

LA IDEA DE MOSTRAR EN EL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

José HIERRO S. PESCADOR*

el *Tractatus*, Wittgenstein contrasta la función lingüística que llama **decir** (*sagen*), y que explica en términos de representación isomórfica o **figurativa** (*abbilden*), con la función que llama **mostrar** (*zeigen*). Es patente que Wittgenstein entiende **decir** como **describir**, pero no entraré ahora en este punto, e no es el que me interesa tratar aquí. ¿Es mostrar una función lingüística? Casi todos los casos en que Wittgenstein afirma de algo que se muestra son casos en que proviene el lenguaje, pero no absolutamente todos como vamos a ver. Comentando este tema, Max Black ha escrito que,

todo lo que es mostrado se muestra a sí mismo... con independencia de cualesquiera convenciones arbitrarias que hayamos podido adoptar (A Companion to Wittgenstein's Tractatus, p. 190).

En los párrafos que abajo presentaré objeciones a esta afirmación.

La incompatibilidad entre ambas funciones es manifiesta, al menos en una dirección:

Lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho. (4.1212)

o vale, sin embargo la afirmación inversa, pues lo que puede ser dicho, puede ser mostrado:

La proposición muestra su sentido (4.022),

lo cual viene dado por la posibilidad del estado de cosas que representa (4.2), y más allá de eso:

La proposición muestra lo que dice. (4.461)

Hasta dónde hay aquí una contradicción? Acaso haya solo ese descuido terminológico que Kenny atribuye a Wittgenstein cuando este dice en su lugar:

En la proposición se expresa el pensamiento en forma perceptible por los sentidos. (3.1),

para afirmar poco después,

El pensamiento es la proposición con sentido. (4)

Esta inconsistencia en el uso de los términos técnicos que Kenny parece disculpar en Wittgenstein como algo característico de todo gran filósofo (Kenny, "Wittgenstein's Early Philosophy of Mind", p. 142 de la antología de I. Block). Pero con los grandes filósofos no debemos extremar la condescendencia sino el rigor. Por tanto, debe haber alguna explicación para este empleo que hace Wittgenstein de los conceptos de

mostrar y decir. Preguntémosnos: ¿Cuál es la alternativa, desde el punto de vista de esta dicotomía, a la afirmación de que la proposición muestra lo que dice? La alternativa es clara. Habría que afirmar: la proposición dice lo que dice. Y más allá de una mera repetición vacía, esto solamente puede tener un significado: la proposición habla acerca de lo que dice, esto es, acerca de su sentido. O lo que es lo mismo: la proposición es al mismo tiempo metalenguaje de sí misma. Expresa un sentido y dice algo acerca del mismo. Pero como Wittgenstein no puede aceptar la idea de metalenguaje, y puesto que considera inefable la semántica, y el sentido es algo de lo que no se puede hablar, solo queda afirmar que una proposición muestra lo que dice, su sentido, porque nada puede decir acerca de él. Esto es: una proposición no puede decir nada acerca de lo que dice; solamente puede mostrarlo.

La proposición muestra también aquello que tiene en común con la realidad para poder representarla, es decir, la forma lógica, la cual se refleja en la proposición (4.121). Una proposición *fa* muestra que trata del objeto *a*, y dos proposiciones *fa* y *ga* muestran que tratan de el mismo objeto; la aparición del mismo nombre en dos proposiciones muestra que tratan del mismo objeto, aunque esto no lo digan las proposiciones. Igualmente, que una proposición y su negación (p y $\neg p$) puedan decir lo mismo (esto es: figurar o representar isomórficamente exactamente el mismo estado de cosas) muestra que a la negación no le corresponde nada en la realidad (4.0621). Y así como la proposición muestra lo que dice, su sentido, la tautología y la contradicción muestran que no dicen nada, muestran que carecen de sentido. Del mismo modo, se muestran ciertas relaciones lógicas: se muestra que p y $\neg p$ se contradicen entre sí porque la negación de su afirmación conjunta es una tautología, a saber: $\neg(p \wedge \neg p)$ es una tautología (6.1201). Y se muestra que de un condicional y su antecedente se sigue el consecuente porque es posible construir la siguiente tautología: $[(p \rightarrow q) \wedge p \rightarrow q]$ (6.1221).

Hasta aquí lo que se muestra aparece en las proposiciones, y por tanto, en secuencias lingüísticas. Habría que pensar que lo que está en cuestión es el uso de estas, y el propio Wittgenstein da pié a ello, cuando, por ejemplo, escribe:

Lo que no alcanza a expresarse en los signos, lo muestra su uso. Lo que desaparece en los signos, lo expresa su uso. (3.262)

Entre las proposiciones, Wittgenstein destaca un conjunto muy peculiar: la totalidad de las proposiciones elementales. Aquí se muestra el límite de la realidad empírica, el cual está constituido por la totalidad de los objetos, todos los cuales aparecerán nombrados en la totalidad de las proposiciones elementales (5.5561).

Las tautologías, así como las contradicciones, muestran las propiedades lógicas del lenguaje y del mundo, pero no dicen nada. Podemos ver estas propiedades simplemente mirando las proposiciones lógicas (la tautologías y las contradicciones) ("Notes dictated to G.E. Moore in Norway", p. 107 de los *Notebooks 1914-1916*). Sin embargo, es imposible decir cuáles son esas propiedades lógicas, porque, para hacerlo, necesitaríamos un lenguaje que careciera de ellas, y tal lenguaje es imposible porque sería un lenguaje ilógico (ibid.). Asoma aquí la paradoja de que no es posible dar cuenta de la lógica sin presuponerla; no podemos explicar las propiedades lógicas del lenguaje sin emplear un lenguaje que las posea, pues un lenguaje sin propiedades lógicas no es propiamente un lenguaje. Dar cuenta de las propiedades lógicas del lenguaje exige emplear el lenguaje para hablar acerca

de sí mismo, y por tanto, utilizarlo metalingüísticamente. Pero Wittgenstein, quien rechazaba el empleo metalingüístico del lenguaje, recurre al concepto de mostrar, cuya conveniencia resulta ahora patente: no se puede **decir** cuáles son las propiedades lógicas del lenguaje, pero se las puede mostrar en las proposiciones lógicas (tautologías y contradicciones). La paradoja reviste ahora esa forma: no es posible un lenguaje en el que se pueda decir todo, porque en él no se puede decir cuáles son las propiedades que hacen posible que con él se diga algo.

