

# *La noción de “uso” en el Tractatus de Wittgenstein*

*(The Notion of “Use” in Wittgenstein’s Tractatus)*

Jorge RUIZ ABÁNADES

Recibido: 16 de junio de 2008

Aceptado: 16 de diciembre de 2009

## **Resumen**

Este artículo pretende acercar las filosofías del primer y del segundo Wittgenstein, centrándose en el concepto de “uso”. Si tal concepto es reconocido como el centro de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, en este artículo se pretende mostrar que tal concepto estaba ya implicado en el *Tractatus Logico-Philosophicus* del primer Wittgenstein, siendo el último responsable del *sentido* de las proposiciones. Como conclusión general de este artículo, obtenemos que el punto de vista o el método seguido por el segundo Wittgenstein, no supone un *giro sustancial* respecto a la filosofía del *Tractatus*, por la razón de que en éste ya se había dado tal *giro* (sin que fuera advertido por los intérpretes positivistas).

*Palabras clave:* uso, juegos de lenguaje, lógica, semántica.

## **Abstract**

This article intends to bring the philosophies of the first and second Wittgenstein closer together, concentrating on the concept of “use”. If this concept is considered the centre of philosophy of second Wittgenstein, this article shows it as already implicit in his *Tractatus Logico-Philosophicus*, as the last responsible element in the *sense* of the propositions. As a general conclusion to the article, we learn that the point of view or the method used by the second Wittgenstein does not represent a *great swerve* from the *Tractatus* philosophy, for this *change* had already happened within it (without the positivist interpreters taking notice).

*Keywords:* use, language games, logic, semantic.

## 1. Planteamiento

A casi nadie le sorprendería hoy si dijera que la teoría sobre el lenguaje que elabora Wittgenstein en su *Tractatus* fue superada por la teoría de los juegos de lenguaje elaborada por el mismo Wittgenstein en la llamada “segunda época” (y que podemos encontrar condensada en su libro *Investigaciones Filosóficas*). A nadie le sorprendería, en efecto, si dijera que la filosofía del segundo Wittgenstein supone, respecto al *Tractatus*, un *giro sustancial* en su modo de pensar el lenguaje y, en general, en su modo de hacer y de pensar la filosofía. Sin embargo, no es eso lo que yo pienso. Tampoco diré que sea totalmente incorrecto hablar de un “cambio” en el pensamiento de Wittgenstein; me bastará con mostrar que “giro sustancial” es una expresión demasiado exagerada para lo que aquí sucede; no porque la filosofía del segundo Wittgenstein no llegue a suponer un giro de importancia, sino porque considero que tal *giro* ya fue dado en el *Tractatus*, oculto tras un mal supuesto positivismo. Quiero decir con esto, entonces, que lo habitual ha sido interpretar el *Tractatus* como base del Positivismo Lógico posterior –defensor del empirismo y apologista de la ciencia– y que el segundo Wittgenstein constituye una *nueva* filosofía que supera dicho positivismo; pero yo quiero mostrar que, en verdad, no había tal positivismo en el *Tractatus*, y que en él ya están *apuntadas* (sin desarrollar) las bases de su posterior filosofía.

Así, con este texto no pretendo quitar valor a las *Investigaciones filosóficas*, sino dar un *nuevo* signo de importancia al *Tractatus*.

El principal apoyo que tiene la interpretación positivista del *Tractatus* y que, a su vez, es el principal apoyo para quienes consideran una clara ruptura entre los dos Wittgenstein, se halla en las diferentes consideraciones wittgensteinianas sobre el concepto de “significado”. Se dice, en efecto, que en el *Tractatus* se explica el significado desde la perspectiva de la lógica y la semántica, tal que sólo entran en consideración los enunciados declarativos o descriptivos de nuestros lenguajes, compuestos fundamentalmente por nombres cuyo significado se entiende como *referencia*, es decir, que el significado de los nombres son objetos localizados en el mundo, y nuestras proposiciones predicen algo de esos objetos; mientras que, en el segundo Wittgenstein, la cuestión del significado penderá exclusivamente de la noción de “uso” o de “juego de lenguaje”, tal que entra en consideración cualquier expresión lingüística (no ya sólo enunciados declarativos, sino también saludos y despedidas, órdenes o peticiones, etc...), quedando la lógica y la semántica –digámoslo así– descentralizadas. Así, la razón por la cual podemos decir que la filosofía del segundo Wittgenstein supone un *avance* respecto al primero, consiste en esta apertura en el campo de sus aplicaciones, constituyendo una teoría sobre el lenguaje capaz de aplicarse a todos los usos del lenguaje y no sólo a los declarativos.

Ahora bien, no es esta razón suficiente para considerar que este *avance* suponga una verdadera *ruptura* o un *giro sustancial* filosóficamente hablando, pues cabe la posibilidad de que, dentro de esta expansión de la aplicación, lo referente a los enunciados declarativos siga siendo, en esencia, lo mismo (respecto a sus implicaciones filosóficas: metafísicas, epistemológicas, etc.). Después de todo, no cabe negar que el uso declarativo del lenguaje es *un uso más, un juego de lenguaje particular* en el que describimos las cosas para que otros digan si nuestras preferencias son verdaderas o falsas (un “juego”, en efecto, al que sabemos jugar todos). Cabe la posibilidad, entonces, de que el *Tractatus* constituya las bases del *juego declarativo* (como quien dice las *reglas de la descripción*), que vendrían expresadas mediante la lógica y la semántica. Y téngase en cuenta, por lo pronto, que el juego de lenguaje consistente en explicar las reglas de la descripción es *otro juego diferente* al de la descripción misma, y así cabe entender que en el *Tractatus* se traten de un modo diferente las proposiciones descriptivas —éstas *dicen* algo— y cualquier otro tipo de proposiciones —que no *dicen* nada, o sea, que pertenecen a otros juegos que no consisten en *decir*, que no pretenden *describir*—. Cabe entender así por qué en el *Tractatus* sólo tienen *sentido* las proposiciones declarativas: porque son las únicas *verificables*, y es ese el rasgo distintivo de este juego. En suma, cabe entender que el *Tractatus* reduzca sus intereses a sólo una parte del lenguaje (la que tiene que ver con descripciones y verificaciones), sin pretender constituir una teoría que hable del lenguaje en general.

