

LA GRAMÁTICA DEL «YO» EN WITTGENSTEIN

Miguel García-Valdecasas. Universidad de Navarra

Resumen: Este trabajo se ocupa de la concepción wittgensteniana del «yo» y su relación con la identidad personal. Se abordan primero dos concepciones sobre el sujeto de conocimiento que Wittgenstein considera erróneas. Aquí las he llamado «fiscistas» por su compromiso con la localización de un sujeto en un espacio físico. La primera de ellas tiene que ver con el sujeto de la percepción, y la segunda con el pronombre «yo». A partir de ahí, se defiende que el «yo» en su uso gramatical, siguiendo coordenadas wittgenstenianas, es una partícula sin referente, y en consecuencia, ha de ser separado conceptualmente de la identidad personal. El pronombre «yo» ha de verse más bien como una expresión de las actividades de un individuo.

Abstract: This article deals with two conceptions about the subject of knowledge that Wittgenstein considers false. I have called them «fiscists» due to its commitment with the idea of the physical location of a knowing subject on the space. The first one has to do with the perceptual subject, and the second one with the use of the particle «I» as a pronoun. According to Wittgenstein, I will show that the grammar of «I» does not imply a reference and that, consequently, «I» should be detached from any relationship to the personal identity. «I» should rather be regarded as an expression of somebody's actions.

El tratamiento que Wittgenstein hace del «yo» en el *Tractatus* y en las *Bemerkungen* es diferente al que realizará tiempo después en el *Blue Book*. En el *Tractatus* y las *Bemerkungen*, Wittgenstein analiza el yo a propósito del problema del campo visual y la percepción; más tarde, en el *Blue Book*, pasará a analizar los usos gramaticales del pronombre de primera persona. En este trabajo trataré de mostrar que el sujeto de la percepción y el sujeto gramatical están más relacionados de lo que ordinariamente se piensa. Esto se hará, primero, advirtiendo de la inconsistencia de la concepción «fiscista» del yo, que nos lleva a pensar que hay un sujeto físico o geométrico de la percepción en el lugar del perceptor. Después pasaré a tratar la relación del «yo» gramatical con el individuo que la expresa, para mostrar, como han pensado Anscombe y otros, que la partícula «yo» no es una expresión referencial de algún tipo. Finalmente, una vez visto que el «yo» y la identidad personal son problemas separados, se mantendrá en cambio que el yo puede ser la expresión de ciertos estados. Trataré de defender que el yo, más que la expresión de un sujeto, es la expresión de una *actividad* de carácter racional.

1. Los modos fiscistas de hablar del yo

En este primer punto, no es mi intención tratar de abordar el *fiscismo* como problema filosófico, sino simplemente, aclarar lo que Wittgenstein entiende por tal en las *Philosophische Bemerkungen* y extraer algunas consecuencias. Básicamente, Wittgenstein considera fiscista aquella posición que coloca al sujeto de conocimiento como parte

del mundo que conoce. El fisicismo tiene una versión epistémica y otra lingüística. En la primera, el fisicismo concibe que el sujeto se conoce a sí mismo como parte de la realidad representada. En él, se piensa que las representaciones cognoscitivas no muestran sólo un estado de cosas, sino que representan también al sujeto de conocer *in actu*, y por tanto, reflejan al sujeto como parte del estado de cosas que conoce. Esto sucede a cualquier nivel de conocimiento. En su versión lingüística, el fisicismo entiende que el sujeto de la proposición —el «yo»— es una partícula referida intencionalmente a un individuo que se ubica en el espacio. Todo hablante que usa el pronombre «yo» sabe que ese individuo es él. Todo uso del «yo» se refiere así a un sujeto, hasta el punto de que *lo que se dice* en una proposición y *quién lo dice* forman parte de una misma pintura lógica. La formación de esa *pintura lógica*, usando la jerga del *Tractatus*, la creencia de que *p* («pienso que lloverá»), deberá contener al sujeto A que la expresa, de tal modo que A es parte de la semántica de *p*.

Parece que Wittgenstein asocia el fisicismo epistémico a un modo de ver el mundo influido por categorías mentales de la física y la geometría. En las *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein escribió que nuestra forma de hablar habitual responde a un contexto en el que priman las categorías físicas o, en otro sentido, geométricas. Ciertamente, cuando se estudian conceptos o figuras geométricas en un espacio, las coordenadas de espacio, en el caso de las figuras geométricas, y de espacio y tiempo, en el caso de los cuerpos físicos, tienen una función prioritaria en la comprensión de cualquier problema. Sin los conceptos de espacio y tiempo no se podría afrontar el cálculo de las coordenadas de un cuerpo físico, del mismo modo que es imposible calcular el volumen de una figura determinada sin contar con ciertas proporciones espaciales.

La inserción del espacio y el tiempo en muchas de nuestras representaciones es inevitable. Según Wittgenstein, una proposición tan sencilla como «tomo *x* como verdadero» tiene una indudable influencia de lo que él entiende como categorías físicas de pensamiento, o de los modos en que discurre la física. No quiere decir exactamente que las proposiciones versen necesariamente sobre fenómenos espaciales o temporales, cuanto que nuestros modos de entender los hechos no pueden evitar un encuadramiento espacial y temporal. Nuestro modo habitual de discurrir está impregnado de estas categorías, y al parecer, eso favorece nuestro modo de pensar fisicista. La proposición aludida contiene ecos de la conocida *paradoja* de G. E. Moore¹. Para Moore, decir «creo que *x* pero no *x*», o «creo que llueve pero no llueve» no tiene ningún sentido. De donde se sigue que «creer que *x*» es creer que *x* es el caso o que *x* es verdad. No hay otro modo de creer o pensar que algo es verdadero. Para Moore, ningún hablante puede «creer que *x*» y que *x* no es verdad. A esto hace notar Wittgenstein que el lenguaje no permite la existencia de un verbo similar a «creer falsamente» o «creer en falso», ya que en realidad nada es «falsamente creíble»². Si algo se piensa, lo que se piensa se toma como verdadero y se descarta la opción contraria.

¹ Vid. Heal, J., «Moore's Paradox: A Wittgenstenian Approach», en *Mind* 103 (1994) 5-24.

² Si existiese, contempla Wittgenstein, no tendría ningún sentido en una proposición de presente (cf. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, en «Schriften», vol. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1960, p. 500).

En las *Bemerkungen*, tomar x por verdadero presupone internamente la posibilidad misma de verificación³. Según esto, uno debe ser capaz de verificar una proposición antes de admitirla. Pero tomar x por verdadero presupone que x es un dato de experiencia, o bien una evidencia *a priori*. Si alguien arroja una sospecha sobre un dato intrínsecamente verificable, siempre podría replicarse que el dato está respaldado por motivos que me inducen a pensar que x es el caso. La posibilidad de verificación forma parte de nuestro conocimiento de lo que es x . De algún modo, parece que ésa es la forma que x adopta en nuestra mente. Puedo conocer x si la experiencia permite corroborar que x es el caso. Sin embargo, es claro que la verificación de una proposición es un proceso distinto al de su comprensión. No toda comprensión evidencia de inmediato su verificabilidad; a menudo ese proceso nos lleva un tiempo. Uno no está siempre en condiciones de pensar que p y verificarlo *a simultaneo*. Esto implica que, si la verificabilidad está ligada a la comprensión, y la verificabilidad está sujeta a un marco en el cual algo resulta verificable, ésta remite a otras creencias anteriores del sujeto, y más ampliamente, a juicios de carácter más simple a los que podemos llamar los «términos comunes de experiencia». De esa forma, en último término el contenido de x está ligado a los términos comunes de experiencia, que son la base que sostiene a su vez la mayor parte de nuestras creencias.

