

SOBRE EL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN Y SOBRE SU INTERPRETACIÓN

CARACTERIZACIÓN DEL *TRACTATUS* COMO “FILOSOFÍA LÍMITE”
EN SU RELACIÓN CON LA FILOSOFÍA MODERNA, BAJO LA ÓPTICA
DE UNA “LECTURA PARADÓJICA” DEL TEXTO CENTRADA EN LAS
NOCIONES DE LO “MÍSTICO”, EL “MOSTRARSE” Y EL “ABSURDO”.

Tesis doctoral

Doctorando: JORGE RUIZ ABÁNADES

Directores: José Hierro Sánchez-Pescador
y Gabriel Aranzueque Sahuquillo

Universidad Autónoma de Madrid

Dpto. de Filosofía

«[...] Mientras exista un verbo “ser” que parezca funcionar como “comer” o “beber”; mientras existan adjetivos como “idéntico”, “verdadero”, “falso”, “posible”; mientras hablemos de un flujo temporal y de una expansión del espacio, etc., tropezarán los hombres siempre con las mismas dificultades y mirarán absortos algo que ninguna aclaración parece poder disipar.

Por lo demás, esto satisface una necesidad de trascendencia, ya que al creer que ven el “límite del entendimiento humano”, creen naturalmente que pueden ver más allá de él».

WITTGENSTEIN: *Aforismos. Cultura y Valor* (§ 75).

«Paz en los pensamientos.
Esa es la ansiada meta de la filosofía».

WITTGENSTEIN: *Aforismos. Cultura y Valor* (§ 252).

A mis padres y a mi hermano

ÍNDICE

Notas preliminares [13].

- a) *Sistema de citas y abreviaturas* [13].
- b) *Sobre el uso de las traducciones* [15].
- c) *Simbolismo lógico empleado* [16].
- d) *Agradecimientos* [16].

PRÓLOGO: IDEAS QUE MOTIVAN ESTE TRABAJO DE TESIS Y ACLARACIONES SOBRE SU MÉTODO Y ESTRUCTURA [19].

- i. El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein y su conexión con la filosofía en general [19].
- ii. El asunto crucial de la interpretación del *Tractatus* [24].
- iii. La “compresión filosófica” del *Tractatus* y la necesidad de una “hermenéutica-comparativa” [27].
- iv. Contenido de los capítulos y otras decisiones [30].

PARTE I: TRES INTRODUCCIONES GENERALES A UNA “LECTURA PARADÓJICA” DEL *TRACTATUS* [33].

INTRODUCCIÓN A: SOBRE EL ESTADO DE LA CUESTIÓN (Y SU HISTORIA) Y UN PRIMER AVANCE DE NUESTRA ALTERNATIVA [35].

- A.1. Breve historia de la interpretación del *Tractatus* [35].
 - A.1.1. *La sucesión de interpretaciones* [35].
 - A.1.2. *Otro dibujo de la historia de la interpretación del ‘Tractatus’* [44].
- A.2. El estado de la cuestión en la actualidad [49].
 - A.2.1. *El enconamiento de la discusión actual (I): el “bloqueo dialéctico”* [49].
 - A.2.2. *El enconamiento de la discusión actual (II): las ambigüedades generales del ‘Tractatus’* [58].
 - A.2.3. *La alternativa de Marie McGinn y Daniel D. Hutto* [62].
 - A.2.4. *Breve reseña a la lectura de Michael Morris* [66].
- A.3. Primer avance de nuestra alternativa [72].
 - A.3.1. *Lo que “inefablistas” y “terapéuticos” tienen en común* [72].
 - A.3.2. *La “doble lectura”* [76].
 - A.3.3. *Wittgenstein, ¿“moderno” o “postmoderno”?* [77].

A.3.4. *En resumen: una “lectura paradójica” (difícil de digerir)* [80].

A.3.5. *Un brevísimo avance sobre la ética* [81].

INTRODUCCIÓN B: LOS EJES TEMÁTICOS DE LA FILOSOFÍA MODERNA Y SU PROYECCIÓN HACIA LA “FILOSOFÍA LÍMITE” [85].

B.1. Declaración de intenciones para esta Introducción B [85].

B.2. Los ejes vertebrales de la filosofía moderna (los ejes temáticos de nuestra exposición del *Tractatus*) [88].

B.3. El camino de la Modernidad hacia su *límite* [91].

B.3.1. *El giro kantiano y la llegada al ‘límite’* [91].

B.3.2. *¿Qué le faltó a Kant para consumir el ‘límite’?* [100].

B.3.3. *La consumación del ‘límite’ por parte de Hegel* [102].

B.3.4. *La consumación del ‘límite’ por parte de Schopenhauer* [110].

B.3.5. *La consumación del ‘límite’ por parte de Nietzsche* [117].

B.4. Caracterización general de la “filosofía límite” [123].

B.5. Recordatorio de nuestros cuatro bloques temáticos y algunas aclaraciones al respecto [127].

INTRODUCCIÓN C: METODOLOGÍA Y SISTEMA DEL *TRACTATUS* [133].

