiente comprensión del funcionamiento de nuestro lenguaje¹⁷ porque como muchas tradiciones y doctrinas, la filosofía cartesiana es deudora del concepto medieval de verdad, entendida como correspondencia entre la idea y el objeto¹⁸, posición que de entrada nos separa del mundo. Lo que está detrás del pensamiento de Descartes no es sino el conocido error que Ockham procuró evitar, la idea de un nominalismo algo distorsionado, esto es: *la asimilación de todas las palabras a nombres cuyo significado es el poseedor del nombre*,¹⁹ la adscripción de eventos a nombres, y en último lugar, de nombres a personas o a poseedores (es identificar o confundir la silla con el nombre silla). Este error parte de la idea de que solamente existe una lógica del mundo. Descartes no podía ver otra cosa, pues buscaba la raíz que unificara la explicación del universo, sin embargo la crítica por parte del autor de *las investigaciones* es puntual, ya que para él no obedecen a la misma lógica las palabras y las cosas, *Les mots et les choses*. Descartes, y es aquí donde descansa su dualismo, piensa que es posible explicar los estados mentales del mismo modo en que se explican las cosas físicas. *Wittgenstein en cambio comentaba a*

¹⁶ *Id.*, p. 231.

¹⁷ Pilar López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein*, Barcelona, Ed. Herder, 1986, p. 205.

¹⁸ Carlos Rodríguez Sutil, *op. cit.*, p. 36.

¹⁹ *Ibid.*

*sus alumnos que tal vez la razón por la que nos inclinamos a hablar de la cabeza como de un lugar donde suceden nuestros pensamientos, es por la existencia de palabras como pensar y pensamiento, junto a las palabras que denotan actividades corporales como escribir hablar etc. La existencia de los últimos verbos nos hacen buscar una actividad, diferente a éstas, pero análoga a ellas, que corresponda a la palabra pensar.*²⁰ De ahí la idea de proceso; un proceso es algo que sucede en el mundo espacial y temporal, como lo es escribir o hablar, y que por analogía utilizamos para explicar algo que no necesariamente sucede en el mundo espacio temporal, sino en el mundo psíquico. Supone que mesa debe hacer referente a algo físico, así como pensamiento debería hacer referente a algo mental. Aquí el error de la analogía consiste en hacer consecuente o traslapar la noción de algo, de entidad física con entidad mental. Sin embargo estas pociiones, traslaciones, solapamientos se construyen sobre bases equivocadas, pues si aceptamos como nos sugiere Wittgenstein, que existen dos lógicas distintas o tantas como sea necesario para explicar el mundo, podemos establecer la distinción de la lógica del mundo y la lógica del pensamiento ya que ambas son distintas, y el argumento consiste en hacernos ver que si son de dos tipos de órdenes distintos, no pueden contraponerse. Como no se puede contraponer el oro a las sombras, lo material a lo mental o lo simbólico a lo concreto, etc. Para poder hacer una contraposición es necesario que pertenezcan a la misma lógica, así se podrían contraponer objetos físicos a ellos mismos o simbólicos con ellos mismos, frío se podría contraponer a caliente, blanco a negro, caro a barato etc. Pero no podemos contraponer *cuerpo y mente*, pues obedecen a dos lógicas gramaticales distintas, obedecen a dos mundos lingüísticos distintos.

La crítica de Wittgenstein es fundamental, pues no resuelve el problema del dualismo sino que lo diluye, al mostrarnos los diferentes estados antológicos, lógicos y gramaticales, donde descansaba la idea de una contraposición dualista entre mente y cuerpo, o estados físicos y estados

²⁰ *Ibid.*

mentales.²¹ En este mismo sentido un último argumento en contra, radica en hacernos ver que el término "descripción" ha sido mal utilizado, pues la lógica de la descripción de un cuarto y sus objetos está representada dentro de las posibilidades lingüísticas de la temporalidad y espacialidad, sin embargo cuando pensamos y representamos cosas, no están dentro del espacio y tiempo o no del mismo modo en que lo están los objetos dentro de un cuarto, y sin embargo aplicamos el término "describir" a mis estados mentales o representaciones, de la misma manera en que lo aplicamos a la descripción de un cuarto, es decir, le conferimos espacialidad al pensamiento, de ahí que suponemos que sucede "dentro" de mi cabeza.

DISCURSOS QUE NO SE EXCLUYEN

La teoría de los distintos juegos del lenguaje, viene a poner en primer plano problemáticas que fructificarán en otros pensadores como son Kuhn, y la inconmensurabilidad de los paradigmas²² o al mismo Popper y la idea de los mundos.²³ El hecho es que el mundo se ha desnudado en su multiplicidad, no porque en sí mismo se haya hecho dos, sino porque siempre ha sido dos o tres o más en sus manifestaciones lingüísticas, dependiendo el juego lingüístico desde donde se piense, el mundo es multivoco, el mundo está hecho de juegos o interpretaciones y cada una posee para sí misma una heurística particular, aunque actualmente se puede hablar de alguna conmensurabilidad e interacción en los mundos; Austin hará lo propio en *Cómo hacer cosas con palabras*, etc. Lo mental es distinto a lo material, su conmensurabilidad está por

²¹ J. Roger, *Introducción a la filosofía psicológica*, México, Ed. Mantra 2001, p. 201.

²² Ver T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Ed. FCE, 1980, p. 82.

²³ K. R. Popper era un gran conocedor de Wittgenstein al grado de que lo tenía por rival teórico. Ver *El atizador de Wittgenstein y el agalma de Sócrates a Lacan*, N. Braunschtein. En esta conferencia pronunciada el primero de septiembre del 2003 ante la Universidad del claustro de sor Juana, el autor nos refiere el altercado ya conocido entre Popper y Wittgenstein.

discutirse, el hecho es que Descartes no supone que sean problemas de orden distinto, sino que son realidades distintas de un mismo orden, el divino. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* podemos encontrar una definición de sinsentido como la trasgresión de un orden a otro, de un lenguaje por otro, mientras que en *Las investigaciones filosóficas*, el sinsentido nos alerta de la trasgresión no limpia de un orden a otro orden. El dualista pasa de un orden a otro conservando modelos de uno que no se aplican al otro, *y con ello provoca un colapso en el buen funcionamiento del lenguaje. Pues su error es comparable, al de quien pretende jugar al tenis con piezas de ajedrez, o el que llena de gasolina el radiador de su automóvil.*²⁴ Lo interesante es aceptar que lo mental y lo material son de distinto orden pues esta simple distinción arrastra al dualismo al destino de los sinsentidos, ya que se ha trasgredido un orden lógico con otro. Dos conceptos de orden distinto no pueden ser contrapuestos ni presentar problemáticas uno hacia otro, la mente no puede explicarse en términos del orden material y esto es lo que nos ha estado pasando. *De este modo, la distinción lógica entre lo mental y lo material, no sólo no impide, sino que facilita el establecimiento de conexiones, entre mente y cuerpo. Volviendo al ejemplo de las máquinas, así como cada una de sus partes tienen una característica y función propia todas ellas están conectadas entre sí, para contribuir al buen funcionamiento del conjunto.*²⁵ Los lenguajes que no se excluyen no son problemáticos, sino complementarios, son distintas piezas del rompecabezas, que nos sirven para entender un poco más nuestros problemas. Traslapar lenguajes es un error que supone *el ejemplo del extranjero que pregunta, por la universidad y tras mostrarle los colegios, la biblioteca, los laboratorios y demás dependencias, sigue insistiendo en que se le muestre la universidad, como si ésta fuera una cosa aparte, un aditamento distinto de todo lo que se le ha señalado.*²⁶ Exactamente es éste el error que comete el dualista cuando desbarata un cuerpo, cuando lo disecciona

²⁴ Pilar Lopéz de Santa María, *op. cit.*, p. 205.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ G. Ryle, *The concept of Mind*, United Kingdom, Ed. University Paperbacks, 1949, p. 16.

y supone que el *yo*, es algo distinto al conjunto de las partes. El hecho de suponer un *yo*, como una mente o un alma, está basado en esta implicación espacial o física, sobre una entidad de otro orden. Es el tratar de explicar algo que no es ni espacial ni material con metáforas espaciales y materiales. Es pues la pregunta por la universidad, cuya respuesta es que la universidad es el conjunto de los edificios con las funciones. El *yo* no existe como una entidad distinta a este conjunto, como algo distinto al cuerpo y sus funciones. *Pero decir que el yo es de naturaleza mental es tanto como darse cuenta de que el numeral tres no se usa como signo de un objeto físico.*²⁷ Y esto aunque resuelve el error no aclara el problema de la definición de una entidad mental. Pero observemos que aunque son de distintos órdenes o parecidos de familias, lo mental y lo material, no se excluyen sino que se complementan. No se reducen unos a otros sino que sirven para explicar partes distintas de un mismo fenómeno.