A pesar de lo anterior, Wittgenstein advierte de que no hay que fiarse de algunos de los términos comunes de experiencia, ya que «los errores filosóficos más graves surgen siempre cuando se quiere emplear nuestro modo de hablar –físicista– para significar lo más común (...) Todos nuestros modos de hablar germinan en un contexto regularmente físicista, y su uso en teoría del conocimiento o fenomenología no es aconsejable⁴».

Si esto es así, es verosímil que muchos términos comunes que se adquieren por experiencia estén internamente viciados, con lo que no sólo se compromete la recta comprensión de lo que se piensa, sino incluso la posibilidad de verificar algo. En una clave físicista, la verificación de lo que uno tiene por cierto se torna difícil, ya que el espacio y el tiempo se inmiscuyen *a fortiori* en todo modo de concebir. Los modos espaciales de representar se filtran en el uso común del lenguaje. Wittgenstein observa la influencia del físicismo en frases tan elementales como «yo veo una mancha roja⁵», «yo hago esto y lo otro», en las que el yo-percipiente se nos aparece como un objeto físico rodeado de otros. Por ahora, Wittgenstein no aporta más datos de cómo se gesta el físicismo, pero es claro que este modo de pensar nos afecta particularmente. En los ejemplos citados, hay un denominador común: en ambas proposiciones hay un uso del «yo», y tal vez, a raíz de esto se piense que es este uso el que induce al físicismo. Pero Wittgenstein no ve difícil probar que en muchas oraciones redunda el uso del pronombre. Para probarlo, recomienda el reemplazo de este modo de decir por otros que muestren que en otros contextos se puede prescindir del «yo». Podríamos decir, por ejemplo, que «A ve una mancha roja», «A hace esto y lo otro» de una forma tal que no dé lugar a equívocos sobre la persona que habla. Por ejemplo, podría enunciar la frase entonándola de modo tal que el oyente me reconozca, o podría hacer simultáneamente algún gesto corporal para atraer su atención hacia mí. De ese modo, nada impide que pueda haber

³ Cfr. Wittgenstein, L., *Philosophische Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, § 59.

⁴ Wittgenstein, L., *Philosophische Bemerkungen*, § 57.

⁵ Wittgenstein, L., *Philosophische Bemerkungen*, § 57.

un lenguaje en que el pronombre personal «yo» sea sustituible en ciertos casos por otras expresiones.

Las indicaciones de Wittgenstein sobre la contingencia del uso del «yo» en algunas circunstancias no satisfarán al fisicista. Presumiblemente, el fisicismo no está interesado en hacer desaparecer de nuestras oraciones el pronombre de primera persona. Para empezar, el fisicista alegraría que cuando el «yo» no se dice, se piensa. Diría que hay siempre un «yo» de las proposiciones que tiene su correlato físico en *alguien*. Luego ha de buscarse, por tanto, el lugar adecuado para él. Aceptada esa sugerencia y, puestos a la tarea de buscar un correlato físico, Wittgenstein propone localizar la referencia del «yo» en el cuerpo. Es la creencia de que el «yo» gramatical tiene su sede ahí, en este o en aquel organismo. Tal vez esté oculto para los demás, pero no para mí, que percibo continuamente su presencia a través de mi cuerpo; el yo, de alguna forma, vive en él. «La idea de que el yo real vive en mi cuerpo está conectada con la gramática peculiar de la palabra «yo», y con las malinterpretaciones a que ésta da lugar⁶».

Al parecer, el fisicismo concibe una entidad, un yo, localizado dentro de mí. Uno puede pensar que esta creencia sólo afecta a físicos y geómetras, pero Wittgenstein lo ve como un error extendido entre los hablantes, frente al que nadie está inmune. Aunque no parece un defecto endémico, se adquiere con suma facilidad. A menudo, la posición fisicista tiene que ver con la interpretación de cada hablante sobre el alcance epistémico de sus palabras, o bien, con el sentido que da cada cual a la introducción del pronombre personal «yo». Hay quien ve en el yo mucho más que un sujeto sintáctico. Muchos piensan que «yo» es una partícula con un referente real en *alguien*, sea como sea ese alguien. Tomemos por caso la proposición «hago esto y lo otro». Se supone que el sujeto de la frase es el «yo», en este caso elíptico. Si creemos que esa proposición me tiene por sujeto a mí, entonces, el fisicista dirá que su sujeto no es únicamente gramatical, sino real. El que esto piensa, no sólo piensa en un sujeto sintáctico, sino que percibe con él un individuo que ocupa un espacio. Tenemos así un sujeto gramatical y un hablante ubicado en el espacio; el segundo es un perceptor del primero: percibirá al primero al comprender el sentido de la oración.

Un razonamiento similar se aplica a la experiencia sensible. Wittgenstein alegó que, en determinadas interpretaciones de la percepción sensible, se tiende ver al sujeto perceptor como una parte minúscula de nuestras impresiones, tal y como si éstas lo contuvieran de un modo misterioso. Es como si el sujeto de la percepción fuese el yo, y cada impresión contuviera diminutas réplicas de él a un nivel microfísico. Las réplicas del yo estarían confinadas en datos de sensibilidad, y su cometido sería actuar como sujeto de las mismas. Pero si se admite que los *qualia* contienen internamente diminutos *yoes*, comienza a atisbarse un modelo, a nivel sensible, que servirá también para explicar la proposición. Si esa relación llega a demostrarse, nada impedirá la correspondencia estricta entre el yo físico y el «yo» de nuestras proposiciones, tal como propone el fisicismo, para hallar y fijar su referencia en un cuerpo.

No obstante, primero debe mostrarse cómo se contiene ese yo en cualquiera de mis percepciones, lo cual puede hacerse con ejemplos. Tomemos por caso la visión de un color. Si la experiencia del rojo es la experiencia de un yo que ve un color, entonces, el campo

⁶ Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Harper & Row, New York, 1960, p. 66.

visual debe delatar la presencia de mi sensibilidad en el proceso de percepción: uno debería ver el ojo al percibir. Sin embargo, Wittgenstein adujo algunas dificultades a este cuadro. Para empezar, afirmó que los sentidos no son parte del contenido de lo que se siente. El ojo no parece ser una parte del campo visual, ya que no veo mi ojo cada vez que miro: para mi asombro, veo simplemente lo que tengo delante; se aparecen colores, pero no se aprecia ningún sujeto perceptivo en todo el campo visual. Por un motivo semejante, Wittgenstein indica que cada vez que miro al cielo no señalo lo que veo y, simultáneamente, a mí por el hecho de ser quien señala⁷. Me señalo a mí y señalo lo que veo. Pero si mi vista no forma parte del cielo, ni mi ojo del campo visual, no hay ninguna razón que me induzca a hacer gestos semejantes. En realidad, parece haber razones suficientes por las que los objetos se tienen en pie por sí mismos, sin necesidad de que alguien se dé a conocer como su propietario, su portador o su artífice. En consecuencia, explica Wittgenstein, el sujeto de la percepción —el ojo— no es percibido por la sensibilidad⁸.