Algo que tampoco se puede expresar por medio del lenguaje son los supuestos principios **a priori**, como la ley de causalidad. Recuérdese que, para Wittgenstein, lo cierto **a priori** se revela como algo puramente lógico (6.3211). Los principios que se aceptan como válidos **a priori** no tratan sobre las cosas o los hechos, sino sobre nuestra forma de describirlos; principios como el de razón suficiente, o como el de la continuidad de la naturaleza, son

intuiciones a priori sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia (6.34).

Y así,

la ley de causalidad no es una ley, sino la forma de una ley (6.32)

esto es, la forma de las leyes naturales. La ley de causalidad no trata de los objetos descritos por las leyes naturales, sino de estas mismas. En consecuencia, escribe:

*Si hubiera una ley de causalidad, podría decir esto: **Hay leyes naturales.** Pero es claro que esto no puede decirse, sino que se muestra a sí mismo. (6.36).*

Tampoco se pueden afirmar por medio de proposiciones las propiedades de los objetos y de los estados de cosas que Wittgenstein llama **formales o internas**, ni tampoco las relaciones de esta clase. Tales propiedades y tales relaciones se muestran en las proposiciones que representan dichos estados de cosas o que tratan de dichos objetos (4.122). Para Wittgenstein,

una propiedad es interna si es impensable que su objeto no la posea (4.123)

Y da este ejemplo: un color azul y otro color azul están en la relación interna de más claro y más oscuro, porque es impensable que estos dos objetos no estén den dicha relación. Aquí se llama **objeto** a un dato sensible de color, que es uno de los ejemplos que daba Russell para hecho atómico. Pero hay que recordar que el propio Wittgenstein reconoce estar haciendo un uso **fluctuante** (*schwankende*) de los términos **objeto**, **propiedad** y **relación**. En consecuencia, pasaremos por alto el problema de si un color ha de ser considerado un objeto desde el punto de vista de la construcción del *Tractatus*.

La idea es que la diferencia de claridad constituye una relación interna entre dos colores, porque es impensable que dos colores no la tengan. Esto no significa que dos colores hayan de ser necesariamente distintos en su grado de claridad; podrían tener la misma claridad u oscuridad, pero aun si ocurre esto, siempre tendremos que son comparables en razón de su claridad relativa, y no podemos pensar en dos instancias de color sin tomar en consideración sus respectivos grados de claridad. ¿Cómo se muestra esto en las proposiciones que describen las respectivas

experiencias visuales de algo azul? Wittgenstein abunda en las sugerencias que ya hemos visto, sin dar nueva respuesta a esta pregunta. Así, escribe:

La existencia de una relación interna entre situaciones posibles se expresa lingüísticamente por una relación interna entre las proposiciones que las representan. (4.125)

Según hemos visto, una relación interna es aquella sin la cual son impensables los objetos de los que se predica; por consiguiente, una relación interna entre dos proposiciones es una relación sin la cual son impensables esas proposiciones. Tal relación solamente puede ser una relación que dependa de la forma lógica de las proposiciones o de su significado; poniéndonos en el tiempo y en el nivel del *Tractatus*, esto quiere decir que una relación interna entre proposiciones depende de la lógica de las proposiciones. En el caso del ejemplo anterior, si dos manifestaciones de un color están entre sí en la relación interna más claro y más oscuro, esto se mostrará en una relación interna entre las proposiciones que describan esas manifestaciones, y esta última relación no puede ser sino la que se desprenda del significado de los términos de color, o dicho de otra forma, la que dependa de la lógica del color. Esta última es la expresión que utiliza Wittgenstein cuando examina la imposibilidad lógica de que dos colores se hallen al mismo tiempo en un punto del campo visual, pues esto

está excluido por la estructura lógica del color (6.3751)

Lo anterior enlaza con la introducción de los conceptos formales. Que algo caiga bajo un concepto formal como su objeto no se puede expresar por medio de una proposición, sino que se muestra (4.126) ¿Dónde se muestra) Se muestra en el signo del propio objeto (ibid.). Así, el nombre muestra que designa un objeto, y el signo numérico muestra que designa un número (ibid.). Pero, ¿cómo muestran estos signos lo que designan? Por su función en las proposiciones en que aparecen. A causa de que hay reglas para el empleo de esos signos, tales que usamos nombre cuando deseamos describir un estado de cosas y utilizamos signos numéricos cuando necesitamos expresar cálculos aritméticos. Esto ya no lo dice Wittgenstein en el *Tractatus*, pero mantengo que su apelación a la idea de mostrar por medio del lenguaje solo es inteligible si se completa con la determinación de las reglas que regulan el uso de las palabras y símbolos, y por aquí sale toda la posterior teoría de Wittgenstein sobre los usos. Ello es igualmente aplicable al caso de los colores. ¿Cuál es la relación interna entre dos atribuciones distintas de un color a un mismo punto del campo visual? Simplemente que la regla de uso de los términos de color impide predicar dos colores distintos de un cierto campo visual. Se notará que es útil manejar conceptos del Wittgenstein posterior para resolver dificultades del *Tractatus*, y esto pone más de manifiesto la continuidad de su pensamiento.

Un concepto formal no se representa por medio de una función, al contrario de lo que ocurre con un concepto en sentido propio (de acuerdo con el análisis que, por ejemplo, hacía Frege);

La expresión de un concepto formal es un rasgo de ciertos símbolos. El signo de las características de un concepto formal es un rasgo característico de todos los símbolos cuyas denotaciones caigan bajo el concepto. (4.126)

De aquí que para Wittgenstein un concepto formal sea expresado por una variable. Por elló,

el nombre variable x es el signo apropiado del pseudo-concepto objeto (4.1272).