DEL ERROR CATEGORIAL AL LENGUAJE PRIVADO

El gran problema es planteado como un pseudo problema ya que la conflictiva relación entre los opuestos no es sino una mala comprensión de lo que puede ser opuesto. Ya que mental y material no pueden ser opuestos porque no son del mismo orden.

Esta es la misma línea en que los postwittgensteinianos y otros filósofos critican el dualismo, entre ellos G. Ryle. La investida que dirige el autor de *El concepto de lo mental*²⁸ en contra de la tradición, o de la filosofía de una concepción dualista es muy similar, ya que para él toda esta tradición tiene sus bases en una serie de errores categoriales. *El error categorial, consiste en utilizar un concepto como si perteneciese a un tipo de categoría lógica distinto del que en realidad le corresponde.*²⁹ El

²⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 1994, p. 108.

²⁸ G. Ryle, *op. cit.*, p. 16.

²⁹ Pilar López de Santa María, *op. cit.*, p. 207.

dualista comete el error de pensar que la mente es un añadido a la materia específica, es como la pregunta por la universidad por parte de quien ya ha visto las instalaciones. *Descartes no podía sino incurrir en este error, pues su necesidad de explicación y su fe en que el mundo posee solamente un modo de ser, lo lleva a suponer una mecánica no corporal, pero que obedece a las mismas leyes lógicas que la mecánica determinista del mundo físico.*³⁰ La mecánica espacial de su tiempo lo hace suponer que la mente tiene un comportamiento análogo a lo mecánico espacial, de ahí que busque sus leyes en la causalidad. Así se establece un marco conceptual que parte del mecanicismo para explicar la materia corporal y la mental. De este planteamiento se desprenden consecuencias importantes, en primer lugar se ha aceptado una división por demás inexistente, que taja el mundo en dos, mente y materia y por eso no tardará mucho en gestarse la oposición y privilegios de uno sobre el otro, no solamente el mundo se ha dividido en dos, sino el hombre mismo. De ahí se desprende otra consecuencia no menos lógica que la primera, y es que *el idealismo y el materialismo son respuestas a una pregunta impropia y presuponen la validez de la disyunción. O bien existen mentes o bien existen cuerpos, pero no ambos.*³¹ Wittgenstein eleva desde esta posición, una crítica aún más radical, ya no en contra de la mente distinta al cuerpo desde donde la discusión se ha gestado por medio de la aclaración de que provenía ilícitamente de una falsa división, sino en contra de lo corpóreo, entendido como sensación.³² La crítica de la identificación de las propias sensaciones, mediante criterios sin conexión alguna con las manifestaciones corporales, es una cosa que según el vienés resulta imposible de sostener y que sustenta desde un principio en la imposibilidad de un lenguaje privado.

³⁰ F. Ravisst, *Cartesianismo y razón*, Bogotá, Ed. Santorial, 1987, p. 203.

³¹ Pilar López de Santa María, *op. cit.*, p. 208.

³² Aunque hay que apuntar que Descartes sitúa la sensación dentro de la *res cogitans* pues se dice que es el: *¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente.* R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Ed. Esparza, 2003, pp. 135 y 136.

LA IMPOSIBILIDAD DE UN LENGUAJE PRIVADO

La explicación de la imposibilidad de un lenguaje privado es crucial para la filosofía del *Self* o de la mente, pues si es cierto que no es posible un lenguaje privado se deduce que no es posible una primera persona pensante solipsista, al estilo Descartes, el *ego* cartesiano sería imposible. Para Platón como para Descartes, la mente existe independientemente del cuerpo y del mundo. *En particular en Descartes uno llega a adquirir el concepto de mente a partir de su propio caso. Lo mental es para él lo privado, en sentido en que solamente el que posee una mente tiene acceso cognitivo directo a los estados en que se encuentra.*³³ Aclaremos que para Wittgenstein la idea de que no es posible un lenguaje privado no quiere decir que no utilicemos el lenguaje de manera privada, que no llevemos un diario que consideremos secreto³⁴, o que no tengamos pensamientos que no exterioricemos a nadie. *Si un filósofo – cartesiano o empirista – plantea que lo primeramente dado es la experiencia de nuestro propio yo, - ya sea en su multiplicidad o en la unidad de los sense-data- aún antes del lenguaje social, habría de ser posible llevar un diario privado de nuestras propias sensaciones.*³⁵ Así la idea en contra de un lenguaje privado consiste en sostener que nadie crea un lenguaje de la nada, por ello el pensamiento se aprende y su significado también es común o público.³⁶ El solipsismo puede llegar

³³ Stephen Priest, *Teorías y filosofías de la mente*, Madrid, Ed. Cátedra, 1994, p. 80.

³⁴ Cosa bien sabida es que nuestro autor llevaba siempre consigo diarios, donde escribía de dos maneras distintas y sobre dos temáticas distintas. En las hojas impares escribía sus pensamientos filosóficos en alemán, y en las pares sus pensamientos personales en código o en un falso lenguaje privado. Este código era muy simple y consistía en intercambiar simétricamente las primeras letras del abecedario por las últimas; la A por la Z, la B por Y, etc. Ver la introducción de Wilhelm Baum a Wittgenstein, *Diarios secretos*, Ed. Alianza, Madrid 1991. Este hecho tiene mucha importancia pues siempre estuvo presente la temática de una escritura privada, de un código al cual sólo el autor tendría acceso, y condujo a nuestro pensador a desarrollar su argumento en contra de esta posibilidad. Como resultado de estas notas tenemos sus *Diarios secretos*.

³⁵ Carlos Rodríguez Sutil, *op. cit.*, p. 40.

³⁶ Ver, Wittgenstein, *op. cit.*, 1994, pp. 28 y ss.

a suponer que nadie más existe a excepción de él y que puede haber un lenguaje que adquiriera significado únicamente con referencia a los contenidos de su propia mente. Si nuestros contenidos mentales son privados, si el contenido de la experiencia no es igual en ningún individuo, entonces, parecería como si el fenómeno exigiese traducir a un lenguaje privado proposiciones provenientes de un lenguaje público.³⁷ Aparentemente muchas filosofías sostienen o se basan en una idea como ésta, Platón, Descartes, el idealismo, la fenomenológica, etc., comparten la idea de que los contenidos mentales son únicos y el lenguaje público se traduce o se llena con contenidos mentales privados. Se entiende una palabra X como árbol, a condición de que nuestra imagen de Árbol sea una imagen privada.³⁸ Wittgenstein sostendrá que no es así. Nuestro autor acepta como ya lo mencionamos, un tipo de uso de un lenguaje privado, en donde una persona cambia números por letras o jeroglíficos inventados y designa significados a cada jeroglífico, sin embargo esto es irrelevante, pues a Wittgenstein le interesa ver si es posible la creación de un lenguaje, no nada más el ocultamiento del significado, pues sigue siendo el mismo lenguaje con diferentes etiquetas. Para nuestro autor el lenguaje se comporta como un juego de ajedrez,³⁹ y bien podríamos jugar ajedrez con otras palabras y otras fichas pero no con otras reglas, de ahí que se sostenga que se mantiene el mismo juego. Sin embargo el sentido en que a Wittgenstein le interesa es el que es relevante para la filosofía, donde *las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas y privadas. Otro no puede por tanto, entender este lenguaje.*⁴⁰ Así de las dos formas en que es posible entender la expresión, lenguaje

³⁷ *Ibid.* p. 81.

³⁸ En esta línea tenemos a Deleuze y Guattari, en *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1997.