Nadie se percibe a sí mismo al percibir, en contraposición a la doctrina fisicista. Está pendiente de demostrar, además, que la relación entre el sujeto de la percepción y el «yo» de la proposición sea como ésta postula. Con respecto al carácter de la proposición, Wittgenstein ya observó en el *Tractatus* que los sujetos no comparecen en ella. Si tomamos a A por un individuo —señaló— la proposición «A dice p» debería tener la forma lógica «p' dice p», cuando p es la realidad representada y p' la proposición misma. La relación entre un sujeto y un mundo no debe reflejarse, por paradójico que parezca, en una proposición; lo que hay que advertir es la relación de proposición y mundo. De ahí que la referencia a un sujeto, y mucho menos a un yo situado en lugar de A, no esté justificada al margen de las reglas de la sintaxis, pues el «yo» no añade nada significativo a la proposición. De esa forma, juzgar no es poner en relación un sujeto con un objeto, sino un objeto con un hecho⁹. El modo fisicista de discurrir nos induce a creer lo primero, afirmando que las proposiciones se relacionan con sujetos y no con objetos del mundo. La otra forma de pensar induce a pensar que los sujetos guardan una relación de igualdad o simetría con los objetos, y que esa igualdad representa un equilibrio sutil. Si cuando pensamos en lo que nos rodea, nos sentimos parte integrante del espacio que ocupamos, y pensamos que nuestra presencia física le es inexcusable, hacemos al sujeto el determinante de nuestra relación con el espacio. Con arreglo a esa idea, llegamos a creer que sin nosotros el espacio no sería el que es¹⁰.

Del mismo modo que, quien se introduce en el método wittgensteniano descubre que no hay un método de introspección psicológica, el examen de las proposiciones en las que «yo» es sujeto no parece revelar un yo físico oculto en los enunciados de experiencia; todo indica más bien lo contrario. Nuestro deseo innato de obtener una instantánea del yo en los usos lingüísticos de primera persona, parece una empresa conducida al fracaso. El primer paso de la argumentación wittgensteniana consiste en apreciar que la teoría proposicional del *Tractatus* sugiere que el «yo» no se halla en las proposiciones como el sello en la cera. El segundo, que se mostrará ahora, consiste en hacer ver que la referencia

⁷ Cfr. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, p. 67.

⁸ Cfr. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, en «Schriften», vol. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1960, n. 5.6331.

⁹ Cfr. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, n. 5.542.

¹⁰ Wittgenstein sugiere que, bajo esa perspectiva, tiene sentido preguntarse, como es propio del filósofo, si esta caja deja de existir cuando no la miro (cfr. *Philosophische Bemerkungen*, § 57).

del «yo» no es la identidad personal, o ese *alguien* con cuerpo del que se hablaba. Los *yoes* sintácticos no son como flechas que apuntan hacia mí como sujeto. Esto parece claro en la sensibilidad, donde el yo físico que Wittgenstein compara en el *Tractatus* con el «ojo geométrico» no es sensiblemente percibido, y por tanto, no es una representación de mi sensibilidad. Pero parece difícil que si la sensibilidad no enseña *sujetos*, los enseñe entonces la proposición, donde la posición física de un yo está mucho menos clara, y lo único que se divisa es un sujeto gramatical, sintáctico.

Alguien podría objetar que la prueba de que cada «yo» sintáctico remite a cada uno es que nadie percibe las cosas tal como él mismo las percibe. Desde este punto de vista, lo que garantizaría la referencia del «yo» de la proposición *p* a cada sujeto *A*, sería el ser precisamente de *A*, no de *B* ó *C*. Sin embargo, es justamente esa particular *pertenencia* a la que se alude la que Wittgenstein está atacando. En el *Tractatus*, si *A* dice que *p*, no se sigue que *p* sea una propiedad de *A*, ni de la mente de *A*, sino que *p* es simplemente una creencia, no importa quién sea su poseedor. Quizá se podría concebir alguien que vea característico de sí el percibir los colores como los percibe, mostrándose convencido de que nadie ve el rojo tal como él lo ve. Pero veo más difícil decir lo mismo de la *comprensión*, es decir, la idea de que nadie comprende igual que yo que $2 + 2 = 4$. De hecho, no puedo descartar que el modo en que comprendo que $2 + 2 = 4$ no difiera en ningún sentido del modo como los demás lo comprenden. Si quien está a mi derecha dice comprenderlo del mismo modo que yo, quizá yo tenga razones para dudar de su veracidad, pero desde luego, no las tengo para advertirle de la imposibilidad lógica de lo que dice.

2. La gramática peculiar del «yo»

Lo anterior nos lleva a concluir que no es característico del yo el pensar objetos en un sentido privilegiado, al que nadie tiene acceso sino uno mismo. El primer Wittgenstein concuerda aquí con el segundo al sentar las bases de la veracidad y la comprensión en una clave pública, no restringida ni reservada a la supuesta privacidad de lo mental.

Conviene presentar ahora el segundo sentido del fisicismo: el fisicismo lingüístico. Está relacionado con el uso pronombre personal «yo» en nuestras oraciones, y se deriva de la práctica del lenguaje. Wittgenstein habla de la «gramática natural» del «yo», de la cual se sugiere que no ayuda especialmente a deshacer el nudo del fisicismo epistémico, esto es, a advertir la prioridad de la comprensión frente al sujeto que comprende. Al hablar de la «gramática natural» del «yo», Wittgenstein alude a nuestro modo natural de comprenderlo en clave fisicista, según el cual solemos referir la partícula «yo» a un individuo con un cuerpo, que ocupa un lugar en un espacio. Esta concepción se ampara en la práctica común del lenguaje. El hablante acepta de ordinario que el uso que hace del «yo» denota una cierta persona; que esa persona, lejos de ser etérea, no es ajena a un cuerpo, que ese cuerpo es el suyo, y que por tanto, él no es nada desemejante a su «yo».

El criticismo de Wittgenstein sobre el concepto de yo físico, sin embargo, no tiene nada que ver con esto, que también él suscribiría. Está relacionado más bien con una concepción desvinculada realmente de sí, es decir, con un yo de índole cartesiana fruto

del fisicismo lingüístico¹¹. Recordemos que para Descartes, la *res cogitans* y la *res extensa* son *res*, o sea, sustancia. El fisicista, guiado por la gramática natural del «yo» tiende a entenderse a sí mismo como una sustancia de un cierto tipo. «Yo» es así sinónimo de «sustancia», de *res*, ya sea inmaterial —en sentido cartesiano— o corporal —en sentido fisicista—. La crítica de Wittgenstein, con razones que en ocasiones parecen atentar contra el sentido común, trata de desembarazar al «yo» del género de sustancias en los que pensó Descartes, que promueven una concepción espacial del «yo». Su intento, no obstante, nos sume en cierta perplejidad.