Pocos años después, Wittgenstein escribiría en otra obra que cuando un niño aprende que el azul, el rojo, el verde y el amarillo son colores, no aprende nada nuevo sobre los colores sino que aprende los valores de una variable en proposiciones tales como,

Aquel cuadro tiene bonitos colores (Philosophische Bemerkungen, 3, escrito hacia 1929-30).

Y un poco más abajo, en la misma obra, escribe:

No puede probarse que sea absurdo decir que un color es un semitono más alto que otro. Lo único que puedo decir es 'Si alguien usa las palabras con el significado que yo les doy, entonces no puede dar sentido a esa combinación de palabras. Y si para él tiene sentido, debe entender por esas palabras algo distinto de lo que yo entiendo'. (P.B., 4)

En el *Tractatus* habría escrito que la lógica del color excluye que tenga sentido relacionar dos colores en términos de semitonos, y que esto se muestra en las proposiciones sobre colores. Esta insuficiente teoría debía completarse con una apelación a las reglas de uso de las palabras, y es lo que aparece diez años después.

Toda la filosofía de la Lógica -según el *Tractatus*- se encierra en que la verdad de las proposiciones lógicas puede reconocerse simplemente en el símbolo, en el signo proposicional (6.113). En esto consiste el carácter tautológico de las verdades lógicas, y ese carácter,

muestra las propiedades formales -lógicas- del lenguaje y del mundo. (6.12).

La distinción entre decir y mostrar le sirve también a Wittgenstein para formular sus dificultades con la teoría de los tipos de Russell. Que algo pertenezca a un tipo determinado no se puede decir, sino que ha de mostrarse por el uso del signo que lo denote:

Que M es una cosa no se puede decir, es absurdo; pero algo se muestra por el símbolo M. ("Notes dictated to G.E. Moore in Norway", 1914, p. 108 de los Notebooks 1914-16).

Como escribió poco tiempo después en el *Tractatus*:

El error de Russell se muestra en que, al establecer las reglas de los signos, tuvo que hablar de la referencia de estos. (3.331)

Y más todavía: la teoría de los tipos obligaría a que una proposición enuncie algo sobre sí misma, pero esto no es posible porque el signo proposicional no puede estar contenido en sí mismo (3.332). Russell había definido un tipo como el campo de significación de una función proposicional, esto es, el conjunto de argumentos para los que la función tiene valores (*'Mathematical Logic as based on the Theory of Types'*, p. 75 de *Logic and Knowledge*). Es claro que el campo de significación no pasa de ser el ámbito de uso significativo de la expresión de que se trate. La idea de Wittgenstein -que ya conocemos- es que nada se puede decir con sentido acerca del

significado, o de la referencia, de los signos. Esto debe mostrarse en su uso, y por consiguiente -añado yo- supone que se poseen reglas determinadas de uso de los signos. Quien sepa usarlos ya sabe todo lo que sobre ellos puede enseñarle la teoría de los tipos, y en consecuencia ésta es superflua. El tipo de una expresión se muestra en su uso, o más exactamente -aunque Wittgenstein no lo dice así- en las reglas de su uso.

A la vista de lo anterior, creo que no puede aceptarse la afirmación de Max Black, que reproduce al principio, en el sentido de que lo mostrado se muestra a sí mismo, *con independencia de cualesquiera convenciones arbitrarias que hayamos podido aceptar*. Ello es cierto únicamente si quiere decir que no hay convenciones específicas que regulen la función de mostrar. Pero no lo es si se interpreta literalmente, en el sentido de que mostrar es independiente de toda convención. No lo es, porque lo que el lenguaje muestra lo muestra a causa de las convenciones que regulan su uso. En primer lugar, la forma lógica del lenguaje. Una proposición o una función proposicional no muestra una forma lógica excepto si hay convenciones determinadas respecto a lo que hace que una cierta secuencia de signos lingüísticos sea lógica. Así, que una proposición *fa* muestra que trata del objeto *a*, tan solo se puede afirmar presuponiendo que sabemos que *a* es un nombre y que no es vacío, esto es, que tiene referencia. Y esto es convencional. La teoría figurativa del sentido defendida en el *Tractatus* impide hacer afirmaciones con sentido sobre estos temas, pero no excluye que la forma lógica mostrada en el lenguaje depende de convenciones lingüísticas. Que dos proposiciones *fa* y *ga* muestran que tratan del mismo objeto es igualmente una afirmación que presupone, no solo que sabemos que *a* es un nombre y que denota algo, sino más aún, que *a* denota lo mismo en ambas proposiciones. Si esto último no ocurriera, *fa* y *ga* podrían ser aparentemente incompatibles y a la vez verdaderas; por ejemplo: *Toledo está en España* y *Toledo está en Estados Unidos* son ambas proposiciones verdaderas porque, aunque el nombre que en ellas funciona como sujeto es idéntico, denota en una y otra proposición una ciudad distinta. Wittgenstein ya había visto esto en el *Tractatus* cuando se pregunta:

¿Podemos comprender dos nombres sin saber si designan la misma cosa o dos cosas distintas? ¿Podemos comprender una proposición en la que aparezcan dos nombres sin saber si denotan lo mismo o algo diferente? Si conozco el significado de una palabra inglesa y de una palabra alemana que signifiquen lo mismo, entonces es imposible que ignore que ambas significan lo mismo; es imposible que no pueda traducir una por otra. (4.243)

Igualmente si consideramos que una proposición es de la forma **sujeto-predicado**. Eso no se puede decir, sino que se muestra en la proposición ("Notes Dictated to G.E. Moore in Norway", P. 108 de los *Notebooks 1914-16*). Pero, ¿cómo puede descubrirse que una proposición tiene la forma **sujeto-predicado** a menos que se entienda la proposición, y por tanto que se conozcan las reglas semánticas o convenciones relevantes? A decir verdad, el propio Wittgenstein lo deja implicado:

Es obvio que, con una proposición sujeto-predicado, si tiene algún sentido, uno ve la forma tan pronto como entiende la proposición, aunque no sepa si es verdadera o falsa. (Loc. cit., p. 109)