³⁹ Las referencias al tratamiento del lenguaje como un juego de ajedrez abundan en su obra, las primeras en aparecer en las *Investigaciones filosóficas* se encuentran en los párrafos 31 y 47 pero las referencias se extienden a lo largo de varias de sus obras.

⁴⁰ Wittgenstein, *op. cit.*, 1988, p. 82.

privado, solamente una es relevante, aquella en donde el lenguaje es usado de manera privada quedará de lado y la interesante es donde el lenguaje tiene una construcción única e intraducible que denomina privada. Es la creación no de nuevas etiquetas para las reglas, sino la creación de un nuevo juego con todo y reglas. Así la imposibilidad de un lenguaje privado, radica en la imposibilidad de crear un lenguaje pues no nacemos con un lenguaje anterior al adquirido, luego si todo nuestro lenguaje es adquirido de manera pública, crear un lenguaje único o privado no se puede hacer con reglas públicas, o incluso con reglas, pues un lenguaje necesita seguir reglas y las reglas son algo que sólo tiene sentido en lo público, nunca en lo privado.

SENSACIONES PRIVADAS

Ahora nos pregunta:

¿Hasta que punto mis sensaciones son privadas, - bueno solamente yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo, esto es en cierto sentido falso y en otro un sin sentido. Si usamos la palabra saber, como se usa normalmente, entonces los demás saben muy frecuentemente cuando tengo dolor. Si, pero no con la seguridad con que yo mismo lo sé- De mi no puede decirse en absoluto, excepto quizá en broma, que sé que tengo dolor ¿Pues que querrá decir eso, excepto que quizá tengo dolor?...⁴¹

La frase solamente yo puedo "saber" que realmente tengo dolor, es falsa, pues como lo explica, el lenguaje permite que los otros muy frecuentemente sepan que tengo dolor. Ya que no hay un lenguaje privado y mis expresiones son traducibles a su experiencia. Así el lenguaje está constituido sobre este saber lo que significan los signos, entre ellos los que expresan mi dolor. El otro sabe que tengo dolor porque compartimos los mismos signos lingüísticos, de lo contrario sería impropio plantearnos la problemática de si sabe o no que tengo dolor, pues esta misma cuestión sería inentendible

⁴¹ *Id.*, párrafo 246 p. 221.

o cada quien la entendería distinto. Del hecho de que nos comunicamos, se deduce que el otro puede entender lo que expreso, entre ello el dolor. Ya que *el concepto de dolor lo hemos aprendido en el lenguaje*.⁴²

En su otra utilización, la frase es un sin sentido, porque *sé que siento dolor*, no añade nada a *siento dolor*. El saber es una emisión locutiva que solamente tiene sentido en la medida en que se relaciona con la duda, es una oración que reafirma una posición ante una posible posición distinta. Pero resulta carente de sentido dudar de que se tiene dolor, cuando se trata de mi persona, por ello al no estar la duda, el verbo *saber*, es no solamente innecesario, sino vacío de sentido pues como ya se dijo, no aporta un sentido más amplio a la oración.⁴³ La frase es correcta solamente en boca ajena; es correcto y tiene sentido decir *de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor*⁴⁴ pues se podría dar el caso de que mintiera, o que estuviera en una actuación. Pero por qué no suponemos que la sonrisa de un niño de pecho es una mentira, pues *porque mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro*⁴⁵ y el niño de pecho no está en posibilidad de dar cuenta de este tipo de juegos lingüísticos. Así un niño no miente porque no comprende la intencionalidad de la mentira, pues no ha aprendido la utilización ni el modo de jugar con las palabras para cargarlas de sentido. *Un chimpancé puede proferir una serie de palabras aprendidas, pero conforme se va acrecentando la lista de palabras éstas van careciendo de sentido, el niño en cambio conforme va aprendiendo el uso del lenguaje acrecienta el significado de las frases, añadiendo palabras*,⁴⁶ hasta llegar al punto de comprender el juego de los significados y más aún comprender el juego de las mentiras.

⁴² *Id.* párrafo 384 p. 285.

⁴³ Ver L. Villoro, *Crear, saber, conocer*, México, Ed. Siglo XXI. La problemática es mucho más compleja puesto que los términos no son territorios limítrofes de sentido, sino algo más parecido a manchas que se superponen unos a otros, los términos son algo confusos en su utilización y sobre todo en sus heurísticas, en su uso que Wittgenstein denominó *juegos lingüísticos*. De ahí que el diccionario no establezca la verdad sobre como se utiliza una palabra.

⁴⁴ Wittgenstein, *op. cit.*, 1988, párrafo 246 p. 221

⁴⁵ *Id.*, párrafo 249 p. 221.

⁴⁶ Martín Gardner, *La ciencia lo bueno, lo malo y lo falso*, Madrid, Ed. Alianza, 1988, pp. 611 y ss.

Otro no puede tener mis dolores, ¿qué son mis dolores? ¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad?... hasta dónde tiene sentido decir que mi dolor es el mismo que el suyo...⁴⁷ aquí la afirmación es otra vez carente de sentido, en la medida en que no aparece la idea de la duda ya que se puede dudar solamente de los objetos externos como son las sillas las mesas los autos, etc. Alguien puede decir que no sabe si este objeto es el mismo que vio ayer, pero nadie puede dudar de "saber" que es "el mismo dolor" el que siente, y no se puede sentir en otro. Así la afirmación de que *otra persona puede o no sentir mi dolor* se vacía en el sentido, en que él puede sentir un dolor igual o parecido al mío, pero no el mío. Nuestro criterio de propiedad está constituido bajo la idea de transferencia, es mío si lo puedo transferir, donar, regalar, tirar, etc. Sólo en esa medida se puede hablar de mío, pero la semántica no aplica a los dolores, pues un dolor no es algo que pueda transferir o regalar por lo tanto no es algo que pueda decir que me pertenece o que es mío.⁴⁸ El cuerpo tampoco es algo de lo que se pueda predicar la pertenencia, el denotativo este cuerpo es mío, se vacía de sentido ante la luz de un cuerpo que no es pertenencia. En esa frase no está completamente entendido el *este*, ni el *mío*. ¿Pues a quién pertenecería? Si la condición práctica de la pertenencia es el cuerpo. Entonces la frase nos arroja al ya analizado pliegue del lenguaje donde este cuerpo es mío sería como decir; *este cuerpo pertenece a este cuerpo*, frase que a todas luces es un absurdo, pues no extiende el sentido de la oración.

El uso del lenguaje permite que nos expresemos y podamos saber, únicamente cuando aprendimos los modos de utilizar el lenguaje, que es un dolor lo que el otro siente y que puede ser comparable a una sensación mía: *es obvio que se puede usar el lenguaje publico cotidiano para referirnos a nuestras sensaciones; Wittgenstein no lo niega. En lo que insiste es*

⁴⁷ Wittgenstein, *op. cit.*, 1988, párrafo 253 p. 223.

⁴⁸ P. F. Strawson, *Individuos*, Madrid, Ed. Taurus, 1989, p. 96.

en que las sensaciones no son privadas, en un sentido filosóficamente interesante y en que nuestro vocabulario psicológico aunque sea perfectamente significativo, no deriva sus significados del etiquetado de estas experiencias.⁴⁹ Así la próxima vez que llame "S" a algo, ¿Cómo sabré lo que significa "S"? Incluso para pensar falsamente que algo es "S" debo conocer el significado de "S".⁵⁰ Nuestro problema se revela un problema de semántica antes que de epistemología, un problema en donde el criterio fuerte para poder dudar si alguien siente o no dolor, es un criterio que nos pide en primer lugar no que nosotros sintamos dolor, sino que sepamos qué significa tener dolor. En última instancia, la validación no proviene del tener dolor sino de conocer el concepto *Dolor*.

LO PÚBLICO Y EL SENTIDO

En resumen, para el vienés, la forma en que adquirimos el lenguaje para nombrar nuestras sensaciones es aprendido, lo cual quiere decir que proviene del ámbito público y con él se construye lo mental. Lo privado no es más que una apropiación de lo público, nos enseña a distinguir el dolor de la apatía, la angustia de la envidia, etc. Si estas sensaciones fueran únicas en la medida en que se utiliza el lenguaje, serían intraducibles y todo sería un caos lingüístico sin posibilidad de entendimiento. El entendimiento en esa medida es el criterio fuerte en contra del lenguaje privado. Pongamos el caso de un rompecabezas donde a un niño se le ha enseñado erróneamente la utilización del término rosa, cada vez que se le menciona rosa, se le señala un color distinto.⁵¹ En ese caso él hará un significado y cada que escuche la palabra rosa, se hará una representación

⁴⁹ Stephen Priest, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁰ Carlos Rodríguez Sutil, *op. cit.*, p. 40.