En efecto, lo que Wittgenstein pretende en el *Tractatus* es establecer las *condiciones* de la descripción y de la verificabilidad, es decir, las *condiciones* que deben darse para que podamos construir algún tipo de proposiciones tal que podamos decir si son verdaderas o falsas.

La primera condición necesaria para que los usuarios de un lenguaje puedan verificar sus proposiciones, es que haya un marco de *referencia* con el que podamos comparar, pues la verdad y la falsedad en el contexto de las descripciones sólo pueden entenderse como adecuación o no-adecuación. Es por esto que el *Tractatus* comienza hablándonos de “el mundo” (*die Welt*), cuyos *límites* deben coincidir exactamente con los *límites* de *mis* posibilidades expresivas (en el sentido exclusivamente descriptivo), pues no ha de haber *ningún* hecho del mundo que no *pueda* ser descrito por una proposición, pues la *esencia* del mundo, en el *Tractatus*, no es otra que la de ser *descriptible*, porque el mundo es la totalidad de los hechos y éstos son *esencialmente descriptibles, esencialmente figurables* (debido a la *forma lógica* que comparten los hechos y nuestras proposiciones y demás detalles de la *Teoría de la figuración* —que doy en este texto por conocida—). Lo más importante es tener presente que *si y sólo si* hay un marco de referencia —un *mundo*— podremos verificar nuestras proposiciones: lo más importante es tener presente que Wittgenstein propone una *condicional*, en efecto, las *condiciones* de la descripción y la verifica-

bilidad. El verdadero error de la interpretación positivista fue no haber reparado en que se trataba de una *condición*, y en ningún caso de una *afirmación filosófica*. Porque los positivistas consideran, en efecto, que *hay un mundo* –el mundo empírico–, tal que podemos *percibirlo* y *describirlo* mediante *proposiciones observacionales* que Schlick llamó *Konstatierungen*: ‘constataciones’; que deben constituirse como el tribunal último de contrastación entre teorías: las *Konstatierungen* deben ser *anteriores* a toda ciencia posible.<sup>1</sup> Esto nos brindaría una imagen *fundacionista* y *sustancialista* de la verdad –una imagen empirista–, en tanto que nuestras descripciones del mundo empírico se refieren, en efecto, al mundo empírico, siendo éste –por supuesto– el mismo mundo para todos (lo que vendría a ser *el mundo en sí*), de modo que nuestras *verdades empíricas* son universalmente verdaderas, como quien dice realmente verdaderas, sustancialmente verdaderas, referidas a lo realmente dado...; y la ciencia sería ese lenguaje compuesto de términos teóricos que deben poder deducirse lógicamente a partir de nuestras proposiciones observacionales –demostrar esto fue, durante varias décadas después del *Tractatus*, la principal motivación de los positivistas.

Pero advertimos, entonces, que Wittgenstein nos brinda un *condicional* y no una *afirmación filosófica*; ¿qué sucede entonces? Que Wittgenstein *no* nos dice que *hay un mundo* (como quien dice que *existe el mundo en sí*, y que nosotros podemos percibirlo con los sentidos y describirlo completamente con nuestro lenguaje), ni nos dice que nuestras verdades empíricas sean universal o sustancialmente verdaderas, sino, cabalmente, lo contrario: que gracias a que tenemos *un lenguaje*, tenemos *un mundo* del que podemos hablar; que sólo hay mundo donde haya *algún lenguaje*. La verificación de nuestras descripciones *necesita* (por *necesidad lógica*) una referencia –ha de haber algo que haga de argumento para las funciones de verdad–, pero esto, por sí sólo, no implica nada sobre la *universalidad* o la *sustancialidad* o la *existencia real* de dicho marco de referencia, y es éste el *quid* de la cuestión. Podría ser, en efecto, que la referencia de nuestras palabras dependiera de un serie de convenciones y, así, que la verdad de nuestras descripciones fuera *relativa* a nuestro *uso convencional del lenguaje* (y no verdades *absolutas* o *sustanciales* referidas a ninguna realidad *en sí*). Esto –como se habrá reconocido– es lo que sucede en la filosofía del segundo Wittgenstein; lo que ahora pretendo mostrar es que también sucede así en el *Tractatus*.

## 2. La relatividad del mundo respecto al lenguaje

En primer lugar, no resulta difícil reconocer que el mundo o la realidad de la que habla Wittgenstein en el *Tractatus* son *relativos* al lenguaje con el cual lo describi-

<sup>1</sup> Véase: Schlick, M. (1934), pp. 215 y ss.

mos. La muestra más clara de ello la encontramos en una de sus sentencias más célebres:

«[5.6] *Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo.»

«[5.62] [...] Que el mundo es *mi mundo* es algo que se muestra en que los límites *del lenguaje* (del único lenguaje que yo entiendo) significan los límites de mi mundo.»<sup>2</sup>

Wittgenstein no habla de un mundo *en sí* que puede ser completamente descrito por nuestros lenguajes. El mundo del *Tractatus* no es, ciertamente, *el mundo* (como si sólo hubiera *uno* posible) sino que es *cualquier mundo posible*, pues también se trata de *cualquier* lenguaje. Wittgenstein, desde la lógica, habla sólo de *posibilidades*.