Y el sentido que una proposición muestra (4.022), ¿cómo podremos entenderlo sin analizarla hasta encontrar el estado de cosas que figura? Tampoco

podremos averiguar que una tautología y una contradicción no dicen nada sin aplicar o bien esa regla lógica que son las tablas de verdad o bien la regla semántica que especifica el significado de las expresiones relevantes como, **o**, **y**, **si...entonces**, etc. ¿Cómo, si no, captar que la proposición *llueve o no llueve* no dice nada, por mucho que nos empeñemos en que lo muestra? Sin conocer la convención lingüística que regula el significado de la negación, esto es, su regla semántica, no es posible captar qué *p* y *no-p*** dicen o figuran lo mismo, y por tanto que en la realidad no hay nada que corresponda a la negación. (4.0621). Con mayor razón todavía, si se trata de relaciones lógicas como la contradicción y la deducibilidad, que se muestran en ciertas tautologías, comprenderlas requiere la aplicación de esa regla que son las tablas de verdad. Incluso el límite de la realidad, que se muestra en la totalidad de las proposiciones elementales (5.558) exige para su comprensión el presupuesto de que se reconozcan la proposiciones elementales, y con ellas lo nombres, y además que se sepa que no hay ninguna proposición elemental que no esté dada. Wittgenstein también suponía que esto último se muestra. Y así le escribe a Russell en una carta fechada el 19 de agosto de 1919:

Que todas las proposiciones elementales están dadas se muestra en que no hay ninguna que tenga un sentido elemental y no esté dada. (p. 130 de los Notebooks 1914-16).

Con ello excluía Wittgenstein la posibilidad de enunciar una proposición que afirme que todas las proposiciones elementales están dadas. Si se tienen todos los nombres, que por hipótesis es un conjunto finito, y se conoce la regla de formación de proposiciones elementales, entonces se sabrá cuándo no falta ninguna proposición elemental, y quedará mostrado que están todas.

De modo semejante, comenta Wittgenstein:

lo que se quiere decir con la aparente proposición 'Hay dos cosas', se muestra en que hay dos nombres que tienen distinto significado (o en que hay un nombre que puede tener dos significados) (carta citada, ibid.).

Se notará que esta tesis presupone que sabemos cuándo tiene significado (o más bien, referencia) un nombre; dicho de otra forma: que dominamos la regla de asignación de referencia a los nombres. Pues, cómo, si no, conocemos que dos nombres denotan algo, que no son vacíos, y además que denotan objetos diferentes? Y más aún: ¿Cómo hemos averiguado que un cierto nombre tiene dos significados, que denotan dos objetos distintos? Si un nombre solamente tiene referencia en el contexto de una proposición (*Tractatus*, 3.3), lo anterior solo podemos saberlo en la medida en que seamos capaces de usar el nombre ambiguo en diferentes proposiciones.

Por consiguiente, todo cuanto se muestra en el lenguaje supone un trasfondo de reglas lingüísticas cuya aplicación nos permite no solo entendernos por medio de él sino también captar lo que muestra. Lo que se muestra en el lenguaje no se puede decir, pero sin recurrir a las convenciones lingüísticas no se puede captar ni entender.

Pero hay, además, lo que se muestra en el límite del lenguaje, a saber, el solipsismo:

... lo que el solipsismo quiere decir es del todo correcto, únicamente que no se puede decir, sino que se muestra a sí mismo. (5.62).

El solipsismo es la actitud de pensar que para mí lo único indubitadamente cierto soy yo con mis experiencias. Pero yo mismo no soy contenido de mis experiencias, sino condición de ellas. Contenido de mi experiencia, y por tanto, objeto para mí, es mi cuerpo con sus diferentes partes, incluida su estructura psicológica o mental (5.631). El yo, en sentido filosófico, no es parte de la experiencia, sino condición para que la haya. El yo no es parte del mundo, sino su límite (5.632-5.641). El yo aparece en filosofía a causa de que el mundo es mi mundo (ibíd.), esto es, a causa de que, para mí, hablar de todo lo demás supone contraponerlo a mí mismo, porque en otro caso no tendría sentido hablar de lo demás, de lo otro, del mundo. Por consiguiente, la actitud solipsista es correcta a priori, y tiene carácter transcendental, puesto que es una actitud acerca de las condiciones del conocimiento. Uno sentiría la tentación de afirmar que *x* es una verdad a priori, pero no es una verdad porque no es nada que pueda decirse, sino solo mostrarse. Wittgenstein cautamente la llama simplemente *correcta* (*richtig*). ¿Dónde o de qué modo se muestra?

Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del solo lenguaje que yo entiendo) denotan los límites de mi mundo. (5.62)

Y añade:

El mundo y la vida son lo mismo (5.621).

La corrección de la actitud solipsista se muestra en que los límites de mi lenguaje coinciden con los límites de mi mundo (5.6). ¿Significa esto que hay un lenguaje y un mundo exclusivamente míos? Como es bien sabido, el paréntesis de la proposición 5.62 que acabo de citar dice *der Sprache, die allein ich verstehe*, y esta afirmación se entendió en un principio como aceptando que hay un lenguaje que solamente yo entiendo, pero tal vez no los demás. Este es el sentido que se le dio a esa afirmación en la primera traducción inglesa, en 1922, y así la tomó Elisabeth Anscombe en la primera edición de su *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. De forma semejante Tierno Galván tradujo al castellano, en 1957, *el lenguaje que yo solo entiendo*. Pero en 1967, el profesor Lewy publicó en la revista *Mind* un artículo comentando varias correcciones que Wittgenstein había hecho en la primera traducción inglesa, y una de ellas daba a entender que él pretende hablar de *el solo lenguaje que yo entiendo*, sin prejuzgar, por tanto, si hay un lenguaje que solamente yo entiendo. Esta es la traducción que yo he seguido y también fue aceptada por otros comentaristas del *Tractatus*, incluyendo a la profesora Anscombe en ediciones ulteriores de su libro. La segunda traducción inglesa, en 1961, y por consiguiente con anterioridad al artículo de Lewy, ya evita dar la impresión de que aluda a un lenguaje únicamente entendido por el sujeto. Es curioso que la segunda traducción castellana haya cambiado la primera para decir simplemente *del lenguaje que solo yo entiendo*. Esta es, sin duda, una traducción literal del texto alemán, pero carece de la ambigüedad que éste tiene. La nueva traducción castellana claramente indica que hay un lenguaje que solamente yo entiendo, y en este punto nada ha cambiado con respecto a la traducción de Tierno, aunque se haya alterado el orden de las palabras *yo* y *solo*. (Para más detalles sobre esta discusión textual, junto con otras muchas consideraciones de interés, véase el libro de García Suárez, *La lógica de la experiencia*, c. II).