⁵¹ Wittgenstein, en las *Investigaciones Filosóficas*, se plantea un caso semejante, el suponer que una parte del mundo tiene una sensación del color rojo distinta a la otra mitad. Ver p. 235 párrafos 272 y 273. Variaciones sobre el mismo tema de la percepción de los colores las podemos encontrar en L. Wittgenstein, *Gramática filosófica*, México, Ed. UNAM, pp. 319 y ss.

distinta del color.⁵² Pero el experimento deja ver su implicación claramente en cuanto se extrae el sujeto del espacio del experimento y se le introduce en el espacio público, porque ahí no habrá comunicación y cada que se le pida un objeto color rosa el traerá uno distinto, y sucederá una de dos: o se le corrige mostrándole lo que significa rosa para todos, o se niega que se pueda comunicar con él. De esto se deduce que el entendimiento es el criterio para saber que el lenguaje que utilizamos, no es un lenguaje privado y que todos entendemos lo que significa dolor, cansancio, etc., pues lo hemos tomado del ámbito público. El *yo* no será la acepción. La creación de la primera persona es muy similar a este ejemplo, pues tomamos del ámbito público las oraciones que utilizan el *yo* y paulatinamente construimos un significado que tiene que ver con la forma en que las oraciones se utilizan. Lo importante en este momento es ver que el *yo* no es algo connatural al nacimiento sino aprendido, por lo cual se podría marcar un momento en la adquisición del lenguaje donde aparece. Si no hay un lenguaje nato, todo lenguaje proviene del Otro, luego la primera persona como una entidad lingüística, tiene su génesis en ese gran Otro, en ese que nos enseña a hablar, en ese otro que es la Madre.⁵³

EL ATAQUE AL SIGNIFICADO PRIVADO

Siguiendo a Stephen Priest, veamos que el ataque de Wittgenstein al significado privado es posible dividirlo en tres partes: 1.- Cómo aprendemos las palabras relacionadas con la sensación 2.- Un argumento en contra de la posibilidad de la definición ostensiva privada 3.- En el fondo la comunicación es gobernada por reglas y criterios públicos aún en el uso de conceptos psicológicos.

⁵² Ver L. Wittgenstein, *Zettel*, México, Ed. UNAM, 1979, pp. 78 y ss.

⁵³ Sabemos que el psicoanálisis de Freud, influyó en nuestro pensador, sin embargo cuando mencionamos a la madre no lo hacemos bajo el rubro de Freud, como un ser biológico, sino un poco más en la línea del psicoanálisis postlacaniano donde la madre es una función, sobre todo esa función que nos enseña a hablar. Ver J. M. Heaton *Wittgenstein y el psicoanálisis*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2004.

En la primera, las palabras relacionadas con las sensaciones no adquieren significado en esta relación, sino en la relación del lenguaje público, así la palabra dolor, es una palabra refinada que se ha adquirido dentro de un juego de lenguaje, que por ende reemplaza las manifestaciones primarias que son las sensaciones de dolor (aunque no sean del todo apropiadas llamarlas *manifestaciones primarias, sensaciones o dolor* pues estas expresiones son ya lenguaje y la cuestión es referirnos a eso que está más allá del lenguaje o mucho más complejo, queremos referirnos a lo que está antes de tener un lenguaje. En este tipo de cuestiones se incurre frecuentemente y son inevitables). Anterior al lenguaje un niño que "sufre"⁵⁴ se limita a llorar, pero en la socialización se le enseñan etiquetas que reemplazan el llanto, se le muestra cómo funcionan estas etiquetas y a qué deben referirse, así se le enseña al niño toda una conducta. (Wittgenstein no dice que el llanto sea lo que se denomina dolor, pero nos topamos otra vez con la imposibilidad de nombrar las sensaciones antes de que exista en el niño el lenguaje, la misma palabra sensación no lo logra) Así, en contra de una definición ostensiva⁵⁵ de dolor, Wittgenstein argumenta que la palabra "dolor" acompañada de la conducta de dolor y de la sensación de dolor, son ya conductas aprendidas como un lenguaje público. Si no fuera así, nadie sabría cuando alguien tiene dolor pues sus manifestaciones serían completamente extrañas a cualquiera. A lo largo de las investigaciones encontramos claras críticas a la idea de que el lenguaje se va adquiriendo a través de definiciones ostensivas.⁵⁶ Cuestión que por el contrario sub-

⁵⁴ He puesto el entrecomillado para hacer notar que la palabra sufrimiento solamente se entiende con relación a la adquisición del lenguaje y en esa medida es exactamente el mismo impedimento que el antes mencionado, la imposibilidad de referirnos a algo interior o fuera del lenguaje, con lenguaje.

⁵⁵ A diferencia de una definición verbal, que consiste en explicar una palabra con más palabras, las definiciones ostensivas explican una palabra mostrando el objeto a que se refieren.

⁵⁶ Otra vez un caso imaginario. Imaginemos un niño cuyas terminaciones nerviosas de una mano estén siendo excitadas agresivamente. Podemos saber si existe dolor, por sus gestos, pues suponemos que todos los niños reaccionan similar al dolor. Pero el dolor no es en el niño sino en mí, pues dolor es una entidad lingüística que

yace en el *Tractatus Lógico Philosophicus*, pues ahí se supone que el lenguaje debe pintar al mundo, y que todos aquellos términos que no se refieran al mundo concreto, deben desaparecer para evitar los enredos del lenguaje, o los problemas filosóficos que de ahí se desprenden. Sin embargo ya maduro se da cuenta de que el lenguaje tiene una performatividad irreducible a nombrar objetos o etiquetarlos como nuestro autor gusta decir. Por el contrario el lenguaje da órdenes, pregunta, suplica, etc. *Sacar una palabra de su contexto y comportamiento lingüístico, y preguntar por su significado, es un procedimiento tan descaminado como el de sacar una pieza del engranaje de una máquina y preguntar qué es. Vuelve a colocar la palabra en su vivo contexto humano y resultará evidente su uso. Ya que el significado no es interior, misterioso, privado y psicológico. El significado es exterior evidente, público y conductual.*⁵⁷

Así que la dirección a seguir es otra, ya no el de establecer una teoría del significado, sino la de aprender a rastrear usos lingüísticos particulares, ya que es en estos juegos del lenguaje donde realmente habita el significado.

Las definiciones ostensivas sirven para mostrar una especie de casilla que ocupa la palabra dentro del juego de lenguaje, pero las palabras no se agotan ahí.⁵⁸

DEFINICIONES OSTENSIVAS Y LENGUAJE PRIVADO

Contra la posibilidad de una definición ostensiva de una sensación, nuestro autor nos propone imaginar el siguiente caso.

Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación, con ese fin la asocio con el signo "S" y en un calendario escribo ese signo cada día que tengo la sensación, en primer lugar observaré que no puedo formularme una definición del signo. Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva. ¿Cómo? ¿Puedo señalar la sensación? No en un sentido ordinario. Pero puedo anotar el signo y a la vez concentrar mi atención en la sensación

pongo al niño por sus gestos. El niño tiene sensaciones o no las tiene, pero sus gestos me hacen suponer que son similares a las mías.

⁵⁷ Stephen Priest, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁸ El ejemplo es el metalenguaje o lenguaje filosófico, que es capaz de preguntarse por el mismo lenguaje.