Lo curioso es que, a pesar de sus críticas, Wittgenstein no renuncia al «yo». A pesar de que la gramática del «yo» parece resultar engañosa, y a menudo nos hace errar, Wittgenstein acepta que su uso en el lenguaje no es trivial. Para él, de todos los lenguajes que tienen como centro al hombre, aquel que me concierne a mí ocupa un lugar privilegiado¹². Se podría decir que el «yo» es tan inseparable del lenguaje como la propia identidad de nuestro ser, aunque ahora sea precisamente la relación entre «yo» e identidad la que esté en tela de juicio. Nada parece ser tan confuso como esa relación, y sin embargo, Wittgenstein no renuncia a esclarecer la tendencia natural a conectar el «yo» con la identidad ontológica que sugiere dicha partícula. Ciertamente, el fisicismo intuye que hay una relación entre «yo» e identidad que no se logra resolver. El «yo» que habla y el yo que soy, se asume, no son cosas distintas. Hay un problema de relación entre una forma y otra, y parece dudoso que el «curso natural» de la gramática, por usar el modo de decir de Wittgenstein, nos lleve a resolverlo. Éste es el caso típico de un problema sin solución aparente. Ahora, más que nunca, conviene enseñar a la mosca a desandar el camino andado para salir de la botella, buscando replantear nuevamente los términos de la cuestión.

Las complicaciones en que ese propósito nos sumerge hace que muchos wittgenstenianos hayan advertido de su peligro. Kenny considera al «yo» como un elemento de sinsentido filosófico¹³ frente al que hay que saber precaverse. Y es que la separación entre el «yo» y nuestra identidad es patente, examinados todos los argumentos. Wittgenstein explica que el pronombre de primera persona no constituye un criterio de identidad, como varios indicios atestiguan. Entre ellos, p. ej., el que aprender una lengua y articular las primeras palabras no consista en aprender a «manejarme» con *mi «yo»* como alguien distinto de mí, sino antes que nada, aprender una serie de reglas. No he de enseñarme a mí mismo a hablar, sino simplemente, aprender a *hacerlo*. El lenguaje es una actividad, un ejercicio, una práctica. *A priori*, lo más significativo de una actividad es saber en qué consiste. La pregunta de a quién pertenece es secundaria, además de que puede que su respuesta sea equívoca. Responder que la actividad *me* pertenece o está asociada a mí conduce a pensar que hay alguien que, sin quererlo, dice las cosas por mí, piensa por mí, y, como sucede en Descartes, descubre su propia existencia —el *cogito*— cada vez que se conoce o reflexiona. Descartes pone el acento en la pertenencia de dicha actividad en detrimento de su contenido.

¹¹ «Wittgenstein parece mantener que si en su uso como sujeto, «yo» tuviera referente, ese referente no podría ser otro que el ego cartesiano, puesto que no puede ser ni el cuerpo ni la persona» (Arregui, J. V., «Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein», *Anuario Filosófico*, 18/1 (1985) p. 123).

¹² Cfr. Wittgenstein, L., *Philosophische Bemerkungen*, § 58.

¹³ Cfr. Kenny, A., *The Self*, Marquette University Press, Marquette, 1988, p. 4.

El riesgo que supone para el filósofo la determinación del poseedor de una actividad explica el escaso interés de Wittgenstein por dar una visión positiva de la identidad humana en términos lógicos o antropológicos¹⁴. Si, en línea con el fisicismo, el «yo» es lo que ha de revelar mi identidad en términos cartesianos de sustancia, con esos supuestos se prefiere, desde luego, que no lo haga. La discusión que está en la base de este problema, y que ocupó durante algunos años a los discípulos de Wittgenstein, es saber con precisión qué hay detrás de los usos lingüísticos de primera persona. En realidad, se buscaba saber si el lenguaje permitiría esbozar alguna noción de la identidad de la persona a través del estudio del pronombre personal. Estaba en juego si el pronombre de primera persona podría representar una expresión referencial, algo similar a un nombre que designa un objeto. Si esa referencia existe, debería apuntar a un individuo concreto y particular, y si el lenguaje logra designar un individuo, la partícula «yo» tendrá un referente. De ese modo, cualquiera podría preguntarse por cuál objeto o cosa está exactamente ese «yo»; en el caso de Wittgenstein, si está por «L.W.», por su cuerpo, o por una supuesta identidad inmaterial.

Anscombe se preguntó en *The First Person* si «la palabra que uno usa para designarse a sí mismo muestra que «yo» es una expresión referencial»¹⁵ respecto de la persona que cada uno cree ser. Para esto, cabe inquirir si «yo» es un término singular que está por una persona o cosa, o es más bien un pronombre—«éste», «aquél», etc.—que usamos para significar su ausencia. Podría considerarse al «yo» como un pronombre que sustituye a un objeto, aunque de un modo distinto a como lo hacen otros términos singulares tales como casa, árbol y lápiz, ya que sólo lo usamos para designar hablantes. En ese sentido, el pronombre «yo» como «el término que cada cual usa para sí mismo» parece no ser un criterio de identidad en el sentido en que lo son los otros términos.

La partícula «yo» es un pronombre; está por los nombres que sean, y los nombres a los que sustituye son propios: Ludwig, L.W., Bertrand, etc. Ahora bien, ¿identifica este pronombre realmente a alguien? Para responder a esta pregunta, lo lógico es analizar las proposiciones de identidad en que este pronombre aparece. Al hacerlo, se descubrirá que lo que parece una proposición de identidad, según Anscombe, no siempre lo es. Sin ir más lejos—mantiene—la oración «yo soy esta cosa de aquí»¹⁶ es una proposición verdadera, pero no una proposición de identidad. Decir de cada cual que somos la cosa que podemos señalar no nos identifica en sentido lógico; es decir, no ofrece a los demás un criterio unívoco de identidad de mi propia naturaleza, al menos por tres razones.

Primero, un criterio de identidad requiere el establecimiento de unas condiciones que fijen la identidad sobre un objeto. Si yo no sé cómo se fijan estas condiciones, porque la identificación del objeto es parte del sentido de la proposición, la validez de este criterio

¹⁴ Sin embargo, esto mismo da pie a nuevos intereses antropológicos: ««yo» en su uso asimétrico no es referencial. No hay por tanto tal cosa como el yo. Pero aunque eso sea así, hay un uso de «yo» en el que aparece una fisura entre «yo» y la persona que lo usa. Tal no referencialidad del «yo» y tal fisura entre «yo» y persona parecen tener una extraordinaria importancia antropológica» (Arregui, J. V., p. 126). Además, frente a la tesis de que Wittgenstein no mantiene una noción de identidad, *vid.* Broyles, J. E., «Wittgenstein on Personal Identity: Some Second Thoughts», *Philosophical Investigations*, 9/1 (1985) 56-65.