En mi opinión ambas traducciones son compatibles con la misma interpretación, y nada depende esencialmente de ellas. Si hablamos, como yo he hecho siguiendo la línea dominante, de *el solo lenguaje que yo entiendo*, hay que añadir que el único lenguaje que yo entiendo es el mismo que entienden los demás, y en consecuencia mi mundo es el mismo mundo que tienen los demás, y no un mundo propio. Pero si, de acuerdo con la traducción castellana, decimos *el lenguaje que solo yo entiendo*, también se puede argumentar que yo solo entiendo un lenguaje compartido con los demás e intersubjetivo, y que por tanto no se trata de un lenguaje exclusivamente mío, que no es en ningún sentido un lenguaje privado. La expresión *los límites de mi lenguaje* no significa los límites de un lenguaje exclusivamente mío, sino los del lenguaje que yo utilizo y entiendo, y que por eso es mío aunque sea compartido. Porque yo solo entiendo un lenguaje común, el mundo del que hablo en ese lenguaje ha de ser un mundo común y no meramente el resultado de mis representaciones subjetivas. Esta argumentación muestra que el solipsismo, llevado hasta el final, coincide con el realismo puro (5.64). El solipsismo resulta ser una actitud correcta, pero vacía y trivial. Esto último porque no añade nada a la actitud realista, y en consecuencia no se distingue de ésta. Es correcta porque mantiene que no hay mundo, ni pensamiento, ni lenguaje, sin sujeto. Expresa una condición a priori para que haya todo esto. Y este es el sentido en el que está justificado hablar del yo filosóficamente. Mantengo que es lo que se encuentra implícito en la afirmación de Wittgenstein:

El yo aparece en filosofía porque 'el mundo es mi mundo' (5.641).

Es decir, el yo aparece como condición a priori para que haya mundo. Entiendo que la expresión *el mundo es mi mundo*, en el uso que Wittgenstein hace de ella, quiere decir: sin yo no hay mundo. Lo cual no significa que algún sujeto concreto (yo mismo o cualquier otro) sea indispensable dentro del mundo. No, el yo no es un objeto (*Notebooks 1914-16*, p. 80). La idea es que el mundo es tal para un sujeto de conocimiento, para un yo, y esta es la condición para que haya mundo. Dicho de otra forma: el sujeto metafísico es el límite del mundo (5.631). En este sentido, el solipsismo es correcto; su corrección se muestra en la coincidencia de los límites de mi lenguaje con los límites de mi mundo, pero mi lenguaje y mi mundo son el lenguaje y el mundo de todos, y los límites del mundo son los límites de la lógica (5.61). Interpreto estas afirmaciones del siguiente modo: la lógica del lenguaje determina que no hay mundo sin yo, y por tanto, que el mundo es mi mundo, y esta afirmación que, en rigor, carece de sentido, es correcta, y su corrección se muestra en la coincidencia de los límites del lenguaje con los límites del mundo, y por consiguiente se muestra también en el lenguaje. En última instancia, es el significado del término yo el que obliga a reconocer como correcta la posición solipsista, y la tesis de Wittgenstein sobre este punto presupone reglas determinadas que regulan el uso del pronombre de primera persona en singular. Que esto es así lo prueba el hecho de que Wittgenstein, cuando retomó la filosofía en 1929, concedió mucha atención, entre otros, al tema de las proposiciones de estados psicológicos como el dolor, haciendo consideraciones sobre las diferencias que hay entre hablar del dolor propio y hablar del dolor ajeno. Una de las primeras y más llamativas sugerencias que hizo es la de prescindir del pronombre yo, y entiendo que Wittgenstein pensaba que de este modo se evitaría la tentación solipsista. Ya en

el párrafo 57 de las *Philosophische Bemerkungen* (cuyos apuntes originales son de 1929 y 1930) escribió:

Una de las maneras de representación más confudentes en nuestro lenguaje es el uso de la palabra *yo*, en particular cuando se usa para expresar la experiencia inmediata, como en *Yo veo una mancha roja*. Sería instructivo sustituir esta forma de hablar por otra en la que la experiencia inmediata fuera representada sin usar el pronombre personal; pues entonces podríamos ver que la anterior representación no era esencial para los hechos. Y no es que la nueva representación sería en algún sentido más correcta que la anterior, sino que serviría para mostrar claramente lo que era lógicamente esencial en la representación.

El párrafo siguiente, que es el 58, propone ya una manera de sustituir el pronombre *yo* por una expresión distinta:

Podríamos adoptar la siguiente manera de representar la cuestión: si yo, Ludwig Wittgenstein, tengo dolor de muelas, esto se expresa por medio de la proposición 'Hay dolor de muelas'. Siendo esto así, lo que ahora expresamos por medio de la proposición A tiene dolor de muelas', lo ponemos de esta forma: 'A se está comportando como se comporta Wittgenstein cuando hay dolor de muelas'. De modo semejante diremos 'Está pensando' y 'A se está comportando como se comporta Wittgenstein cuando está pensando'.

Hay que notar que, en la cita anterior, la expresión *Está pensando* debe entenderse como sintácticamente análoga a *Está lloviendo*, es decir, debe entenderse como una construcción impersonal, la cual, por consiguiente, no atribuye a nadie ni a nada la situación de estar pensando. Recuérdese que, en sus apuntes de las clases de Wittgenstein de 1932, Moore menciona que Wittgenstein mantenía que, igual que el ver no implica un ojo físico, tampoco el pensar o el tener dolor de muelas implica un ego, y cita también a Wittgenstein aceptando la afirmación de que, en lugar de decir *yo pienso*, deberíamos decir *piensa*, por analogía con *llueve* (en inglés y en alemán resulta más clara la propuesta de Wittgenstein debido al uso del pronombre neutro: *it thinks, es denkt*). (G.E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", en sus *Philosophical Papers*, p. 303).