— como si la señalase internamente- ¿pero para qué esta ceremonia? ¡Pues solo una ceremonia parece ser! Ya que una definición sirve para establecer el significado de un signo. Y esto ocurre precisamente al concentrar la atención, pues por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación, "me la imprimo" no obstante solo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión correcta. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se podría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto solo quiere decir que aquí no puede hablarse de "correcto".⁵⁹

Es claro pues que es imposible hacer un diario de este tipo para alguien que no tuviera de alguna manera ya un lenguaje público (o un criterio de corrección) donde tuvieran significados las palabras como son *nombrar, sustituir, marcar*, etc. de hecho el mismo marcar con una "S" es una acción que se entiende desde la posesión de un lenguaje. Cómo hacer para reconocer que la "S" es la misma que anteriormente he tenido, me preguntaría si no es otra distinta, si de alguna manera la reconozco, ya no es necesario hacer un diario de ella pues ya la conozco, el problema es cuando no la conozco, es imposible reconocerla de manera privada, la sensación cobra sentido en cuanto la introduzco dentro de un lenguaje ya existente, con criterios de corrección, donde alguien me vuelve a decir que eso es lo mismo que antes había sentido, si no, es imposible fijar la sensación pues ¿cómo sabría que es la misma?. Entonces, quien hiciese algo de este estilo solamente estaría jugando a inventar una regla que solamente él conoce y que no se la puede decir a nadie y que tampoco la puede emplear. ¿De qué serviría una regla de este tipo? Quizá no sirva de nada o solamente para él, pero no puede ni sugerirla pues esto sería meterla en el lenguaje público y la característica de esta regla es la de permanecer privada. ¿Quién sabría si sirve para algo, si es correcta o incorrecta?. Solamente el que la imaginara y como no existe criterio alguno de corrección, pues no se podría hablar ni de correcto o incorrecto dentro de ese juego del lenguaje. ¿Pero no es la parte medular de una regla normar el juego? ¿Entonces a una regla que no norma el juego se le puede aún seguir

⁵⁹ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Ed. Crítica, España, 1988 párrafo 258, pág. 227.

considerando regla? Se podría defender que es correcta en todos los casos en que al poseedor de la regla le pareciese correcta y ante esto Wittgenstein termina su párrafo diciendo que en ese caso, esa acción solo quiere decir que aquí no podemos hablar de correcto.⁶⁰

Nombrar supone la posibilidad de la corrección y la corrección o equívoco solamente se da en el lenguaje público. Citemos nuevamente: *La definición ostensiva de la palabra está tan lejos de establecer el uso de la palabra, como lejos está el imaginar que uno consulta la guía ferroviaria, de consultarla en realidad. Es como si uno se comprase varios ejemplares de un mismo periódico para asegurarse que dicen la verdad.*⁶¹ Las palabras no se aprenden, palabra-cosa o sensación-palabra, pues si cada que pronuncio la misma palabra me presentan el mismo objeto, sería como revisar varios diarios para saber si están correctos. Pues es el mismo objeto puesto frente a mi vista o es como si viese una y otra vez el mismo diario, para ver si está correcto.

El uso del lenguaje y sobretodo, de "yo" para designar al que nombra, que en este caso es una acción atribuida a la primera persona, está lejos de ser aprendida en relación al uso meramente ostensivo del lenguaje, se necesita que se dé la relación con los otros (en tercera persona) para que se pueda formar una idea del *yo*⁶² ya que si todo mundo se limitase a saber de sí sin expresar a otros la etiqueta del "Yo" sería imposible que alguien más la desarrollase, de la misma manera en que sería imposible saber de qué se habla cuando se dice "dolor", "sensación" o "yo", si no fuera una cuestión aprendida, en el peor de los casos, cada cual tendría sensaciones tan distintas que serían comunicables. La prueba en contra de un lenguaje privado de las sensaciones, es clara en la medida en que yo digo "Dolor" y alguien más entiende lo que digo. Es clara, en la medida en que se logra el entendimiento del dolor en los terceros o incluso el fingi-

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Stephen Priest, *op. cit.*, p. 86.

⁶² Ver P. Ricoeur, *Lo justo*, Madrid, Ed. Caparrós, 1999.

miento del dolor que supongo como parte de una actuación o de una mentira. En todos los casos supongo que sé qué es para los demás y para mí el dolor, de la misma manera en que supongo que la primera persona significa algo comunicable y por tanto debe ser formada como el dolor en el lenguaje público. Pero esto es tanto, como decir *que el lenguaje sobre los objetos físicos es imposible salvo que sea compartido por la comunidad. No puedo denominar a este animal perro, si no recibo esa palabra del lenguaje de la comunidad, en contextos concretos, luego podré inventar un nombre nuevo para un tipo de perro, o para un nuevo animal que descubra en la naturaleza...*⁶³ Esta idea basta para sostener que la primera persona es un acto lingüístico y que su contingencia depende de la contingencia del lenguaje.⁶⁴ Además el pronombre "yo", no debió sino venirnos de la apropiación lingüística de una frase que entendimos su significado, y cuyo uso era precisamente el auto referirnos como emisores de la locución. Podríamos después de comprender el juego ponernos o autonombrarnos de otra manera, pero sólo en relación con los otros. ¿Pues qué caso tendría el suponer que poseo un nombre cuya única persona que lo sabe soy yo? Si nadie usase ese nombre secreto para referirse a mí, ese nombre sería tan útil como algo inexistente. De hecho un nombre es algo que sirve para ser nombrado, si nadie lo utilizase en esa forma ¿podría seguir denominándose "nombre"?

LAS CONSECUENCIAS DE LOS JUEGOS LINGÜÍSTICOS

Desde que hablamos de juegos lingüísticos, tenemos que hablar de las distintas teorías sobre el lenguaje que de ellos se desprenden, y de un sin fin de teorías que intentan referirse y tratar a la primera

⁶³ Carlos Rodríguez Sutil, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁴ R. Rorty lo aborda en el capítulo "La contingencia del yo", en su libro *Ironía contingencia y solidaridad*, Barcelona, Ed. Paidós, 1996.

persona. Tenemos las de autoreferencia,⁶⁵ las lingüísticas,⁶⁶ las que provienen de la filosofía de la mente,⁶⁷ las analíticas,⁶⁸ las jurídicas,⁶⁹ etc. Además la explicación de cómo es que nos referimos a las cosas, de cómo usamos un lenguaje denotativo para identificar los objetos, es un caso por demás abordado, pero la cuestión epistemológica que trata de explicar el *cómo* es que el pensamiento del hablante identifica el objeto sobre el cual versa su oración, está en una etapa de pre-desarrollo.⁷⁰ Mucho menos desarrollada está la teoría de la identificación conceptual de la primera persona. Quizás la vertiente más desarrollada es la identificación lingüística y esta parte de Wittgenstein en sus críticas a la utilización del pronombre *yo* de Russell,⁷¹ sin embargo la discusión se ha desarrollado en un lenguaje ostensivo de la persona como entidad carnina.⁷²

Saber el significado de una locución no es otra cosa que saber los usos y actitudes, proposiciones del hablante que la emite y saber qué significa una palabra es introducirla dentro de un juego lingüístico que

⁶⁵ Entre los que se encuentra Hume y J. Perry, entre otros.

⁶⁶ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Ed. Siglo XXI, 1996.

⁶⁷ Fernando Broncano, *La mente humana*, Madrid, Ed. Trotta, 1995; M. Boden, *Inteligencia Artificial y Hombre Natural* (trad. Julio C. Armero), Madrid, Ed. Tecnos, 1984; M. Bunge y R. Ardila, *Filosofía de la Psicología* (trad. Marco Aurelio Galmarini), Barcelona, Ed. Ariel, 1988.

⁶⁸ R. Carnap, "Psicología en lenguaje fisicalista"; A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico* (trad. L. Aldama y otros), México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1965; Daniel Dennett, *La conciencia explicada*, Barcelona, Ed. Paidós, 2000.

⁶⁹ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas, Vigilar y castigar* México, Ed siglo XXI, 1989; P. Ricoeur en su texto *Lo justo*, Madrid, Ed. Caparrós, 1999.

⁷⁰ G. Ryle, *Un elemento desconcertante en la noción de pensar*, México, Ed. UNAM, 1984 p. 20. Quien desarrollará en alguna medida esta semántica del cómo de la acción, P. Ricoeur, empezó a trabajar sobre el *cómo* de la acción, un lenguaje que intenta explicar la manera de identificar un referente. Ver P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, y D. Parfit, y sus casos problema son el referente obligado para una discusión de este tipo.