¹⁵ Anscombe, G. E. M., *The First Person*, en Rosenthal, D. (ed.), «The Nature of Mind», Oxford University Press, New York/Oxford, 1991, p. 72.

¹⁶ Anscombe, G. E. M., p. 78.

es dudosa. Si se dice: «el contexto de cada proposición aclara a qué nos referimos al usar el pronombre personal», se confiere a la proposición la capacidad de determinar el criterio, lo cual es tanto como dejarlo en manos del hablante. Sin embargo, cada hablante puede entenderlo de modo distinto. Segundo, la proposición de identidad parece válida en un amplio elenco de casos. Para los más comunes, un lógico diría que el «yo» se refiere a un sujeto A, a quien la proposición es atribuible. Y garantiza la referencia del pronombre a A argumentando que «yo» debe funcionar aquí como un nombre propio, o como un signo de algo que está por alguien, lo que significa, pues, que siempre podría reemplazarse por un nombre. De modo que «todo el que escucha o lee una declaración con [la partícula] «yo» como sujeto necesita saber de quién es declaración para saber de quién es verdad lo declarado»¹⁷. Por supuesto, si la declaración no es suficientemente explícita, esto puede hacerse también por medio de símbolos, no necesariamente verbales. Pero ¿qué conseguiríamos con ello? Tarde o temprano, razona Anscombe, habría que volver de la sintaxis a la referencia y eso es algo que de momento, los símbolos no hacen. Luego sigue sin determinarse el criterio de identidad del uso del «yo» en la oración. Además, Anscombe observa que, de seguir este argumento, de cada frase podría seguirse lo mismo; y así, en frases como «it is raining», alguien debería buscar la referencia de la partícula «it» para saber de qué cosa se está diciendo¹⁸. Tercero. En realidad, la proposición «yo soy esta cosa de aquí» no significa que «yo» soy la cosa por mí señalada y aquí representada, sino que, como señala Anscombe, significa más bien esto otro: la persona que tiene delante, esta persona de aquí, es la persona de cuya acción esta idea de acción es una idea, de cuyos movimientos estas ideas de movimientos son idea, de cuya postura esta idea de postura es idea¹⁹. «Cuando digo que soy la persona que se dirige a usted, no me presento como *quien ocupa el lugar* del hablante que le interpela. Más bien, trato de decir que soy aquel de quien la acción de hablar es acción, pero no digo nada más. Si he de presentarme ante mi interlocutor en algún sentido, diré que soy simplemente «quien habla», el *hablante*, la *actividad* de la que el habla es indicio.

«Si mi tesis es cierta», dice Anscombe, una consecuencia clara es que «'soy E. A.' no es una proposición de identidad»²⁰. Ciertamente, esta proposición está conectada con las proposiciones de identidad. Pero todo indica que éstas son menos frecuentes de lo que uno piensa. Existen diversos modos de verlo, según Wittgenstein. Si digo «tengo dolor (...) no me refiero a ninguna persona»²¹. Al hacerlo, p. ej., no señalo hacia mí para dar a entender que soy la persona que lo tiene. Si a alguien le duele algo, no hace falta que lo diga. Justamente, en virtud de que no se puede ignorar si algo me duele, la proposición «tengo dolor» tiene sentido. Lo que, en cambio, no tendría sentido sería decir: «tengo un falso dolor aquí». Tampoco vale: «en esta sala hay alguien que tiene un dolor, ¿quién es?» porque «un dolor» que no padece nadie no es realmente ningún dolor. Como se aprecia, la imposibilidad de sustituir al yo por un tercero en estas expresiones explica por qué, quien tiene un dolor no se pregunte estrictamente por la persona que lo tiene; es decir, que su cuestión no sea *quién* lo tiene, sino *lo que* él tiene, lo que padece. Al afirmar

¹⁷ Anscombe, G. E. M., p. 76.

¹⁸ Cfr. Anscombe, G. E. M., p. 76.

¹⁹ Cfr. Anscombe, G. E. M., p. 79.

²⁰ Cfr. Anscombe, G. E. M., p. 78.

²¹ Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, § 404.

que algo me duele no digo que A ó B tienen un dolor, sino «yo», el hablante, pues nadie conoce mejor que mí que en este uso, el pronombre «yo» no está en lugar de N.N., sino por la expresión de algo me está pasando.

La cuestión sería otra si hablásemos de un tercero. «N.N. tiene dolor» y «yo tengo dolor», para Wittgenstein son proposiciones *asimétricas*. Que yo diga «N.N. tiene dolor» hablando de mi dolor de cabeza, nos desconcertaría, pero no si lo dice otro. Si seguimos el consejo de separar el pronombre y el individuo, como propone Anscombe, se aclarará mejor la asimetría entre «yo» y N.N., que lleva, entre otras cosas, a desechar la extraña idea de que un individuo esté como tratando de *dar la localización* de su «yo» en el espacio por medio de su habla.

La correspondencia que algunos atisban entre «yo» y N.N., desvela una tendencia de la gramática similar a la del fisicismo de los objetos. Uno no necesita ponerse al nivel de los objetos al hablar. Por eso, si su concepto de identidad lleva a alguien a asociar al «yo» con un objeto, o con una sustancia cartesiana, a esos efectos convendrá mantener la inidentidad virtual del pronombre «yo». El «yo» puede decirse no idéntico a ningún objeto ni sustancia, ya que carece de referente lógico. Esa *inidentidad* a la que parece obedecer el pronombre hace que la atribución del dolor al hablante sólo tenga sentido para el que escucha, pero no para el que habla, pues éste conoce bien que el dolor que dice padecer es *su* dolor. En todo caso, es el oyente quien debe hacer atribuciones, no yo. Él puede decir: «sé de quién es ese dolor de muelas», y atribuirlo a N.N. En cambio, en primera persona, un dolor no es un dolor de N.N., sino una expresión personal que Wittgenstein equipara a un gemido, una lamentación o una queja. Ya sé de quién son los dolores de quien se duele, lo que no se sabe es si el yo es el único medio que permite expresarlo. En cambio, así como hay casos en que un gesto significa algo parecido a «tengo un dolor aquí», en tercera persona el dolor de N.N. no puede ser una expresión personal.

Hay modos de expresar un dolor en primera persona que sólo un individuo entiende, pero cuando se trata de saber qué le sucede al otro sólo hay un modo de entenderlo, que es, esencia, atribuyéndolo a N.N. Mi única forma de decir que alguien está dolido es *atribuir* estados a individuos, tal como «Russell está enfermo». Esto provoca que nuestro modo de entender un dolor varíe asimétricamente según quién lo padece: o yo, o los demás. Como, comúnmente, mi nombre es el modo en que los demás me conocen, cuando los demás me atribuyen un dolor lo hacen a «N.N.». Por eso, tanto para ellos como para mí «yo» no significa lo mismo que «N.N.», como sugería Anscombe. La desconexión entre uno y otro se deriva de la asimetría en el modo de entender un dolor, y rige aún en el caso de que «yo» y «L.W.» signifiquen lo mismo, porque esta no es una cuestión lógica, sino gramatical; es la comprensión de la gramática de la primera persona la que nos ha traído hasta aquí. Ahora bien, conviene mantener la cautela, ya que esto tampoco significa que «yo» y «L.W.» sean personas diferentes. Por el momento, todo lo que significa para Wittgenstein es que, en algún sentido, esas palabras son diferentes instrumentos de nuestro lenguaje²².