Lo anterior pertenece al momento en que Wittgenstein se encuentra más próximo a las tesis del positivismo lógico, y este cuidado en eludir el concepto del *yo* es comprensible. Algunos años antes, todavía en 1929, en sus conversaciones con Waismann, afirma:

La palabra yo pertenece a aquellas palabras que se pueden eliminar del lenguaje. (F. Waismann, Wittgenstein und der Wiener Kreis, p. 49).

La razón es que tal palabra no denota nada, y que la función que realiza se puede cumplir también por medio de los verbos impersonales que hemos visto. ¿Es satisfactoria la posición de Wittgenstein? No creo que es posible reducir *pienso* a *hay pensamiento*, y la comparación del *yo* con el ojo (que Wittgenstein ya hace en el *Tractatus*) pasa por alto una distinción importante entre el contenido del ver, lo visto, y el acto de ver, la visión. Es patente que el ojo no es parte de lo visto, no es parte del ver en cuanto contenido, pero no puede negarse que sea parte de la visión, del ver en cuanto acto (esto ya está sugerido por Moore en el lugar citado). Cuando alguien afirma *Llueve* (*Es regnet/It rains*) ciertamente no atribuye nada a nadie, pero describe un fenómeno sobre la base de ciertos contenidos sensibles propios,

visuales, auditivos o táctiles. Con ello quiero decir que sustituir *Yo pienso* por *Hay pensamiento* o *Me duele la cabeza* por *Hay dolor de cabeza*, no nos evita encontrar el sujeto, el yo. Pues, si yo hago esas afirmaciones, ¿para quién hay pensamiento o dolor de cabeza sino para mí? Wittgenstein tropezaba aquí con las dificultades que tiene un tratamiento lógico-empirista del problema del yo. El tema siguió obsesionando a Wittgenstein en años posteriores, y tiene múltiples ramificaciones y desarrollos en otros escritos. Yo no me proponía entrar aquí en este tema, que sin duda requiere todo un libro (como por ejemplo, el excelente libro de García Suárez antes citado). Lo único que quiero añadir es que las citas que acabo de comentar prueban que por detrás del problema del solipsismo están las reglas de uso de las expresiones de estados mentales, y en particular las reglas para el uso del término *yo*, y que justamente en estas reglas se muestra que el solipsismo es correcto, aunque vacío.

Queda, por último, el fragmento más oscuro de lo que se muestra: el sentido del mundo y de la vida, lo que da la religión y la ética, lo que Wittgenstein llama *lo místico*, cuando escribe:

Hay ciertamente lo inexpresable. Esto se muestra a sí mismo, es lo místico.
(6.522)

En esta tesis hay que notar que lo que primero se afirma es la existencia de lo inexpresable. De por sí, esto no es llamativo. Anteriormente, a lo largo del *Tractatus*, como hemos visto, Wittgenstein ya había afirmado que no se puede hablar acerca del sentido, ni de la forma lógica, ni de relaciones lógicas como la contradicción o la inferencia, ni de las propiedades lógicas o formales del lenguaje y del mundo, ni de la pertenencia a un tipo lógico, ni del significado o la referencia de los signos, ni de la forma sujeto-predicado de una proposición, ni de que todas las expresiones elementales están dadas, ni del solipsismo. Todo esto es inexpresable, en el sentido de que no se puede decir por medio del lenguaje. En otro sentido, en cambio, sí es expresable, en cuanto que se muestra en el lenguaje. Nótese, sin embargo, que esto no lo afirma de lo místico, cuando habla de ello en la proposición 6.522. Lo místico simplemente se muestra a sí mismo, pero es también designado como inexpresable. Hay, por consiguiente, dos ámbitos de lo inexpresable: lo que se muestra en las proposiciones, y por tanto, en el lenguaje; y lo que simplemente se muestra, a saber, lo místico. ¿Dónde o como se muestra lo místico? Lo místico no consiste en cómo sea el mundo, sino que es (6.44); y a continuación de esto último escribe:

El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico (6.45).

El intento de expresar por medio del lenguaje ese sentimiento de limitación está condenado al fracaso. Es lo que se deriva de la teoría figurativa del *Tractatus*. Aquí, el lenguaje ni siquiera sirve para mostrar ese sentimiento; al menos, es lo que hace pensar el silencio de Wittgenstein al respecto. Pero si lo místico es un sentimiento, entonces es claro cómo se muestra. Un sentimiento es patente para quien lo tiene, con independencia de que sea capaz o no de ponerlo en palabras. La consecuencia es que, si lo místico no se puede mostrar en el lenguaje, entonces queda relegado al ámbito de lo subjetivo, a la experiencia interna del sujeto que tiene ese sentimiento. Es conocido que Wittgenstein daba gran significación como testimonio del espíritu