⁷¹ Wittgenstein tienen en mente, principalmente, el trabajo de B. Russell, *Autoridad e individuo*, México, Ed. FCE, 1967. Sobre todo el capítulo "la función de la individualidad, pp. 44 y ss."

de cuenta de su utilización.⁷³ Sin embargo, una teoría del significado como referente, no agota las explicaciones dadas; Parkinson ha hecho la crítica de esta teoría. Sin embargo la problemática, comenzando por Russell, aún mantiene interés en lo que toca a la teoría del *yo*. Russell se cuestiona sobre la utilización referencial de ciertas palabras, entre ellas los pronombres denotativos como "este" y "aquel" y sobretudo la primera persona. Con la primera persona sucedía algo que no sucedía con las otras palabras, pues con ésta el sujeto mantenía una relación por demás íntima. Esta es la ruta que según Álvaro Rodríguez T., llevó a Russell a construir la noción de "nombre lógicamente propio"⁷⁴ *ó sea un tipo de expresión que podrá referirse tan sólo a entidades de las cuales el sujeto que usa y entiende esa expresión tiene un conocimiento directo (acquaintance): los paradigmas de los objetos referenciales eran entonces el ego, la experiencia privada, el tiempo y el lugar de la emisión de esas expresiones.*⁷⁵ La crítica de la filosofía analítica por parte de Frege, va en contra de esta inmediatez del pensamiento y la experiencia, pues ésta se encuentra mediada por el lenguaje; Wittgenstein hace lo propio en la medida en que apunta la imposibilidad de una expresión directa y privada pues esta experiencia está mediada por la aprensión del lenguaje.⁷⁶ En esa medida la crítica va en contra de los indicadores y denotadores lingüísticos como son *hoy, ayer, aquí, yo, tú, éste* etc., pues estos de ninguna manera pueden ser referenciales, ya que ellos mismos son referencia de otra cosa, sin posibilidad de ser definidos de manera ostensiva. Tienen su significado no en referencia a un objeto sino como comprensión de una regla

⁷² J. Roger, *op cit.*, pp. 379 y 380.

⁷³ Ver las críticas que a esta idea de significado ha dirigido Isaiah Berlin en *la teoría del significado*, Madrid, Ed. FCE, 1976.

⁷⁴ Álvaro Rodríguez Tirado, *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*, México, Ed. UNAM, 1987, p. 24.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Un lenguaje que dentro del juego de la filosofía debe ser puramente descriptivo. Wittgenstein *op. cit.*, 1994, p. 46.

lingüística. Se aprende a usarlos no porque se les vea en alguna parte como supuestamente ocurre para algunos, con los objetos y nombres propios, sino porque se han captado las reglas que hacen funcionar el lenguaje y éstos se anclan en su correcta comprensión. Sin embargo la crítica a desarrollar, se centrará únicamente en mostrar la problemática de la identificación de la primera persona.

UN DESDOBLAMIENTO LINGÜÍSTICO

En un artículo John Perry⁷⁷ nos invita a reflexionar sobre la desafortunada situación en la que él se encontró en una de sus visitas al supermercado: *Seguía yo una vereda de azúcar en el piso del supermercado, empujando mi carrito a lo largo del pasillo, de un lado del mostrador para regresar nuevamente por el lado opuesto, buscando al cliente con el saco de azúcar roto para informarle del embrollo que estaba causando. En cada viaje alrededor del mostrador la vereda de azúcar se volvía más espesa pero parecía imposible alcanzar al cliente. Finalmente caí en la cuenta de que yo era el cliente que trataba de alcanzar.*⁷⁸

¿Qué significa causar un embrollo y qué significa, que yo estoy causándolo? la oración que remite al autor del embrollo, cambia radicalmente en cuanto la situación del *saber* cambia. Perry no sabía que él era el causante de la vereda de azúcar, pero al darse cuenta, de que lo era, la actitud y el significado de la primera persona buscada cambia, ya no se busca otro, que en tercera persona sería un él, que responda por la vereda de azúcar, pues se ha encontrado con un *yo*. El pronombre personal funciona en estas oraciones cuando menos de dos maneras distintas dependiendo la situación, es en un primer momento bajo una creencia es un *otro*, y en un segundo momento un *yo*. *Yo* soy otro en una situación donde la condición es el saber. Aquí el *saber* sí agrega algo nuevo a la oración, no como en Descartes.

⁷⁷ John Perry, *La identidad y la inmortalidad*, México, Ed. UNAM, 1984.

⁷⁸ Citado en Álvaro Rodríguez Tirado, *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*, México, Ed. UNAM, 1987, pp. 25 y 26.

Pero ahora la pregunta obligada es ¿qué significa encontrarse a uno mismo? Significa en principio que se está perdido y que no se está perdido, puesto que también se está en búsqueda.⁷⁹ Que se esté y que no se esté perdido bajo la misma situación y en el mismo sujeto, no es más que una contradicción. Toda oración contradictoria es una oración vacía de sentido, en la medida en que es imposible entender su significado. Por ello estarse buscando, es un absurdo o es una oración carente de sentido. *Para algunos el sentido de una oración en la que figure expresiones demostrativas, o un índice como el pronombre "yo" es tan solo una función del sentido de sus componentes. Perry identifica el sentido del yo, (o del de cualquier otra expresión demostrativa) con su rol entendiendo éste como una regla lingüística que asigna al hablante como referente del uso dado del pronombre yo en un determinado contexto.*⁸⁰ Bajo esta idea, la filosofía analítica intenta desaparecer de todos los diálogos los índices (o denotadores lingüísticos) que no posean en sí mismos una heurística de su comprensión. Esta idea sugiere que en caso de que no haya un referente, tampoco habrá un sentido. *Si esta tesis es correcta no puede sorprendernos el hecho de que no haya manera de especificar el sentido de una expresión, que no sea mediante el enunciado de cual es su referente.*⁸¹

Pero también significa que la emisión pasa de un plano locutivo a uno receptivo, el desdoblamiento de la semántica no es más que una mala utilización de una metáfora espacial donde suponemos que podemos ocupar dos posiciones distintas en el espacio, como son *el* que causa el embrollo y *el* que busca al responsable. Además, para que la frase tenga algún sentido es necesario como ya se menciono que el que la emite se posicione de un acto locutivo y luego de un acto receptivo. El

⁷⁹ Es famosa la frase de Nietzsche que dice que *para encontrarse hace falta perderse*. Ver *Nietzsche, Así habló Zaratustra*, España, Ed. EDAF, 1997. Sin embargo este tipo de frases contrae en sí mismas metáforas espaciales o temporales, que desembocan en las contradicciones entre las proporciones, puesto que se predicán de un solo sujeto.

⁸⁰ Álvaro Rodríguez Tirado, *op. cit.*, pp. 46 y 47.

⁸¹ *Ibid.*, p. 36.

enredo radica no en suponernos como un doble *yo*, sino como emisor y receptor de una misma frase. El doble *yo* es posterior a la deducción lingüística y es un acto implícito, un simple mal entendido.

El segundo momento es cuando (él) se da cuenta de que es el causante del embrollo. Este (él) está usado de manera autoreflexiva, nombrándose en tercera persona como si fuera primera, y se pone en juego un uso muy distinto a los otros usos del pronombre él, puesto que la tercera persona aquí deja su otredad y se inserta en una dualidad que posibilita un diálogo (o monólogo) entre una sola persona. No es un *yo* hablándose a sí mismo, es él hablándole a otro que se da cuenta de la situación y en esa medida desaparece fundiéndose dos personas, el que busca y el causante, en una. El pronombre (él) funciona en esta oración como un *yo* indirecto que apunta al *quién de la acción*. Y este quién de la acción es casi una línea lingüística de identificación de la primera persona.