²² Cfr. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, p. 67.

3. El «yo» gramatical y la autoconciencia

Se dice que «yo» y «L.W.» no se deben separar, porque cabe suponer que el uso del pronombre envuelve una peculiar autoconciencia. Uno sabe que habla de sí cuando lo hace, aunque esa sabiduría tenga sus límites y a menudo, ese conocimiento de sí sea más bien implícito. No hay duda de que expresiones como «veo», «siento», «hablo» atestiguan con franqueza que somos nosotros quien lo hacemos en el uso de nuestras facultades²³.

Sin embargo, esto plantea algunos inconvenientes. Por lo pronto, uno podría preguntarse si cuando me expreso así, informo realmente a «alguien» distinto de quienes me rodean cuando digo, p. ej., que «veo». Al hacerlo, ¿hay alguien tratando de comunicarme algo? ¿De qué es conciencia la autoconciencia implícita en los usos de primera persona? ¿Es posible hablar de sí sin saberlo? Ciertamente, parece que sí, y Anscombe lo ilustra con un ejemplo. Pongamos que existe alguien llamado John Auberon Smith, e imaginemos que le sucede algo que podría sucedernos a todos: el hablar de nosotros sin saberlo. Podría decirse entonces que, a menudo, cuando John Auberon Smith hablaba, hablaba de sí mismo sin saber que lo hacía. Su tesis es que este individuo, en pleno uso de sus facultades, podía haber leído algo sobre su vida sin reconocer que lo que leyó hacía referencia a él y era verdad, pero entonces no supo advertirlo²⁴. Junto a esto, no es difícil imaginar ciertas circunstancias en las que J.A.S. podía ignorar mucho más. Supongamos que podía no conocer sus iniciales, ni leerlas, ni escribirlas; incluso podría ignorar su nombre y apellidos. La vida diaria suministra continuos ejemplos de este tipo.

Ahora bien, si lo anterior se presenta como objeción al hecho de que haya una autoconciencia implícita en los usos de primera persona, es una objeción cuyo alcance debe revisarse. A decir verdad, nada obligaba a John Auberon Smith a saber quién era J.A.S., mientras que, si fuera el caso, parecía saber bien sobre sus frecuentes jaquecas. En realidad, John Auberon no sería una excepción al resto de nosotros, ya que nos ocurre lo mismo a todos. Todo lo que un sujeto sabe de sí no es reductible al dato objetivo que manifiestan sus afirmaciones. En esta línea, T. Nagel defendió que la percepción *subjetiva* o de primera persona no es reemplazable con un dato empírico, objetivo: por una observación científica. Su tesis es que la ciencia de la mente no reemplazará la conciencia subjetiva de cada individuo porque una y otra son inconmensurables, y tampoco cree que lo vayan a hacer los futuros descubrimientos de la neurociencia²⁵. Así, parece que lo que uno ve, siente y escucha, no resulta reemplazable simple y llanamente por datos científicos, por objetivos que puedan presentarse.

A tales efectos, las observaciones científicas son como usos de tercera persona. Por eso, parece que la ciencia está en una situación similar a la de John Auberon respecto a todo lo que éste no conocía. Lo que John Auberon no sabía de sí no es todo lo que los demás

²³ Q. Cassam cree incluso que en esa autoconciencia va incluida una cierta percepción del cuerpo (*cf.* *Self and World*, Clarendon Press, Oxford, 1997).

²⁴ *Cfr.* Anscombe, G. E. M., p. 72.

²⁵ No es aventurado decir que en el futuro, la ciencia continuará revelando relaciones causales de nuestro cerebro, y que dentro de éste, descubrirá indicios de los canales por donde *transita* la materia de mis impresiones. Pero aunque esto devenga así, Nagel concluye que nada podrá reemplazar nuestra percepción (*cf.* Nagel, T., *What is to be like a bat*, en Rosenthal, D. (ed.), «The Nature of Mind», Oxford University Press, New York/Oxford, 1991, p. 425).

sabíamos de él, sino lo que, por los motivos que fueran, él no lograba saber. La ciencia, o nosotros, podríamos decírselo, pero aquello –se apreciará– «ya no sería su vida».

Wittgenstein reflejó ambos modos de observar el mundo al hablar de la asimetría entre la primera y la tercera persona. Cuando habló del «yo», a su vez, observó también dos usos: los usos «objetivo» y «subjetivo». Del primer tipo de proposición son ejemplos las proposiciones: «mi brazo está roto», «he crecido seis pulgadas» o «tengo los ojos azules», es decir, hechos empíricos que cualquiera que me conozca está en condiciones de verificar; del segundo, son ejemplo «veo esto y lo otro», «escucho esto y lo otro», «creo que lloverá», etc., que nadie al margen de mí puede verificar y que, tradicionalmente se han tenido por infalibles, en el sentido de que, independientemente de que sea cierto el hecho que describen, son la expresión de un estado. En el primer conjunto de proposiciones, se atrae la atención hacia un objeto; en el segundo, en cambio, se atrae hacia mis impresiones, o si se quiere, hacia mis estados.

Aplicado al caso concreto, el saber sobre J.A.S. es un uso objetivo del yo, mientras que sus dolores de cabeza apuntan a un uso subjetivo. «Sé que me llamo John Auberón», y «me duele la cabeza» expresan estados manifiestamente distintos. La distinción de Anscombe concuerda con las apreciaciones Wittgenstein. Y aunque esta distinción parece aclarar, como consecuencia, que los usos subjetivos del «yo» no están referidos intencionalmente a un cuerpo, algunos han insistido en criticar el hecho de que «yo» es aquí una partícula sin referencia. Afirman que si «yo» no se refiere intencionalmente a mí, se garantiza el solipsismo y la incomunicación del individuo²⁶. De no ser así, dicen, nadie podría hablar de sí como un objeto real, y por tanto, como una pequeña parte del mundo. Sin embargo, la posición de Anscombe está lejos de ser solipsista. Anscombe parte de que hay dos modos de saber de sí, uno objetivo y otro subjetivo, y, mientras algunas cosas se saben de un modo, otras se saben de otro. El solipsismo sería, más bien, el cese de esa distinción.

En un sentido, detrás de esta acusación late la tesis según la cual hay una parte de nuestra identidad que, por así decirlo, está oculta y jamás ha sido *verbalizada*. El hecho de que esta visión parezca solipsista para algunos autores responde a su desconexión física y corporal, y concretamente, a su desconexión con los eventos cerebrales. Justamente, para ellos cada estado psicológico tiene una contrapartida en el cerebro, lo cual hace que todo lo que un sujeto sabe pero no dice sea potencialmente estudiable por la ciencia, que podría sacarlo a relucir. La tesis tiene una relación con el inconsciente freudiano. Freud entendía que con un método adecuado de introspección psicológica, determinados eventos internos podrían llegar a verbalizarse. Una expresión como «tengo dolor de muelas» en clave freudiana debería poder traducirse en una serie eventos de carácter físico e interno. Cuando los psicólogos hablan de la mente, a menudo se refieren a estos eventos así, y describen relaciones causales ellos, y entre lo que un individuo siente y expresa, viendo detrás de todo un mecanismo. Los eventos serían *procesos* ligados al espacio y al tiempo. Y, siempre, en una clave completamente científica, tras el proceso laterían eventos, hechos, que darían lugar a «estados internos».