Lo que sucede, entonces, según nos dice el *Tractatus*, es que *un lenguaje signi-co particular* (por ejemplo, el *mío*, el castellano), determina *un mundo particular* perfectamente acomodado a las propiedades lógicas y a las posibilidades expresivas

---

<sup>2</sup> En general, para las citas del *Tractatus* citaré la traducción de I. Reguera y J. Muñoz (en ed. Alianza, Madrid, 2002). No obstante, en 5.62 he propuesto mi propia traducción para el paréntesis. En alemán, Wittgenstein escribió: «...(der Sprache die allein ich verstehe)...»; que lícitamente I. Reguera y J. Muñoz traducen: «... (del lenguaje que *sólo yo* entiendo)...» (la cursiva es mía), lo cual parece ofrecer la posibilidad de un lenguaje privado, posibilidad negada rotundamente en la segunda época de Wittgenstein. Mientras tanto, L. M. Valdés Villanueva traduce: «... (del solo lenguaje que yo entiendo)...» (en ed. Tectos, Madrid, 2002), que, como mi traducción, evita caer en la consideración de los lenguajes privados. En mi opinión, leyendo el *Tractatus*, no podemos tener claro qué idea tenía sobre este problema concreto el primer Wittgenstein (pues nunca lo expresa claramente), pero el marco general que impone su teoría me hace pensar más en la intersubjetividad del lenguaje que en su privacidad. Esto lo digo, fundamentalmente, porque al hablar de la “verdad” de una proposición, parece aceptable que ésta pueda ser compartida, y para ello es necesario que otros también entiendan –o puedan entender– el lenguaje en que está enunciada. Pero pienso, en realidad, que la cuestión de los lenguajes privados no se manifiesta en el *Tractatus* como problema. No hay nada en el *Tractatus* que permita pensar en la aceptación de un lenguaje privado (como un lenguaje que sólo yo soy capaz de entender), pero tampoco se argumenta lo contrario. Pienso, en efecto, que Wittgenstein no entra en ese tema, lo cual quiere decir que no resulta esencial para comprender el asunto que trata. Algunos comentaristas han creído justificada la privacidad de *mi* lenguaje en la aparente *defensa* del solipsismo que hay en el *Tractatus*, ya que, si sólo existo yo y mis sensaciones, entonces el lenguaje con que describo el mundo será *mío* y solamente *mío*, pues de hecho no habría nadie más que yo. Pero esto mismo basta para descartar que el solipsismo signifique la *privacidad* del lenguaje, pues en un verdadero solipsismo siquiera tiene cabida la distinción público/privado (además de que, en el *Tractatus*, no hay más defensa del solipsismo que del realismo: toda esta cuestión –como parte de una metafísica inexpressable– debe quedar *fuera* del *Tractatus*). Para aplicar la lógica, basta con que exista un lenguaje que yo soy capaz de usar, pues eso ya *me proporciona* un mundo con el que comparar las figuras de mis proposiciones. Pero éste no es un lenguaje privado ni deja tampoco de serlo; es, simplemente, *un* lenguaje lógico. Opino, pues, que Wittgenstein no está pensando en un lenguaje privado (como un lenguaje que sólo yo puedo entender), sino que habla del lenguaje que de hecho yo soy capaz de entender, y éste configurará *mi* mundo; al margen de que otros entiendan o usen el mismo lenguaje que yo, y tengamos así un mismo mundo sobre el que hablar.

de *ese* lenguaje –nada más cerca, por cierto, del sentido común: *para mí* el mundo es esto que está *delante mío* y que tiene “montañas”, “nubes”, “árboles”, “mesas”, “libros”, etc., etc., etc.; *mi* mundo es aquello que resultaría de compilar todas las proposiciones verdaderas del lenguaje que yo entiendo–. Defender lo contrario, sería defender la existencia de un lenguaje lógico único y universal –ese que los positivistas llamaban “lenguaje empirista”, refiriéndose a aquél con el que recogemos nuestra experiencia sensible, y del cual podemos extraer una ciencia objetiva y universal–; pero, si esto fuera así, entonces no se entendería qué quiere decir Wittgenstein cuando afirma que nuestros lenguajes naturales están perfectamente ordenados desde el punto de vista lógico [*Tractatus*: 5.5563], ni se entendería por qué la lógica trata de *cualquier* lenguaje sígnico:

«[4.5] Ahora parece posible dar la forma más general de la proposición: es decir, dar una descripción de las proposiciones de *cualquier* lenguaje sígnico, de modo que cualquier posible sentido pueda ser expresado mediante un símbolo al que convenga la descripción, y que cualquier símbolo al que convenga la descripción pueda expresar un sentido si los significados de los nombres son escogidos adecuadamente.»<sup>3</sup>

Ciertamente, Wittgenstein habla siempre desde la lógica, es decir, en términos enteramente generales, de modo que puede parecer que está hablando de un único lenguaje perfecto y universal. Russell pensó que así era –y lo dejó escrito en la Introducción que escribió a la primera edición inglesa del *Tractatus*–, pero el propio Wittgenstein manifestó su inconformidad con la idea de Russell. Cuando habla de “la totalidad de las proposiciones elementales” o de “la totalidad de las proposiciones verdaderas” o de “la totalidad de los hechos”..., Wittgenstein no está pensando en ninguna totalidad concreta –no está pensando en ningún conjunto concreto de proposiciones elementales–, sino que está pensando en *todos los posibles* –todas las proposiciones elementales posibles de todos los lenguajes posibles–. Porque la lógica no lo es de un solo lenguaje y, así, tampoco lo es de un solo mundo: la lógica opera como límite de *cualquier* mundo posible (pues *ser posible* consiste en *ser lógico*). Todo ello nos lo dice el *Tractatus* lo más claramente que puede:

«[5.5561] La realidad empírica viene limitada por la totalidad de los objetos. El límite vuelve a mostrarse en la totalidad de las proposiciones elementales...»

«[5.557] La *aplicación* de la lógica decide qué proposiciones elementales hay.

---

<sup>3</sup> Retengamos en la memoria el final de este párrafo, donde se hace referencia a la adecuada selección de los significados de los nombres: aquí ya se muestra que una proposición tendrá un sentido o tendrá otro según qué significado demos a los nombres que en ella aparecen. La cuestión del sentido, pues, queda en manos de aquello que determine la elección de los significados: ¿Qué determina el significado de los nombres? – sobre *eso* reposará la noción de “sentido” y, por tanto, lo que *pueda* ser verdadero o falso.