LA FILOSOFÍA Y EL MUNDO

La semántica que desemboca en un cuerpo, y esto no agota el significado de la primera persona, no agota su uso ni su comprensión puesto que nos negamos a ser definitivamente cosa, y la semántica de la carne da una respuesta en esta línea presentando al cuerpo como el agente.⁸² Sin embargo, la semántica de la mente tampoco da una respuesta satisfactoria a la pregunta por la primera persona, parece ser que la única respuesta más o menos constituyente se inserta en una indagación lingüística de la acción, de la pregunta por el *quién de la acción*. Cuando preguntamos por el quién de la acción desembocamos en el pronombre personal *yo*. *Así lo que distingue este uso de la tercera persona de su uso corriente es la identificación como pronombre propio de la tercera*

⁸² Para Wittgenstein, la semántica de la primera persona no va a poder ser agotada ni reducida, lo mismo que la del mundo, ambas son infinitas como deidades; nos dice: *Hay dos divinidades, el mundo y mi yo independiente*. L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, Madrid, Ed. Planeta Agostini, 1986, p. 128.

persona.⁸³ Esto no deja en claro más que una cosa, que las palabras no son piezas que formar, como lo hace un rompecabezas, una imagen significativa, sino que se parecen más a unas fichas de lego, donde no existe una función o regla definida para la construcción del significado. Las teorías estructuralistas del lenguaje van a suponer falsamente en cierto sentido, la estructura lingüística.⁸⁴ *Un enunciado no puede concernir a la estructura lógica del mundo, porque para que un enunciado sea en absoluto posible, para que un enunciado pueda tener sentido, el mundo tiene que tener ya precisamente la estructura lógica que tiene. La lógica del mundo es anterior a toda verdad y falsedad.*⁸⁵ Pero recordemos que desde un principio la ontología estructural que se desprende de Wittgenstein contrae implicaciones epistemológicas, pues *el pensamiento no versa sobre hechos sino sobre las sombras de los mismos.*⁸⁶ Parece ser que detrás se encuentra la epistemología numérica latiendo en el corazón del sistema, pues nuestro autor propone toda una estructura de lo que entiende por filosofía. *Ya que en la filosofía no hay deducciones, ella es puramente descriptiva. La filosofía no ofrece figuras de la realidad. La filosofía no puede confirmar ni refutar la investigación científica. La filosofía consiste en la lógica y en la metafísica: la lógica es su base. La epistemología es la filosofía de la psicología y desconfiar de la gramática es la primera condición para filosofar.*⁸⁷

UNA PIEZA FALTANTE

Bajo esta luz el pronombre *yo* debe referirse no solamente a quien *busca* al causante del derrame de azúcar sino al *causante*, debe referirse a la condición de quien comienza la reflexión filosófica cuestionándose la

⁸³ W. Blonner, *El yo en el psicoanálisis*, Ed. Unicornio, 1988, p. 95

⁸⁴ La crítica contra esta idea está desarrollada ampliamente por J. Derrida, *La diseminación*, Madrid, Ed. Fundamentos, 1975.

⁸⁵ L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, Madrid, Ed. Planeta Agostini, 1986, p. 31.

⁸⁶ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 1994, p. 61.

⁸⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 1986, p. 183.

gramática de la primera persona. La gramática que se refiere al mundo, quien tira el azúcar, y la gramática que se refiere al que busca el que derrama el azúcar. Bajo esta condición es posible una filosofía del *Self*. Observemos que el brinco lingüístico que es necesario para entender esta frase radica en una concesión extraña de la temporalidad de quien en su campo de creencias ve introducida nueva información que hace que cambie radicalmente su saber.- *Ahora sí, el saber tiene una carga semántica que acrecienta la oración no como en el caso de Descartes que utiliza el verbo saber sin que esta utilización agregue significado a la oración.*⁸⁸ Pues pienso y sé que pienso son lo mismo. La creencia es modificada en su núcleo y el cambio dependió de la intromisión de nueva evidencia. Pero si nuestro *yo* no es más que un cúmulo de creencias, vivencias, evidencias, etc., es decir una narración contada desde la información *¿Qué pasa cuando aparece nueva información? esta narración que nos constituye cambia radicalmente en cuanto cambia la información, el yo puede ser un él, si se carece de la certeza de la acción y viceversa. El yo es un pronombre que nos remite a un hablante.*⁸⁹ Pero si el causante del embrollo no ha emitido ninguna oración, cómo es que se le atribuye un *yo*. La respuesta es que insertamos las acciones dentro de las reglas lingüísticas de explicaciones de los sujetos. Conocemos cómo funciona el mundo, luego suponemos que el mundo funciona según nuestra explicación. Lo interesante es ver que no es del *yo* de donde se sigue la explicación del mundo, sino de nuestro intento de explicar el mundo de donde se sigue la creencia en un *yo*. La creencia en la existencia de un agente donde recaiga la acción, es el motivo por el cual aparece la necesidad de una etiqueta lingüística que haga funcionar la lógica de la responsabilidad. Buscamos el causante porque queremos explicar el acontecimiento, de la manera en que suponemos funciona el mundo, luego suponemos que ha de existir un *yo otro*. Un él, que sea responsable de la vereda de azúcar. La necesidad lingüística de expresión bajo las condiciones sociocultura-

⁸⁸ W. Blonner, *op cit.*, p. 122.

⁸⁹ F. Ravisst, *op cit.*, p. 331.

les, engendra por necesidad las fichas lingüísticas faltantes, aunque éstas no tengan mayor referente, de la misma manera que no tienen referente las otras palabras como son *mío*, *ayer*, *éste*, etc. Así *una teoría de las referencias es aquella en la que el referente es decir, el valor semántico de un nombre, es precisamente el objeto que resulta ser el referente.*⁹⁰ Si se carece de referente, lo único que queda es la regla lingüística que dibuja el sitio dentro del discurso, que la palabra debe ocupar y de ahí se construye su significado. El *yo* se construye por la necesidad de explicación de los eventos y porque el significado puede, por así decirlo, dibujar la pieza faltante para que las oraciones tengan sentido. Aunque esta pieza carezca de valor significativo, pues no existe un referente del cual se predique. Pero esto no importa una vez que las oraciones han adquirido sentido, ya que somos capaces de llenar de un *sobre sentido* esas partes faltantes y de otorgarles una supuesta "realidad". La realidad es construida como una narración cuando menos ante el otro y ante mí, un supuesto kantiano que habría de dejar de lado para mostrar que si la realidad es narración, esas palabras faltantes, carentes de referente son dotadas de realidad al ser dotadas con narraciones. Y se puede describir la vida de un Elfo, sus amores, sus deseos, sus logros y fracasos y en esa medida toma más la apariencia de realidad o de existencia. La semántica de la primera persona no está en otra condición, es el encantamiento lingüístico alrededor de una pieza que es necesaria para la comprensión de las oraciones del mundo, pero que en sí misma carece de referente y ha sido sobre significada por narraciones de lo más diversas. Así es como somos capaces de emprender una búsqueda filosófica, como quien busca *El Dorado*. Pero recordemos al autor de *Las investigaciones* quien nos dice que *la filosofía es la lucha en contra de la fascinación que ejerce sobre nosotros el lenguaje.*⁹¹

⁹⁰ Álvaro Rodríguez Tirado, *op. cit.*, p. 32.

⁹¹ L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona 1988, párrafo 109 pág. 123.

EL LENGUAJE COMO LA MATRIZ DE LOS FANTASMAS

Ahora bien, Perry se fascina al suponer que el pronombre de la primera persona puede ser cambiado por cualquier otro enunciado autoreferente y que esto trae como consecuencia que se vacía de significado el resto de la oración. Si en vez del "yo" ponemos a John Perry tendríamos que decir que John Perry busca al causante de la vereda, que es J. Perry. Así tendríamos que desembocar en el J. Perry busca a J. Perry, y aceptar que esto no tiene sentido. De la misma manera en que no tiene sentido desde el inicio nuestro problema, en la medida en que el lenguaje no posea una cualidad de cambiar de significado en relación circunstancial. En la medida en que el lenguaje no prevea y posea este pliegue sobre sí mismo, esta posibilidad de dar significado a metáforas vacías o por medio de un desdoblamiento espacial o temporal, donde la primera persona se supone en dos lugares o en dos tiempos,⁹² nuestro problema es, *el cómo es que* la primera persona habita dentro de un juego gramatical, que para utilizar la terminología de Deleuze diremos que puede *doblarse o plegarse sobre sí mismo*. Incluso el cuestionamiento va más allá porque ahora es necesario preguntarnos no sólo por el comportamiento lingüístico sino por su posibilidad como matriz de sí mismo, *cómo es que* el lenguaje tiene la posibilidad de engendrar más términos, de autocrearse y recrearse en los juegos y huecos que tapa como significados sin referentes. Desde Russell la idea de un lenguaje donde todas sus partes tuvieran un referente físico fue abandonada, pero esa no es nuestra cuestión sino otra, la de cómo es que se crea esta terminología que aunque no tiene una referencia física, sirve para dar sentido al resto del lenguaje. Cómo es que el lenguaje no solamente ha creado un *yo* sino un gran número de fantasmagorías.