humano, a dos sentimientos peculiares de los que habla en su *Conferencia sobre ética* (1930): el sentimiento de asombro ante la existencia del mundo, y el sentimiento de sentirse absolutamente seguro y a salvo de todo mal. Este último es un sentimiento que manifiesta el personaje central de una obra de teatro que Wittgenstein presencié cuando todavía era joven, y este sentimiento al parecer le sugirió la posibilidad de la religión, según cuentan sus biógrafos (W. Baum, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, p. 56; N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, p. 70). En la Conferencia sobre ética, él defiende, naturalmente, que la expresión lingüística de estos sentimientos constituye un mal uso del lenguaje (p. 8 del original, p. 40 de la traducción castellana), pero parece que él mismo los tuvo alguna vez. Pienso que son manifestaciones de eso que el *Tractatus* llama lo místico, puesto que lo místico es la existencia de las cosas y no cómo estas sean, y el asombro del que él habla es el asombro de que existan y no de que sean de tal o de cual manera; lo místico es también -como hemos visto- el sentimiento de finitud, y esto aparece, por contraposición, en el sentimiento de sentirse absolutamente seguro. Es usual asociar las referencias de Wittgenstein a lo místico con sus consideraciones sobre la ética y la estética, las cuales toma como intentos de expresar valores absolutos. En su conferencia toma la ética como algo que brota del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, sobre el bien absoluto, sobre lo absolutamente valioso (p. 12 del original, p. 43 de la traducción castellana). En el *Tractatus* había escrito que no puede haber proposiciones de ética, y a continuación -como dando la razón- que las proposiciones no pueden expresar nada que esté más alto (6.42). Lo que está más alto es el sentido del mundo, que solo puede estar fuera del mundo y de lo que ocurre (6.41). Por ello, el intento de expresarlo, que son la ética y la estética, es imposible, y ambas son transcendentales, son condición para que haya mundo pero no contenido en él (6.421). Esta coincidencia entre ética y estética se explica porque ambas tratan sobre valores absolutos, sobre algo que es necesario, sobre algo que está más alto, y que, por tanto, queda fuera del mundo; en el caso de la ética, sobre el bien moral, la bondad; en el caso de la estética, sobre la belleza. Son temas que se encuentran más allá de la accidentalidad y la contingencia de lo que acontece. Ya en los *Diarios filosóficos*, Wittgenstein había escrito:

La obra de arte es el objeto visto sub specie aeternitatis; y la vida buena es el mundo visto sub specie aeternitatis. Esta es la conexión entre el arte y la ética. (Notebooks 1914-16, p. 83).

Y unas líneas más abajo:

La cosa vista sub specie aeternitatis es la cosa vista con todo el espacio lógico (Ibíd.)

La conexión entre ética, estética y lógica, que aquí se indica de esa forma, en el *Tractatus* se expresa llamándolas transcendentales (6.13 y 6.421). Pero no hay que olvidar que en los *Diarios filosóficos*, en el mismo lugar en que se dice que la ética y la estética son lo mismo, Wittgenstein escribe:

La ética debe ser una condición del mundo, como la lógica (Notebooks 1914-16, p. 77).

En consecuencia: la ética, la estética y la lógica son condición del mundo. La lógica, porque no puede haber mundo sin objetos simples que se combinen entre sí, la ética,

porque no puede haber mundo sin bien, y la estética, porque no puede haber mundo sin belleza. Son tres condiciones del mundo, y por tanto, tres ejemplos de la necesidad. La necesidad lógica aparece en la forma lógica, o lo que es lo mismo, en las propiedades formales, y estas se muestran en las proposiciones. ¿Dónde se muestran la necesidad ética y la estética? En el mismo medio en que se muestra lo místico: en el sentimiento de limitación o finitud. La prueba se encuentra en que la expresión *sub specie aeterni* aparece también en el *Tractatus*, y además en conexión con lo místico. Justamente en el lugar donde se dice que lo místico es el sentimiento del mundo como un todo limitado, se dice también:

La visión del mundo sub specie aeterni es su visión como todo limitado (6.45).

Por ello, mi conclusión es que en el sentimiento de finitud, en el sentimiento de la limitación, se muestran la religión (lo místico), la ética y la estética. Es decir, todo cuanto tiene que ver con los valores absolutos. En este sentido, disiento de Max Black cuando afirma que la actitud de Wittgenstein hacia lo místico es vacilante, y más aún cuando dice que al reino de lo místico pertenece todo cuanto Wittgenstein considera trascendental (*A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, p. 373-374). La lógica es trascendental, para Wittgenstein (6.13), y no pertenece a lo místico. Un error semejante cometen Janik y Toulmin cuando escriben:

...tanto la ética como la lógica se relacionan con lo que puede ser mostrado pero no dicho; por consiguiente, lo místico es ambiguo. (Wittgenstein's Vienna, p. 193).

Y unas líneas más abajo:

La cuestión de cómo pueda la lógica representar el mundo, y la cuestión del sentido del mundo, conjuntamente constituyen lo místico (ibíd.).

Yo no encuentro ninguna justificación para mezclar la lógica con lo místico; coinciden en ser dos temas sobre los que no se puede hablar, sino que tan solo se pueden mostrar. Y esto únicamente nos autorizaría a afirmar que la idea de mostrar es ambigua en Wittgenstein. Pero con todo, sería difícil argumentar esta afirmación, porque al menos es claro que Wittgenstein distingue entre lo que se muestra en el lenguaje, en las proposiciones, y lo que se muestra en otro medio, que yo he mantenido aquí que es el sentimiento. Y esto último es lo místico.

Queda, por último, todo lo que muestra el *Tractatus*. De un lado, las condiciones del hablar con sentido. Esto se muestra en las proposiciones del *Tractatus*, y por tanto en el lenguaje, o más exactamente en una forma particular de usarlo, la del *Tractatus*. Esas proposiciones, concede Wittgenstein al final de la obra, son absurdas (*unsinnig*, 6.54). Si aclaran algo es porque, quien entiende al autor las reconoce al final como absurdas después de haberlas superado. Wittgenstein no afirma aquí que su obra muestre algo, pero pienso que esto puede decir por analogía sin forzar ni el espíritu ni la letra del *Tractatus*. ¿Por qué son absurdas sus proposiciones? Porque ni son representaciones isomórficas de situaciones posibles ni son tautologías. ¿De qué manera aclaran? Porque muestran que, al no ser representaciones figurativas, carecen de sentido, y al no ser tautologías, carecen de una función lógica. ¿Y basta esto? Sin duda que no. Aun cuando las proposiciones del *Tractatus* no sean ni representaciones figurativas ni

tautologías, tienen algo que nos permite entenderlas, aunque no sea del modo que la misma teoría de Wittgenstein sanciona. Son proposiciones sintácticamente correctas en un lenguaje natural y con un sentido aparente dentro del discurso al que pertenecen, el discurso filosófico dentro del cual tenemos muchos ejemplos en los que podemos encontrar proposiciones muy semejantes a las de Wittgenstein. Si no fuera porque las afirmaciones del *Tractatus* son sintácticamente correctas en un cierto lenguaje y tienen en él un sentido, que podemos llamar **pre-teórico** con respecto a la teoría del propio *Tractatus*, no podría mostrar lo que pretende Wittgenstein. Tomemos como ejemplo la primera proposición:

El mundo es todo lo que es el caso.