C.1. La importancia capital del “método” [133].

C.1.1. *La filosofía y su método como el gran problema de la filosofía* [133].

C.1.2. *El método en la “filosofía límite”* [134].

C.2. La metodología del *Tractatus* [136].

C.2.1. *El asunto de la metodología en el ‘Tractatus’: el “mostrarse”, el “absurdo” y la paradoja* [136].

C.2.2. *La génesis lógico-filosófica del ‘Tractatus’* [141].

C.2.3. *De la lógica formal a la Lógica (filosófica-mística)* [154].

C.3. Orden y sistema de las sentencias del *Tractatus* [162].

C.3.1. *La “paradójica escalera”* [162].

C.3.2. *Ascenso y caída en cinco peldaños (esbozo del sistema)* [168].

C.3.3. *La importancia de la “teoría de la figuración”* [171].

C.3.4. *Las ‘fluctuaciones’ del sistema y su ambigüedad en el texto* [174].

INTERLUDIO [179].

PARTE II: UNA “LECTURA PARADÓJICA” DEL *TRACTATUS* [181].

CAPÍTULO 1: EL MUNDO Y SU REPRESENTACIÓN [183].

- 1.1. La figuración y las dos sustancias: la figura y lo figurado [183].
- 1.2. El mundo, su “sustancia” y su vinculación con el pensamiento [186].
 - 1.2.1. *Hechos y objetos* [186].
 - 1.2.2. *La noción ‘trascendental’ de “sustancia”* [194].
 - 1.2.3. *La ‘identidad formal’ de mundo y pensamiento* [197].
 - 1.2.4. *“Realidad efectiva” frente a “posibilidad”* [200].
 - 1.2.5. *La simetría de la figuración* [208].
- 1.3. El papel central del lenguaje [216].
 - 1.3.1. *El lenguaje y el espacio lógico (y la sustancia)* [216].
 - 1.3.2. *La metafísica del lenguaje* [221].
 - 1.3.3. *Los lenguajes y la notación lógica* [225].
 - 1.3.4. *‘El’ lenguaje y ‘mi’ lenguaje. ‘El’ mundo y ‘mi’ mundo* [232].
 - 1.3.5. *La lógica del lenguaje en el centro de la fluctuación* [241].
- 1.4. Primeras conclusiones [248].

CAPÍTULO 2: LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y EL ESCEPTICISMO [253].

- 2.1. Planteamiento inicial del problema epistemológico [253].
 - 2.1.1. *El conocimiento proposicional: la descripción veraz de los hechos* [253].
 - 2.1.2. *La noción de “verdad” y su fluctuación en el sistema del ‘Tractatus’* [255].
 - 2.1.3. *La fundamentación y el “Trilema de Agripa”* [258].
 - 2.1.4. *Los puntos clave de la interpretación fundacionista (empirista) del ‘Tractatus’* [260].
- 2.2. La proposición elemental como base de la figuración [262].
 - 2.2.1. *La necesidad de la proposición elemental (condición para la figuración)* [262].
 - 2.2.2. *La “función veritativa” y su análisis completo* [269].
 - 2.2.3. *La interdependencia del nombre y la proposición elemental: “composicionalidad” y “contexto”* [279].
 - 2.2.4. *La comprensión y verificabilidad ‘inmediata’ de la proposición elemental* [287].
- 2.3. El uso del lenguaje como base del significado (y del conocimiento) [292].
 - 2.3.1. *La noción de “uso” en el ‘Tractatus’ (punto de fuga del sistema)* [292].
 - 2.3.2. *El uso del lenguaje y la comprobación de la verdad: el empirismo*

frustrado [297].

2.4. Las aspiraciones de la ciencia [301].

2.4.1. *Las ciencias como lenguajes descriptivos: el criterio trivial de ‘demarcación científica’* [301].

2.4.2. *Leyes científicas (I): “inducción” y “generalidad”* [310].

2.4.3. *Leyes científicas (II): las “prescripciones formales” de la ciencia* [326].

2.4.4. *La imposibilidad de “predecir”:* el vasto horizonte de lo posible [335].

2.4.5. *La casualidad o el destino: la falta de explicación* [341].

2.5. El lugar del escepticismo [347].

2.6. Consideraciones sobre el “tiempo” en el *Tractatus* [352].

2.7. Segundas conclusiones [359].

CAPÍTULO 3: DUALISMO, SOLIPSISMO Y REALISMO. EL ADVENIMIENTO DEL LÍMITE Y LA PARADOJA [371].

3.1. Planteamiento general del problema metafísico-dualista [371].

3.2. El “ojo” y el “campo visual”: la *dialéctica* de esta representación [373].

3.3. El “yo” y el “mundo” llevados hasta el *límite* [376].

3.4. Los *límites* de la “autoconciencia”: la paradoja en el seno de la figuración [385].

3.5. La *síntesis* de yo-mundo: la vida [388].

3.6. El *misterio* y el *mostrarse a sí mismo* [394].

3.7. Terceras conclusiones [397].

CAPÍTULO 4: LA ÉTICA Y EL SENTIDO DE LA VIDA: EL MUNDO Y LA VOLUNTAD [403].