Lo que pertenece a la aplicación es cosa que la lógica no puede anticipar...»<sup>4</sup>  
 «[5.5571] Si no puedo especificar *a priori* las proposiciones elementales, querer especificarlas tendrá que llevar a un manifiesto absurdo.»

Cuando hablamos del mundo, o sea, cuando describimos algo concretamente, está claro que lo hacemos por medio de *un* determinado lenguaje –por ejemplo, el castellano–; pero, cuando hablamos desde la generalidad de la lógica, no podemos hablar de ningún mundo concreto, pues la lógica no trata tampoco de ningún lenguaje concreto. Desde el punto de vista de un lenguaje –por ejemplo, desde el punto de vista de *mi* lenguaje– el mundo será aquello que sirve como referente de *mis* descripciones: eso que tiene “árboles”, “montañas”, “nubes”...; pero desde el punto de vista de la lógica, el mundo será *cualquiera*, y en este sentido no podremos decir *qué* hay en el mundo (pues para eso se requiere ya de un lenguaje particular).

«[5.61] [...] No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y esto, aquello no.

En efecto, esto supondría, aparentemente, que excluimos ciertas posibilidades; y ello no puede ser el caso, porque, de otro modo, la lógica tendría que rebasar los límites del mundo: si es que, efectivamente, pudiera contemplar tales límites también desde el otro lado.»

Esta doble significación del concepto “mundo” –el mundo concreto brindado por *un* lenguaje y el mundo en general del que habla la lógica– ha podido llevar a muchas confusiones. Lo que sí podemos tener claro, es que la estructura lógica es la misma para *cualquier* mundo y para *cualquier* lenguaje sígnico, pero que no existe –digamos– un lenguaje sígnico prominente, último o esencial a ningún mundo *en sí*. El mundo y la verdad son siempre y sólo *relativos a algún* lenguaje; la verdad sólo es tal en la medida en que nos acogemos a *unos* símbolos convencionales y al *uso estable* de éstos.

«[6.341] La mecánica newtoniana, por ejemplo, lleva la descripción del mundo a una forma unitaria. Imaginemos una superficie blanca con manchas negras irregulares. Diríamos entonces: cualquiera que sea la figura que toma cuerpo así, siempre puedo aproximarme arbitrariamente a su descripción, cubriendo la superficie con una red cuadrículada suficientemente fina y diciendo, acto seguido, de cada cuadro que es blanco o que es negro. Habré llevado de este modo la descripción de la superficie a una forma

---

<sup>4</sup> Aclararé esta proposición, pues puede llevar a la duda. «La *aplicación* de la lógica decide qué proposiciones elementales hay», quiere decir: la lógica sólo funciona si se le dan determinadas proposiciones elementales, pero qué proposiciones elementales le damos a la lógica para que opere con ellas es cosa que no depende de la propia lógica. *Aplicar* la lógica es poner en funcionamiento un lenguaje sígnico, pero no hay un lenguaje sígnico predilecto para la lógica. La lógica ha de ser válida para *cualquier* lenguaje sígnico, para *cualquier* conjunto de proposiciones elementales. Cuando aplicamos la lógica, en ese momento ya tenemos necesariamente *un* conjunto de proposiciones elementales.

unitaria. Esta forma es arbitraria, puesto que con igual éxito hubiera podido utilizar una red con aperturas triangulares o hexagonales. [...] A las diferentes redes les corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo...»

De aquí hay que destacar, primero, la insistencia de Wittgenstein en la *arbitrariedad* de la forma de la red. En ese mismo punto –en la parte que no he transcrito– Wittgenstein comenta que la red triangulada permite una descripción geométrica más sencilla que la cuadriculada y, por ello, unos sistemas pueden proporcionar más precisión o sencillez que otros. Obviamente, en este símil estamos considerando que hay un mundo al margen de nuestro sistema de descripción, un mundo *real y nouménico* al que nuestros diferentes lenguajes se aproximan con mayor o con menor precisión (lo cual podría contrariar la lectura que venimos proponiendo, pues no ha de haber mundo fuera del lenguaje, no ha de haber mundo fuera de la red). Ahora bien, no debemos obviar que es un símil, el cual cojea en un punto fundamental: decimos en el símil que hay una superficie blanca con manchas negras irregulares, como quien dice que hay un mundo que tiene tal forma; pero resulta que ese mundo contemplado en su totalidad no puede ser en ningún caso representado enteramente por ninguna red –pues la red determina partes–, y eso equivale a decir que de ningún modo puede ser pensado:

«[4.063] [...] He aquí el punto en el que cojea el símil: podemos señalar un punto del papel sin saber qué es blanco y qué es negro; pero a una proposición sin sentido no le corresponde nada, puesto que no designa cosa alguna (valor veritativo) cuyas propiedades pudieran llevar por nombre «falso» o «verdadero»...»

En el *Tractatus* sólo pueden ser pensados los estados de cosas, pero en ningún caso la unidad sintética de todos ellos. Es decir, sólo puede ser pensado (y *dicho*) algo como “Esta parcela es blanca” o “Esta parcela es negra”: sólo lo que esté ya figurado por mediación de una red (sea de cuadros, de triángulos o mixta). El mundo entendido como *la totalidad de los hechos* ya cuenta con la aplicación de *una* red que determina la forma lógica de *esos* hechos. Pero al decir que hay un mundo sobre el que aplicamos una red, en realidad no estoy *diciendo* (describiendo) absolutamente nada –esto pertenece a otro juego de lenguaje que la descripción–; estas proposiciones carecen de *sentido* y, de hecho, contradecemos en ellas la propia teoría del *Tractatus*: pues debemos llamar “mundo” a aquello ya analizado en hechos, y eso *nouménico* carente aún de red no cumple esa condición: no es lícito que lo llamemos “mundo”. No puede *pensarse* el mundo como totalidad nouménica (esta ha de ser, cabalmente, la condición de todo nómeno), ni puede *pensarse* la red (la forma lógica de las figuras de nuestro pensamiento). Es la propia *aplicación* de una red lo que determina el mundo que va a ser figurado con ella (y sólo con ella), y, así, a cada red, a cada teoría científica, a cada lenguaje, le corresponde

un mundo diferente e incommensurable. Y no cabe preguntar si unas teorías son más verdaderas que otras o si unos lenguajes son más verdaderos que otros, porque “verdad” y “falsedad” ya necesitan la aplicación de un lenguaje. Lo verdadero y lo falso son siempre *relativos* al lenguaje.