Partiendo de la distinción anterior, para Freud no habría más que usos «objetivos» del «yo». Según esto, el medio por el que alguien expresa un dolor es el mismo por que descubre cuánto mide. Wittgenstein repuso que a menudo, Freud «hablaba como si

²⁶ De este parecer son al menos, B. Garrett y D. Bakhurst.

hubiese descubierto que dentro de la mente humana hay odios, voliciones, etc. 'inconscientes' y que así, «la diferencia entre un odio 'consciente' e 'inconsciente' es como la que hay entre una silla 'vista' y una 'no vista'»²⁷. Para él, no puede ser verdad que dentro de nosotros sucedan eventos que quedan secretamente almacenados, que están ahí pero no se perciben, que se conocen pero no se sienten. Con arreglo a los usos «subjettivos» del «yo», esto no resulta posible. Si el solipsismo afirma que «tengo dolor de muelas» y «tiene dolor de muelas» están al mismo nivel, y si «dice que tiene algo de lo que los demás carecen, entonces es absurdo y comete el error de colocar ambos enunciados al mismo nivel»²⁸. Por eso, Wittgenstein pensó que las expresiones psicológicas no nombran ni designan entidades u eventos internamente observables. Eso hace que nuestras palabras no sean la traducción lingüística o gramatical de un estado interno de observación. De modo que lo que uno sabe de sí no está oculto y latente como un evento privado, en contra de lo que supone el solipsismo. Ciertamente, no es difícil ver que nuestra mente no es como un almacén, ni que las experiencias de un individuo se almacenan en su mente como los objetos de una habitación se almacenan en un armario.

4. *El yo como expresión de actividad*

Las principales líneas nos han llevado en esta dirección: si el yo no dice nada de nuestra identidad, resulta que la identidad personal está asociada y desconectada al mismo tiempo del yo. Los críticos de Anscombe aseguran que esto no es posible. En otros términos, no ven cómo el uso lingüístico del yo no está referido a la identidad personal, ni siquiera a su peculiar autoconciencia. La ignorancia de John Auberón respecto a cosas que podría saber y no sabe de sí nos recuerda la desconexión entre el yo y la autoconciencia. Finalmente, tampoco una tercera persona –L. W.– podría ser el referente de esa partícula, puesto que todo eso llevaría a hablar de mí ignorando el uso subjettivo del «yo», y a referir lo que *me pasa* como el resultado de una observación índole introspectiva. En esa perspectiva, común a muchos psicólogos, en la que la mente se observa como un conjunto de procesos que dependen de causas, ésta se reduce a un mero mecanismo²⁹. Los mecanismos y procesos se abren a lo que podría observar un espectador imparcial (la tercera persona), o en último término la ciencia.

Después de descartar las falsas interpretaciones de la función del «yo», se abre paso la tesis que el «yo» es una partícula sin referencia. Si retornamos por un instante al inicio de la discusión, donde se hablaba de la posibilidad de verificación de las proposiciones, se verá que la falta de referencia del «yo» de nuestras afirmaciones hace imposible su verificación fuera del contexto íntegro de una frase. Al hacer del yo una partícula sin referente en el sentido en que son referentes los objetos, ya no necesitamos buscar su contrapartida en el mundo ni, por consiguiente, tratar de buscar la validez de su referencia. En alusión al sujeto de pensamiento, Wittgenstein señaló que «el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. ¿Dónde en el mundo puede encontrarse

²⁷ G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, tr. de J. Muguerra, Taurus, Madrid, 1972, p. 356.

²⁸ G. E. Moore, p. 357.

²⁹ Cfr. Wittgenstein, L., *Lectures and conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Barrell, C (ed.), University of California Press, Berkeley, 1990, III § 12.

un sujeto metafísico?³⁰. «Al hablar de «sujetos metafísicos», Wittgenstein no está refiriéndose a lo que los filósofos clásicos entendieron por «esencias». Más bien, la indicación va en la dirección opuesta; quiere decir que la realidad no contiene sujetos de experiencia o *yoes*. Si entendemos por «sujeto» al «yo» de nuestras oraciones, los sujetos no son el objeto de la psicología, sino de la gramática. La tesis de Wittgenstein desde el *Tractatus* a las *Untersuchungen* es que el «yo» no es un objeto susceptible de verificación empírica, y que no es un componente del mundo. Los «sujetos metafísicos» que atribuimos naturalmente al mundo son simplemente ficciones.

No sería difícil imaginar, a la vista de este panorama, la reacción usual del filósofo. Establecidas estas premisas, algunos declararían sin dudar lo la supresión del concepto de yo. En su pretensión de separarse de Descartes, Hume lo hizo así. Prescindió definitivamente del yo; lo llamó un conjunto («bundle») de impresiones unidas por alguna ley de asociación que las gobierna. Sería tarea de la mente dejar que las ideas que posee se concatenen y estrechan individualmente sus vínculos. De modo que para Hume, la idea de que hay un yo existente, en cualquier sentido que se pueda imaginar, sería igualmente una ficción.

Sin embargo, la posición de Wittgenstein no es ésta. Para él, el yo tiene una expresión lingüística, y el lenguaje es la llave que ayuda a revelarlo. De modo que, si el «yo» es la expresión de un sujeto, aún hay aquí mucho que explicar acerca de la identidad humana. Especialmente, si se pretende dar cuenta de ella de modo positivo. Wittgenstein no ha querido hacerlo hasta ahora. Pero gracias a ello, su tesis ha puesto tierra de por medio con ciertas ideas que desfiguran la visión del «yo», como son el fisicismo y el psicologismo. Sin negar la identidad de un individuo, Wittgenstein nos ha hecho apartar el «yo» de lugares que no le correspondían, y nos ha puesto así en buen camino.

La tesis que trataré de defender ahora es que, si según Wittgenstein el significado de una oración viene determinado por su uso, lo que podríamos llamar el *uso humano* es básicamente el sentido principal del «yo». El «yo» es la expresión de una actividad de sentido humano. Por tanto, en lugar de comenzar por el *sentido* gramatical del pronombre, quizá deberíamos reflexionar sobre qué es una *actividad*, o bien, qué es lo que uno expresa fundamentalmente al hablar. Esto desplaza la discusión del «yo» al estudio de la identidad del individuo. Para perfilar este concepto, el propio Wittgenstein nos dio una primera pista al señalar, a la vista del nudo en que «yo» y «L. W.» parecían formar, que hay que reparar nuevamente en la naturaleza del lenguaje. «Piensa en las palabras como instrumentos caracterizados por su uso³¹«. En efecto, como mostró a lo largo de las *Untersuchungen*, el lenguaje podría compararse a una caja de herramientas en la que cada elemento tiene una función determinada: unas ordenan imperativamente, otras preguntan, otras informan... No todas las palabras desempeñan la misma función, ni se dicen de la misma manera. Cada palabra tiene su función específica. Pues bien, algo semejante sucede con la partícula «yo». Tal vez, debería repararse de nuevo en todo lo que implica que el significado de cada palabra es *su uso*³². El uso de una proposición es, justamente, el origen de los juegos de lenguaje, y en cierta forma, en comienzo del habla.