¿Mostraría lo mismo si, en lugar de ello, la traducción castellana dijera *Caso el todo mundo el es lo que*? Naturalmente, podríamos realizar la misma operación con el texto original alemán. Con ello quiero decir que el *Tractatus* supone dos niveles distintos de sinsentido o absurdo; uno es el nivel de un lenguaje natural no analizado en la forma que Wittgenstein exige. En este nivel están las proposiciones del *Tractatus*. Y otro es el nivel al que accedemos colocando las palabras de esas proposiciones en un orden que infrinja la sintaxis. Para cumplir su función aclaratoria, las proposiciones del *Tractatus* necesariamente han de ser sintácticamente correctas en un lenguaje no analizado y han de tener un sentido pre-teórico. El medio universal de comunicación es el lenguaje natural no analizado, y ello se manifiesta en al siguiente incongruencia aparente del propio Wittgenstein cuando habla del *Tractatus*. Así en el **Prólogo** comienza diciendo:

Posiblemente solo entienda este libro quien haya pensado por sí mismo alguna vez los pensamientos que se expresan en él o pensamientos semejantes.

Pero, en rigor, el *Tractatus* no expresa pensamientos, puesto que sus proposiciones no constituyen figuras de situaciones posibles. Y por la misma razón, es incongruente cuando escribe al final del prólogo:

La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva.

Desde el punto de vista de la teoría del *Tractatus*, no solo no hay pensamientos en esa obra, sino que tampoco se le puede atribuir verdad, ya que la verdad y la falsedad únicamente es predicable de las proposiciones con sentido o de las proposiciones lógicas. Lo cual solo muestra cuan difícil es aceptar el *Tractatus* y ser congruente con él. Su prólogo es claramente incompatible con la proposición 6.54 si se considera al mismo nivel. Pero no lo están. Esta proposición pertenece al *Tractatus*, mientras que su prólogo está fuera de él. El lenguaje de Wittgenstein en su libro carece de sentido, pero cumple una función aclaratoria, y tras cumplirla puede prescindirse de él, como se prescinde de una escalera después de haber subido por ella. Por esta razón, Bernstein lo ha llamado **lenguaje escalera** ("Wittgenstein's Three Languages", en Copi y Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*), distinguiéndolo del lenguaje perspicuo, o lógicamente claro, que se encuentra bajo el lenguaje natural, y cuyas condiciones Wittgenstein pretende manifestar por medio de las afirmaciones sin sentido que hace en el *Tractatus*. El problema es que las proposiciones de Wittgenstein pertenecen al lenguaje natural en su uso filosófico tanto como las afirmaciones que hace en el prólogo de su libro. La única diferencia es

que Wittgenstein pone especial cuidado, en el texto del *Tractatus*, para evitar que sus afirmaciones resulten incongruentes con la teoría que expone por medio de ellas. Tal cuidado no pudiera esperarse que lo tuviera en el prólogo. Sin embargo, las afirmaciones del *Tractatus* solo son inteligibles en la medida en que se conozcan la sintaxis y la semántica del lenguaje natural en el que están escritas, completadas con un conocimiento del sentido de los términos técnicos propios del autor, que en su mayor parte son términos que se encontraban también en Frege y en Russell, o en otros autores de la época. No ofreciendo Wittgenstein ejemplos del lenguaje analizado al modo de la teoría que expone, lo único que nos ofrece el *Tractatus* es el lenguaje natural en su uso filosófico, que es el uso común a otros pensadores de la época que se ocupan de los mismos problemas, añadiendo algunas dificultades atribuibles tanto a la novedad del pensamiento de Wittgenstein como a la oscuridad de su estilo. Su idea del mostrar parecía ofrecer una vía alternativa a la explicación del significado. Y es mi tesis que toda teoría del mostrar (si se exceptúa la parte que hace referencia a lo místico) se apoya en el lenguaje natural no analizado, y por consiguiente, en un concepto pre-teórico (pre- *Tractatus*) de significado.

*Universidad Autónoma de Madrid

Referencias bibliográficas

- Anscombe, E. (1959), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson, Londres.
- Baum, W. (1985) (1988), *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Alianza, Madrid.
- Bernstein, R.J. (1961), "Wittgenstein's Three Languages", *The Review of Metaphysics*, recogido en Copi y Beard (1966).
- Black, M (1964), *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Block, I. (comp.) (1981), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.
- Carruthers, P. (1989), *Tractarian Semantics*, Blackwell, Oxford.
- Carruthers, P.(1990), *The Metaphysics of the Tractatus*, Cambridge University Press.
- Copi, I.M. & Beard, R.W. (comps.) (1966), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- García Suárez, A. (1976), *La lógica de la experiencia*, Tecnos, Madrid.
- Griffin, J. (1964), *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford University Press.
- Hintikka, M.B. & Hintikka, J. (1986), *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford.

- Janik, A. & Toulmin, S. (1973), *Wittgenstein's Vienna*, Simon & Schuster, New York.
- Kenny, A. "Wittgenstein's Early Philosophy of Mind", recogido en Block.
- Malcolm, N. (1966), *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press.
- Moore, G.E. (1959), "Wittgenstein's Lectures in 1930-33", *Mind* 1954-55; recogido en sus *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, por donde cito.
- Russell, B. (1908) (1956), "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", *American Journal of Mathematics*; recogido en *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londres, por donde cito.
- Waismann, F. (1967), *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1961), *Notebooks 1914-16*, Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1961), "Notes dictated to G.E. Moore in Norway" (1914), incluido en *Notebooks 1914-16*.
- Wittgenstein, L. (1921) (1987), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, (mi traducción de las citas que hago no siempre coincide con la de esta edición).
- Wittgenstein, L. (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, L. (1930) (1965), "Lecture on Ethics", *The Philosophical Review*.