⁹² Ver *Borges y yo* (varias ediciones), donde Borges nos narra un encuentro con él mismo desde una temporalidad distinta. Borges conoce a Borges, joven y viejo entablan una discusión por demás extraña, en la medida en que el lenguaje da posibilidad a la imaginación de que semejantes oraciones tengan sentido, signifiquen algo.

EL ROL HACE EL SENTIDO

Ahora bien la primera persona puede ser cambiada por cualquier descripción personal, el pronombre *yo* puede ser cambiado por *el causante del embrollo*, por *J. Perry*, y por *el filósofo de compras en el supermercado*. Pero este intercambio no expresa lo mismo. La razón es la siguiente, *no hay pensamiento alguno, expresable mediante el uso de una descripción definida, que sea idéntico al pensamiento expresado mediante el uso del pronombre yo*.⁹³ Esta demostración se basa en la idea de que el pensamiento es idéntico a su expresión. Esta doctrina nos proporciona un criterio para determinar cuándo dos pensamientos son distintos. *Dos pensamientos son distintos si es posible que una persona adopte actitudes epistemológicas distintas con respecto a ellos, o sea, que crea uno de ellos y dude de otro*.⁹⁴ La cuestión de fondo es si son equivalentes, para ello la teoría nos dice que si se puede dudar de la verdad de uno frente a la del otro, o creer uno y dudar del otro entonces son dos pensamientos distintos. Esto nos demuestra por qué la oración, yo estoy causando un embrollo, es distinta a J. Perry está causando un embrollo, o el filósofo del supermercado está causando un embrollo. La utilización del pronombre es distinta, pues expresa cuestiones distintas que pueden ser evaluadas y descartadas, sobretodo para un tercero donde la identificación con el pronombre *yo*, lo imbuye en la dinámica, mientras que la oración de J. Perry le es indiferente. No hay ni siquiera una identificación con la primera persona, serían en sentido estricto tres casos. Por la simple razón de que (él) no estaba seguro, dudaba que fuera el causante del embrollo. Y ésta es la prueba que le sirve a Perry de evidencia en contra de una homogeneidad de la utilización del pronombre *yo*, si cada pensamiento solamente es expresado lingüísticamente por un enunciado, y si además aceptamos que desde el correcto hablar no existen los sinónimos, la primera persona como *yo* es distinta semánticamente a *J. Perry*, y a *el filósofo del supermercado*, etc.

⁹³ Álvaro Rodríguez Tirado, *op. cit.*, p. 29.

⁹⁴ *Ibid.*

El criterio es claro en principio, porque J. Perry es un nombre propio que solamente puede ser usado para determinar un sujeto - sujeto del lenguaje, sujeto del nombre propio - Sin embargo el pronombre "yo" no es un nombre propio, porque el nombre propio posee una propiedad, una pertenencia única, mientras que el yo, es utilizado indistintamente de manera que cada quién tenga derecho a pronunciarlo sobre sí, cada quien es un yo, caso contrario, nadie a excepción de J. Perry utiliza el nombre J. Perry para autoreferirse. Wittgenstein lo refiere de la siguiente manera: *la palabra "yo" no significa lo mismo que L. W., incluso si yo son L. W. ni significa lo mismo que la expresión, "La persona que está hablando ahora." Pero tampoco quiere decir que L. W. y "yo" signifiquen cosas diferentes. Todo lo que quiere decir es que estas palabras son instrumentos diferentes de nuestro lenguaje.*⁹⁵ Simplemente son formas o herramientas distintas para intervenir en un mismo problema. Roles similares jugados por palabras distintas. *Frege insiste en que la esencia de una comunicación radica en que los hablantes puedan observar adecuadamente el rol que juegan las palabras, si esta condición no es posible, no es posible que exista comunicación.*⁹⁶ El entendimiento o la cualidad de que se pueda observar el rol de las palabras es indispensable, por ello está en la misma línea en contra de un lenguaje privado. En contra de que la primera persona sea definida como una simple observación directa. Pero esta postura nos lleva a firmar que la observación del rol de una palabra hace su significado, entonces el problema es dar significados distintos a una sola palabra, en especial al yo, puesto que todos captamos y observamos qué rol juega dentro del lenguaje, todos le damos un valor distinto; pero la explicación se encuentra a la mano pues la construcción del sentido de una palabra no solamente depende de la observación del rol que juega sino de su relación con otros nombres, y cómo es que se ha observado, de manera que entra en juego un cierto perspectivismo que justifica el ruido en la conversación, pero que impide que se desborde

⁹⁵ L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, 1994, p. 101.

⁹⁶ J. Roger, *op. cit.*, p. 220.

en una total incomprensión. En palabras de nuestro autor, *la esencia se expresa en la gramática*.⁹⁷

EL LENGUAJE COMO HORIZONTE

El ego cartesiano aprende los conocimientos de su conciencia y de manera infalible reporta su existencia y naturaleza.⁹⁸ Basándose en un tipo peculiar de razonamiento, establece la similitud entre percepciones internas y externas, pues considera que ambas pueden ser tenidas como fuente de conocimiento. La observación en la que se basa la empírea se divide en dos, por un lado tenemos los objetos físicos que nos reportan sensaciones en la medida en que se relacionan con lo sentidos o son captados por ellos, y los objetos mentales que para el empirista suponen una vía privada a objetos que también reportan conocimiento. Para un tercero, las sensaciones son siempre privadas, pero privadas en la medida en que *significa lo mismo que, el solitario es un juego que se juega solo*.⁹⁹ Pero de ser cierto que existe esta vía privilegiada a las sensaciones de manera privada, se desemboca en los lenguajes privados y con ello en la imposibilidad de comprender el sentido de la mente de los otros, y esto, la certeza nos dice que no es correcto¹⁰⁰ pues suponemos que en mayor o menor medida nos comprendemos.

Hume y Kant van a dirigir sus críticas en contra de una idea muy similar de autoentenderse de manera autodirecta, de una forma de contemplación o percepción directa del *yo*. Para Hume *el yo no es algo que pueda encontrarse en la experiencia*.¹⁰¹ Lo que nos ha quedado claro después de Hume es que ningún objeto mental puede hacer las veces de sujeto de la experiencia. Fue de esta manera que la disolución del *yo* cartesiano se consumó, se redujo a la nada, a un puro enunciado

⁹⁷ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 1988, párrafo 371 p. 281.

⁹⁸ Álvaro Rodríguez Tirado, *op. cit.*, p. 55.

⁹⁹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 1988, p. 221.

¹⁰⁰ L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1988.

¹⁰¹ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Ed. Tecnos, 1988, p. 355.

sin sentido o vacío de referente. Por ello el *yo* ha dejado de ser entendido en filosofía como un objeto referencial. De esta distinción entre referencia y no referencia, echará mano Wittgenstein para elaborar su crítica a la metafísica tradicional y a la teoría del significado. Pero aún así la problemática de una primera persona nos salta a la vista en la medida en que en el lenguaje es imprescindible para dar cuenta de la conciencia, y si bien es cierto que no es un término cuya existencia sea referencial, no por ello se vacía de cierta existencia, aunque no es un término objetivo, puesto que ni siquiera es objeto del intelecto, pero esto no deja de tener influencia en el mundo. Lo que nos hace desdobl原因 nuestro análisis más allá de la dicotomía entre interno y externo, pues en esto desemboca una situación de un *yo* como objeto del entendimiento, y proponer un modo de explicación, quizá con dos características distintas, entre cómo se manifiestan los objetos externos por nombrarlos de algún modo y las leyes que rigen los objetos internos. Ambos en una concepción lingüística superior a la tradición donde el lenguaje ya no sea un medio, sino el horizonte donde estos fenómenos se dan. El lenguaje ya no es los tentáculos wittgensteinianos con los cuales tocamos el mundo,¹⁰² sino que es el horizonte donde se gestan el *yo* y el mundo. ❁

¹⁰² L. Wittgenstein, *Tractatus Lógico Philosophicus*, Madrid, Ed. Alianza, 2003, p. 54.