### 3. El uso como base del sentido

Lo que tenemos, entonces, son diferentes sistemas descriptivos que consisten, cada uno de ellos, en una serie de signos que hacen las veces de nombres (o de expresiones nominales con que nos referimos a ciertas cosas), y tenemos unas reglas de formación de enunciados, tal que podemos relacionar los nombres entre sí para hacer figuras (descripciones) de los estados en que se encuentran esas cosas. De este modo se entiende que *un* lenguaje proporciona *una* ontología, es decir, *un* lenguaje determina *cuáles* son las entidades de las que podemos predicar algo con *ese* lenguaje. Cuando preguntamos, *¿qué* hay en el mundo?, decimos: “esas montañas”, “aquellos árboles”, “estas mesas”... Eso que *hay* viene, en efecto, brindado siempre por *algún* lenguaje –el castellano en este caso–: viene brindado por los significados de los nombres (o expresiones nominales) de que se compone *nuestro* lenguaje. Sólo podré verificar las proposiciones de *un* lenguaje (en esto consiste conocer su *sentido*) si soy capaz de determinar a qué entidades se refieren *sus* diferentes símbolos. Así ha llegado el momento de preguntar: *¿en qué* consiste conocer el significado de un nombre (o de una expresión nominal)? *¿Qué* determina la designación?

Sabemos que un nombre determinado se refiere a un objeto también determinado. Lo que preguntamos ahora es *por qué* tal nombre refiere tal objeto. La razón de nuestra búsqueda es que *eso* que buscamos es el fundamento último del sentido de nuestras descripciones y, así, es el fundamento último de lo que *pueda* ser verdadero o falso. El sentido de nuestras proposiciones depende enteramente del significado de nuestros nombres, y ahora: *¿de qué* depende el significado de nuestros nombres? El asunto es que podemos describir hechos del mundo –por ejemplo: “El libro está sobre la mesa”– y que nos resulta fácil determinar si esas descripciones son verdaderas o falsas: si sabemos a qué libro y a qué mesa me refiero, entonces no hay lugar a la duda sobre la verdad o la falsedad de mi proposición. Así, en efecto, si preguntara por qué es verdadera nuestra proposición, debemos decir que lo es a causa de que sus nombres designan lo que designan; y si preguntamos por qué nuestros nombres designan lo que designan, la respuesta nos dará la base sobre la cual se apoya toda posible verificación y todo posible sentido, toda posible descripción y toda posible verdad. Así, nuevamente: *¿qué* determina la designación?

Si dejáramos contestar al segundo Wittgenstein (desde sus *Investigaciones filosóficas*) seguro que nos diría que sólo el *uso* determina la designación. Cuando dos

hablantes están de acuerdo en la verdad de un enunciado es, sin duda, porque ambos son capaces de entender lo mismo y son capaces de hacer las mismas comprobaciones. Si digo: “Este libro está sobre esta mesa”, podremos estar de acuerdo en su verdad o en su falsedad, siempre y cuando ambos empleemos de igual modo las expresiones “este libro”, “esta mesa” y “estar sobre”, y aquello que regula el significado de estas expresiones no puede ser otra cosa que el *uso convencional* que hacemos de ellas: el uso de tales expresiones se localiza dentro de *un* cierto juego de lenguaje, al cual podemos jugar todos los usuarios naturales del castellano. Cuando varias personas estamos completamente de acuerdo en que “Este libro está sobre la mesa” es una proposición verdadera –quizá porque todos estamos viendo el libro y la mesa en esa situación–, no llegamos a tal acuerdo porque su verdad sea lógicamente evidente –esto sólo ocurre con las tautologías–, ni porque sea universalmente evidente –como si tuviéramos la capacidad de acceder a una verdad absoluta referida al mundo *en sí*–; bastaría con que hubiera, cabalmente, un *acuerdo*, es decir, una *convención* sobre el significado de *nuestros* signos, de modo que *si* todos aquí conocemos *estas* convenciones lingüísticas, todos aquí podremos jugar a decir verdades y falsedades. Para el segundo Wittgenstein, sin duda, los nombres designarán objetos sólo en la medida en que exista un uso estable de los signos, dentro de cierto juego de lenguaje. Ante un nombre, ante una forma sensoperceptible arbitraria, sólo sabremos lo que designa si conocemos las convenciones que regulan su uso. Si conocemos y sabemos usar el lenguaje en cuestión, sabremos *inmediatamente* a qué objetos se refieren sus nombres y se hará manifiesto *inmediatamente* el sentido de sus proposiciones, pero será imposible determinar la designación y el sentido si no conocemos el uso peculiar de esos signos.

Pero, ¿qué hay sobre todo esto en el *Tractatus*? ¿De qué depende el significado de los nombres en la teoría del lenguaje del primer Wittgenstein? Leemos:

«[3.32] El signo es lo sensoperceptible en el símbolo.

[3.321] Dos símbolos distintos pueden tener, pues, en común el signo (signo escrito, sonoro, etc.) –designan entonces de modo y manera distintos.

[3.322] Nunca puede ser el rasgo distintivo común de dos objetos el que los designemos con el mismo signo, pero con *modos de designación* distintos en cada caso. Porque el signo es ciertamente arbitrario. Cabría, pues, escoger también dos signos distintos, pero ¿dónde quedaría entonces lo común en la designación?

[3.323] En el lenguaje ordinario sucede con singular frecuencia que la misma palabra designe de modo y manera distintos –esto es, que pertenezca a símbolos distintos–, o que dos palabras que designan de modo y manera distintos sean usados externamente de igual modo en la proposición.

[...]