³⁰ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, nn. 5632-6533.

³¹ Cfr. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, p. 67.

³² Cfr. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, § 43.

El «yo» tiene un *uso* muy productivo en el lenguaje ordinario, como decimos, diferente en cada aserción lingüística. «Yo trabajo de oficinista» parece atraer la atención hacia mí de un modo distinto a como lo hace «yo nunca lo habría hecho así». Una y otra oración expresan distintos estados de mente; en el primero, el uso del «yo» es informativo; el segundo expresa un reproche. Sería ingenuo pensar que la partícula tiene una función homogénea y hermética, independiente del contexto de cada oración y de otras intenciones del hablante. Una de las funciones del pronombre es atraer la atención del interlocutor, pero el «yo» no significa lo mismo en un caso y en otro. En la oración, lo significativo no es el hecho de que sea uno mismo quien la exprese, sino más bien lo que ésta *dice*. La atracción del pronombre no puede desligarse del sentido de cada oración, pues los estados del «yo» influyen de modo distinto cuando en un caso, se informa, y en otro, se recrimina. El pronombre forma así un entramado con la oración encaminado a dar expresión a los estados cognoscitivos, afectivos y volitivos del individuo.

El «yo» sin más no determina la oración. Más bien, es el sentido de toda la oración lo que resulta un indicio de su uso. Una de las aportaciones del segundo Wittgenstein es ésta. El sentido de una oración escapa al análisis atómico de cada una de sus palabras. El sentido se deriva mucho más de la intención del hablante que del análisis separado de cada uno de los términos. No hay inconveniente en llamar al *sentido* que cada hablante da sus palabras, su «uso». Pues bien, si prescindimos por un momento de la relación del pronombre «yo» con la identidad y nos centramos en su uso, advertiremos que la identidad de los agentes racionales no se asegura por medio de la concordancia de sus palabras con los hechos, sino por sus *actividades*. Nuestras actividades, disposiciones y tareas son rasgos de nuestra identidad. Por eso, más que por el lenguaje, la identidad personal se define por el curso de nuestras actividades mentales, libres y racionales. Ellas son el cauce por el que opera la gramática y éstas se hacen comprensibles a los demás.

Que nuestras actividades expresan estados no implica que la identidad de un individuo sea igual a la suma particular de sus estados. Ocorre más bien al revés, que ellos son la descripción de nuestra identidad. No son nuestros estados lo que nos hace distintos, sino nuestra identidad. Lo que hizo a Moore distinto de Russell no fueron el conjunto de sus propósitos, o sea, las ideas que le llevaron a escribir los *Principia Ethica*. El lenguaje ordinario permite decir que dos individuos tienen «la misma» idea, para expresar que hay ideas comunes a muchos (p. ej., el triángulo). A diferencia de las ideas, lo distinto a muchos es su identidad. Qué es esa identidad, es ya otra cuestión. Pero sabemos que no se cifra en señalar un objeto (p. ej., un cuerpo). Wittgenstein nos recuerda que, en «yo tengo un dolor», el «yo» no es reemplazable por un cuerpo³³. Si lo es —si lo fuera— colocaríamos «yo» y «él» al mismo nivel semántico³⁴. Por eso, aunque no se sepa cuál es la relación entre expresiones e identidad personal, se reafirma la tesis de que la identidad y el «yo» no están vinculados como por un cordón lógico. De haber un vínculo, debería ser primitivo, anterior al lenguaje mismo, ya que el lenguaje es la expresión unos estados.

El «yo» exhibe actividades intelectuales ricas en propósitos y significados. El *uso* que hacemos de él es una expresión de identidad. Ciertamente, no parece la única. La gramática lingüística es sólo una entre otras muchas gramáticas del «yo», las cuales son tan variadas como sus actividades. Ahora bien, Wittgenstein se opondría sin reservas a una concepción

³³ Cfr. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, p. 74.

³⁴ Cfr. G. E. Moore, p. 355.

anónima del «yo». Si hay un «yo», éste ha de ser el *mío*, es «mi-yo». El yo en general, planteado como una sustancia es una ficción cartesiana que coloca al mismo nivel «yo» y «él». En cambio, el yo de cada uno es enormemente rico, y no *me* pertenece como la casa pertenece a su dueño. Los *yoes* no pertenecen siquiera a sus sujetos, porque los objetos de un sujeto no son *propiedades*. Justamente, la tesis del *Tractatus* sobre el sujeto es ésta, que el sujeto no pertenece al mundo, sino que es el límite del mundo, lo cual, entraña que no es una propiedad física. Wittgenstein no alinea el sujeto junto al resto de las «esencias» clásicas que se pueden encontrar en el universo. Sin duda, esto le asocia indirectamente a otros autores de tradición realista como Aristóteles, quienes no consideraron la razón como una «entidad» mental.

Aristóteles hace esto al describir la razón como potencia. Al hablar así, Aristóteles tiene en mente aquello de lo que la mente es capaz, es decir, de otras muchas actividades entre las cuales está el pensar. Éste ser en potencia la hace diferente al resto de las entidades, y sobre todo, la hace inidentificable con un cuerpo por definición. Puede que las mentes se den en un cuerpo, pero no hay nada en ellas que los asocie por necesidad a éstos. Aristóteles vislumbró la mente como «un género distinto de alma»³⁵. Esa distinción comienza por las potencias y se extiende también a sus actos, a sus efectos. Wittgenstein lo intuyó también así al tratar de describir la naturaleza del dolor orgánico. Para él, una sensación de dolor no es algo, pero tampoco nada³⁶. Nos previene frente al peligro de creerla algo, pero tampoco lo niega. Y lo que vale para el dolor, en sentido aristotélico vale también para la vida, pues el dolor es un acto de vida. Así, lo que queda por parte del interlocutor es tratar de intuir su naturaleza, evitando caer en el error de suponer que lo que uno siente, en realidad está reglado por eventos físicos ocurrentes en un cerebro. La gramática de la sensación, como la gramática de la vida en Aristóteles, está a un nivel distinto. Éste es el motivo por el que la gramática del «yo» de nuestras proposiciones aflora sólo en el contexto de una forma diferente de pensar, quizá anterior al lenguaje, o tal vez, más allá de él.

* * *

Miguel García-Valdecasas
Departamento de Filosofía. Edificio de Bibliotecas
Universidad de Navarra. 31080 Pamplona
garciaval@unav.es

³⁵ *De Anima*, 413b 26.

³⁶ *Cf.* Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, § 304.