(En la proposición “Verde es verde” –donde la primera palabra es el apellido de una persona y la última un adjetivo–, estas palabras no tienen tan solo significado distinto, sino que son *símbolos distintos*.)

[3.324] Surgen así fácilmente las confusiones más fundamentales (de las que está llena la filosofía entera).

[3.325] Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática *lógica* –a la sintaxis lógica–.

(La escritura conceptual de Frege y Russell es un lenguaje así, que, no obstante, no excluye aún todos los errores.)

[3.326] Para reconocer el símbolo en el signo hay que atender al uso con sentido.

[3.327] Sólo unido a su uso lógico-sintáctico determina el signo una forma lógica.<sup>5</sup>

[3.328] Si un signo *no se usa*, carece de significado. Este es el sentido del lema de Occam.

(Si todos se comportan como si un signo tuviera significado, entonces tiene también significado.)»

---

<sup>5</sup> Por cierto, creo que la profesora Anscombe podría discrepar en la interpretación que hago de esta proposición. En primer lugar, ella traduce bien el alemán original “Verwendung” por “aplicación” (*application*), que, si bien podemos considerar sinónima de “uso” (*use*), la propia Anscombe hace valer que: «por “aplicación” no quería [Wittgenstein] decir “el papel que le toca jugar” o “la práctica de su uso (*use*)”, en el sentido que aparece en las *Investigaciones filosóficas*; quería decir “su aplicación lógico-sintáctica” (es decir, la clase de diferencia entre los papeles sintácticos de las palabras que conciernen a un lógico). “Sólo junto con su aplicación lógico-sintáctica determina un signo la forma lógica” [3.327]. Y es por poseer una forma lógica que una proposición es capaz de expresar un sentido» (Anscombe (1959), p. 101). Ahora bien, en lo que debemos convenir es en que, para Wittgenstein, nuestros lenguajes naturales (y, por supuesto, también el lenguaje científico) están perfectamente ordenados desde el punto de vista lógico, lo cual supone que podemos analizar el lenguaje natural para llegar a las proposiciones lógicas que sostienen su sentido. Es cierto, en efecto, que las frases del lenguaje natural sólo tendrán sentido si podemos llegar a su estructura lógico-sintáctica y, desde luego, cuando Wittgenstein habla aquí de “signos”, habla –como señala Anscombe– de signos desde el punto de vista lógico (signos del tipo “aRb” o “Rab”, etc.). Lo que quiere decir es que un signo complejo del tipo “aRb” obtiene significación por el hecho de haber estipulado cómo se articulan sus partes integrantes: “aRb” no tiene el mismo sentido que “bRa”, y es eso mismo lo que hace que el signo “X-O” no posea sentido ninguno, porque no ha sido estipulado ningún uso para tales signos. Para que un signo (una marca sensorial) contenga un sentido, es necesario que tal signo tenga determinado cierto uso; sólo entonces el signo es, además, símbolo. En efecto, todo esto lo tratamos aquí desde el punto de vista lógico, pero nuestros lenguajes naturales permiten describir cosas en virtud de la estructura lógica que esconden. Lo que quiero destacar es que una oración de nuestro lenguaje corriente se analizará de una manera u otra en virtud del *uso* que hacemos de las palabras, y creo que el primer Wittgenstein está apuntando también hacia esto. Después de todo –según hemos leído en 3.325–, el supuesto *lenguaje perfecto* de Frege y Russell no es sino *un* lenguaje más, creado concienzudamente para que no ocurran las polisemias o sinonimias propias de los lenguajes naturales. Pero, para quienes conocen a la persona cuyo apellido es “Verde” y saben que se le llama así, la proposición “Verde es verde”, emitida al menos en ciertas circunstancias, revela inmediatamente su sentido. En cualquier caso, lo que queda claro es que podemos entender el sentido de “Verde es verde” porque sabemos diferenciar el uso que recibe cada palabra (el primer “Verde” se usa como nombre y el segundo “verde” como adjetivo). Es decir, que para el segundo Wittgenstein una frase describirá una cosa u otra (y será verdadera o falsa) en virtud del papel que juegan las palabras, y es esto hacia lo que pienso que está apuntando también el primer Wittgenstein –como trataré de seguir argumentando.

Desde luego, no podemos negar que Wittgenstein ya está aquí preocupado por la cuestión del uso; y, a la luz de estas pocas proposiciones, los puntos de vista del primer y del segundo Wittgenstein se hacen muy equiparables. En efecto, una vez estipulado un uso para ciertos signos, tenemos un modo regular de designación y, con ello, tenemos determinado un marco de referencia estable con el que comparar nuestras proposiciones y verificar. Y, por cierto, como Wittgenstein apunta, no es posible hablar del modo de designación, ni podemos explicar el significado de los nombres mediante definiciones [3.261], así como los objetos no pueden expresarse, sino sólo nombrarse [3.221]. No podemos expresar en una proposición con sentido (en una descripción verificable) en qué consiste el significado de un nombre –no tendría sentido, por ejemplo, decir “el nombre ‘Sócrates’ se refiere a Sócrates”: eso no nos explicaría nada, pues seguimos necesitando conocer previamente el significado de “Sócrates”–.<sup>6</sup> El significado de los nombres, en efecto, debe conocerse *inmediatamente*, quiere decir, o se conoce o no se conoce, o podemos determinar su referencia o no podemos determinarla [3.26-3.263]. Si no podemos determinar su referencia, es porque no sabemos cómo se usa ese nombre, y entonces no entenderemos las proposiciones en que aparezca y no sabremos verificarlas. En esto debe consistir, pues, la *simplicidad lógica* de los nombres: no pueden descomponerse más ni pueden expresarse mediante definiciones, su significado debe ser *inmediatamente* conocido o se desconoce rotundamente (o sabes a qué me refiero, porque conoces *mis* convenciones, o no sabes a qué me refiero). Si sabes a qué me refiero, entonces juegas al mismo juego de lenguaje que yo, podrás jugar conmigo a decir verdades y falsedades, y podremos estar de acuerdo. Esto significa que los nombres sean *signos primitivos*, a saber: que su significado tiene que ser conocido *inmediatamente*: que el significado de los nombres se *muestra*. Así como la proposición *muestra* su sentido, el nombre *muestra* que designa un objeto, y el signo numérico que designa un número [4.126]; y lo que puede ser *mostrado*, no puede ser *dicho*. Y así:

«[3.262] Lo que no alcanza a expresarse en los signos, es cosa que muestra su uso.  
Lo que desaparece en los signos, lo expresa su uso.»

En este punto, suscribo las conclusiones a las que llegó mi maestro José Hierro S.-Pescador:

«¿Cómo muestran estos signos [los nombres o los números] lo que designan? Por su función en las proposiciones en que aparecen. A causa de que hay reglas para el empleo de esos signos [...] Esto no lo dice ya Wittgenstein en el *Tractatus*, pero mantengo que

<sup>6</sup> Y si dijéramos: “El nombre ‘Sócrates’ se refiere al filósofo griego maestro de Platón...”, entonces no estaría explicando el significado del nombre “Sócrates”, sino que estaría construyendo una proposición en la que predico ciertas propiedades del objeto al que nombramos como “Sócrates”: “Sócrates es el filósofo griego maestro de Platón...”

su apelación a la idea de mostrar por medio del lenguaje sólo es inteligible si se complementa 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. [...] Se notará que es útil manejar conceptos del Wittgenstein posterior para resolver problemas del *Tractatus*, y esto pone más de manifiesto la continuidad de su pensamiento.»<sup>7</sup>

Para Wittgenstein, conocer el significado de un nombre, de un signo, consiste en saber usarlo correctamente; y es aquí, en la noción de “uso”, donde se separa rotundamente del ideal positivista (pues el *uso* implica convención y arbitrariedad, y los positivistas buscaban objetividad y universalidad). El positivismo debe suponer que los nombres del lenguaje empirista refieren a entidades tan primitivas y universales como las propias *Konstatierungen*, pues, de otro modo, estas proposiciones de la experiencia no serían anteriores a cualquier ciencia posible. Wittgenstein acepta que todo conocimiento y toda verdad (toda ciencia posible) ha de estar apoyada en proposiciones elementales (cuyo rasgo esencial es ser inanalizables y verificables directamente), pero la existencia y el sentido de estas proposiciones sólo viene garantizado por el uso regular y estable de ciertos signos lingüísticos; usados, cabalmente, para determinar de forma estable el referente de nuestras descripciones.

Es fácil ver en qué puntos del *Tractatus* los intérpretes han podido ver rasgos fundacionistas y sustancialistas. Al hablar de los objetos, Wittgenstein los presenta como *la sustancia del mundo* [2.021], *lo fijo, lo persistente* [2.027], lo cual puede hacernos pensar en una *sustancia real y universal*, como si los objetos de los que habla el *Tractatus* fueran unos objetos concretos que son los que *realmente existen* en el mundo –esto es lo que, supongo, hubiera gustado a los positivistas–. Pero el conjunto de objetos (la ontología) viene determinada por las proposiciones elementales [5.5561], y ya sabemos que la lógica no trata de ningún conjunto concreto de proposiciones elementales, así que no trata de ningún conjunto concreto de objetos. No debemos dejarnos engañar por las resonancias tradicionales del término “sustancia”. Los objetos del *Tractatus* son fijos, en efecto, pero lo son en tanto que los usos de nuestros nombres deben ser fijos también, pues de lo contrario no habría forma de determinar de forma fija el sentido de nuestras proposiciones y no podríamos determinar lo que fuera verdadero y falso –no podríamos jugar a decir verdades y falsedades, y es un hecho que podemos jugar a eso–. Así lo dice Wittgenstein: «[2.026] Sólo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo.» Los objetos son estables en la medida en que sea estable nuestro lenguaje; en esa medida tendremos un mundo –estable– del que hablar.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Hierro S.-Pescador, J. (1992), p. 862.

<sup>8</sup> Ahora bien, incidentalmente, esto no significa que nuestros lenguajes naturales o los lenguajes científicos –*cualquier* lenguaje– no puedan variar a lo largo del tiempo, pues es un hecho que evolucionan.

#### 4. Conclusiones

Así, después de todo, debemos apreciar que la consideración lógico-semántica del significado y la teoría de la verdad atribuidas al *Tractatus*, encuentra su último apoyo en la noción de “uso”. En efecto, en el *Tractatus* los nombres tienen por significado un objeto –se entiende “significado” como “designación”–, pero resulta que tal designación depende en todo caso de cómo usen los nombres los usuarios de un lenguaje. Porque, lógico-semánticamente hablando, hay un punto en el que ya no podemos preguntar más. Podemos preguntar en qué consiste “significar”, y la lógica responde: “referir a un objeto”. Podemos incluso preguntar qué significa tal nombre, y la semántica responde: “significa tal objeto”. Y esto es lo más a lo que llegan la lógica y la semántica. Si ahora queremos preguntar: ¿por qué tal nombre refiere tal objeto?, entonces debemos contestar: “porque así es como se usa”, pero ahora no contestan ni la lógica ni la semántica, sino una observación dirigida hacia el propio funcionamiento de un determinado lenguaje. Porque la lógica sólo puede hablar en términos completamente generales (habla de *cualquier* lenguaje), y la semántica sólo hace corresponder significantes con significados, sin explicar por qué son esas las correspondencias. Lo que hay son siempre lenguaje particulares, cuyo distintivo está en el diferente uso que hacen de sus diferentes palabras; y la lógica y la semántica surgen *después*. Nosotros hablamos del mundo según ciertos usos convencionales; al hacerlo se *muestra* la lógica (pues lo que proferimos son *figuras lógicas*, disfrazadas de proposiciones) y se *muestran* también las correspondencias de la semántica –porque *así* usamos los nombres, *por eso* tal nombre *muestra* que le corresponde tal objeto–. Si buscamos en el *Tractatus* cuál es la condición última del sentido de las proposiciones, debemos apreciar que en el fondo de la cuestión se apunta hacia el uso.

Lo que apreciamos es que la noción semántica del significado resulta plenamente compatible con la teoría de los juegos del lenguaje. Cuando, desde el segundo Wittgenstein, hablamos de los *usos descriptivos*, reconocemos que hay unos usos que regulan la designación de nuestras expresiones nominales, lo cual nos posibili-

---

nan, variando los usos y los significados de las palabras. En el *Tractatus* nada impide que esto sea así. La *fijeza* o *estabilidad* de los objetos no debe entenderse en sentido temporal o histórico, sino en un sentido estrictamente lógico. La cuestión es bien sencilla: cuando convenimos un cierto uso para ciertos signos, entonces tenemos un lenguaje, el cual nos permitirá describir un mundo (y verificar nuestras descripciones); si, pasado un tiempo, nuestros convenios varían, de modo que varían los usos que hacemos de nuestros signos, entonces tendremos otro lenguaje diferente, que nos permitirá describir otro mundo diferente. Wittgenstein, en el *Tractatus*, habla de los lenguajes declarativos como congelados en usos concretos, sin importar que esos usos varíen antes o después. Es obvio que Wittgenstein sabía de la evolución de nuestros lenguajes. Esto no quita para que, en un momento dado, los usuarios de un lenguaje estén de acuerdo en el uso de sus palabras. Lo que el *Tractatus* nos enseña, ante todo, es que la imagen que tenemos del mundo es un producto de nuestro uso convencional del lenguaje, y que si cambian estos usos, entonces también cambia nuestra visión del mundo.

ta estar *inmediatamente* de acuerdo sobre si nuestros enunciados dicen la verdad o mienten. Cuando dos comparten un lenguaje, comparten una imagen del mundo, pues comparten una ontología –como quien dice una visión del mundo–. Si conozco el uso que hacemos de un nombre, es porque sé determinar el objeto al cual se refiere, porque soy capaz de pensar y ver el mundo a través de ese lenguaje. Ya dijimos antes que *nuestro* lenguaje determina *nuestra* ontología, es decir, determina qué objetos son los que pueblan *nuestro* mundo y todo lo que podemos decir sobre ellos. Si le preguntamos al *Tractatus* por qué *nuestro* lenguaje determina exactamente y concretamente *nuestro* mundo, por qué *nuestros* nombres se refieren concretamente a *estos* objetos, lo que nos va a decir el *Tractatus* es que *así* los usamos. Y es así que el *Tractatus* solamente nos lo dice, sin decirnos nada más sobre ello. Sin explicar ni profundizar en la cuestión del uso –sin entrar aún en las cuestiones de la imposibilidad del lenguaje privado, etc.–, ya el primer Wittgenstein tiene claro que es hacia eso hacia lo que hay que mirar.

Obviamente –insisto–, no se trata de una noción de “uso” tan amplia como la que encontramos en las *Investigaciones filosóficas* de la segunda época de Wittgenstein, pues ahí una palabra puede jugar un papel fuera del lenguaje declarativo o descriptivo, mientras que el *Tractatus sólo trata* de éste –esto no quiere decir que Wittgenstein no supiera que el lenguaje se usa también para muchas otras cosas, pues esto es obvio–. La distancia entre el primer y el segundo Wittgenstein no es esencial: el *giro* no es filosóficamente sustancial. Lo sustancial es haber reparado en que es el *uso* lo que, en última instancia, determina la designación y, con ello, lo que determina el *sentido* de nuestras descripciones y lo que *pueda* ser verdadero o falso. Es esto lo filosóficamente relevante, pues ahora la verdad o la falsedad son, en efecto, relativas a las convenciones que regulan nuestros diferentes lenguajes, y no hay algo así como un *lenguaje empirista* capaz de constituirse como base de ninguna ciencia universal. No hay *ningún* lenguaje predilecto. No hay *ninguna* descripción última, universal o absolutamente verdadera, pues toda verdad es *relativa* a alguna convención. Las conclusiones epistemológicas del primer y del segundo Wittgenstein son, pues, las mismas.

El giro filosóficamente relevante es haber reparado en lo siguiente:

«[6.211] [...] (En filosofía el interrogante «para qué se usa realmente tal palabra, tal proposición», lleva una y otra vez a valiosos esclarecimientos.)»

La gran aportación del pensamiento de Wittgenstein a la filosofía –y no digo a la filosofía del lenguaje, sino a la filosofía en general– es haber iniciado un tipo de investigación filosófica centrada en el esclarecimiento de los usos de los términos. Esta *nueva* investigación se hace explícita en la segunda época de Wittgenstein, pero, ahora, después de todo, debemos apreciar que lo *esencial* estaba ya apuntado

pero, ahora, después de todo, debemos apreciar que lo *esencial* estaba ya apuntado en el *Tractatus*. Cabe decir que en el *Tractatus* Wittgenstein hizo un *descubrimiento* que no desarrolló hasta más tarde –como si desde el *Tractatus* hubiera avistado tierra en el horizonte, y no hubiera pisado las playas hasta un tiempo después.

### Referencias bibliográficas

- ANSCOMBE, G. E. M. (1959): *Introducción al “Tractatus” de Wittgenstein*; traducción en ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1977.
- HIERRO S.-PESCADOR, J. (1992): “La idea de mostrar en el *Tractatus* de Wittgenstein”, revista *Theoria* (Segunda Época), Vol. VII, 1992, Nº 16-17-18, tomo B.
- SCHLICK, M. (1934): “Sobre el fundamento del conocimiento”, en A. J. Ayer (comp.): *El Positivismo lógico*; ed. FCE, Madrid, 1993; pp. 215 y ss..
- WITTGENSTEIN, L. (1921): *Tractatus Logico-Philosophicus*; I. Reguera y J. Muñoz (trads.), ed. Alianza, Madrid, 2002.
- WITTGENSTEIN, L. (1921): *Tractatus Logico-Philosophicus*; L. M. Valdés (trad.), ed. Tecnos, Madrid, 2002.

Jorge Ruiz Abánades  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Madrid  
jrabanades@gmail.com