4.1. Planteamiento general del problema de la ética [403].

4.1.1. *¿Qué hacer ahora? La súbita entrada de la ética* [403].

4.1.2. *La orientación “personal” de la ética wittgensteiniana* [407].

4.2. La frialdad del mundo y sus implicaciones éticas [411].

4.2.1. *La casualidad del suceder: el sentido oculto de la vida o la inescrutable finalidad de la existencia* [411].

4.2.2. *La ausencia de valores ‘en’ el mundo: la imposibilidad de las proposiciones éticas* [415].

4.2.3. *La ausencia de voluntad ‘en’ el mundo: la irresponsabilidad (o la mundanidad) del cuerpo humano y sus acciones* [418].

4.3. El papel de la voluntad y el lugar de la ética [422].

4.3.1. *La voluntad ‘fuera’ del mundo: su actuación sobre los ‘límites’* [422].

4.3.2. *Lo bueno y la felicidad: la conformidad con el sentido de la vida y la desaparición de la muerte* [426].

4.4. Cuartas conclusiones [435].

EPÍLOGO: CONCLUSIONES ÚLTIMAS [443].

APÉNDICE: LA CONTINUIDAD EN EL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN: LOS “JUEGOS DE LENGUAJE” COMO “FILOSOFÍA LÍMITE” [459].

BIBLIOGRAFÍA [467].

Notas preliminares

a) Sistema de citas y abreviaturas.

En el caso de los textos de Wittgenstein empleados en este trabajo, recurriremos a las siguientes abreviaturas (en todos los casos, se citará por la paginación de las ediciones aquí señaladas):

- Af* — *Aforismos. Cultura y Valor*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009 (en este volumen, el título de esta obra aparece como *Observaciones diversas. Cultura y Valor*; nosotros nos acogemos al título más habitual de *Aforismos...*).
- Brf* — *Briefe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- CAM* — *Cuadernos azul y marrón*, ed. Tecnos, Madrid 2007.
- CsE* — *Conferencia sobre ética*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- DF* — *Diario filosófico (1914-1916)*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- DS* — *Geheime Tagebücher (Diarios Secretos) (1914-1916)*, edición bilingüe alemán-castellano de Andrés Sánchez Pascual, ed. Alianza, Madrid 2000.
- IF* — *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas)*, versión bilingüe alemán-castellano de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines; ed. Crítica, Barcelona 2002.
- L-R* — “Cartas a Russell”, en *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- MP* — *Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932 / 1936-1937)*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- NL* — *Notas sobre lógica*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- NM* — *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- OF* — *Philosophische Bemerkungen (Observaciones filosóficas)*, edición bilingüe alemán-castellano, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- PhG* — *Philosophical Grammar*, ed. Blackwell, Oxford 1974.
- PrT* — *Prototractatus: An Early Version of “Tractatus Logico-Philosophicus”*, B. M. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright (eds.), Routledge & Kegan Paul, London 1971.
- SC* — *Über Gewissheit (Sobre la certeza)*, versión bilingüe alemán-castellano, ed. Gedisa, Barcelona 2004.
- TLP* — *Tractatus Logico-Philosophicus*; edición bilingüe alemán-castellano de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, ed. Alianza; Madrid 2002. [También se ha utilizado la traducción de L. M. Valdés Villanueva (ed. Tecnos, Madrid 2002), y las versiones inglesas de Ogden y Ramsey (ed. Routledge & Kegan Paul, Londres 1922-1933), y la de Pears y McGuinness (ed. Routledge & Kegan Paul, Londres 1961)].
- WVC* — [WAISMANN, F.]: *Wittgenstein and the Vienna Circle*, B. McGuinness (ed.), Basil Blackwell, Oxford 1979.

(Casi todas las obras de Wittgenstein (incluido, desde luego, el *Tractatus*), tienen la ventaja de estar escritas en párrafos numerados de longitud, en general, corta. Ello nos permite citar mediante el número de párrafo, sin necesidad de incluir el número de página de la edición manejada. En muchas ocasiones, bastará con mencionar la obra que vamos a citar, e incluir en la cita su número de párrafo (sin realizar una citación posterior en nota al pie).)

También se hará uso de abreviaturas en los siguientes casos de obras de autores “clásicos” (cuya mención será más o menos reiterada):

- DESCARTES (*R*): *Reglas para la dirección del espíritu*, traducción de J. M. Navarro Cordón, ed. Alianza, Madrid 1984.
- _____ (*DM* y *MM*): *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, traducción de M. García Morente, ed. Espasa, Madrid 2003.
- HEGEL (*Df*): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de M^a. C. Paredes Martín, ed. Tecnos, Madrid 1990.
- _____ (*FyS*): *Fe y Saber*, traducción de V. Serrano Marín, ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2000.
- _____ (*FdE*): *Fenomenología del espíritu*, traducción de A. Gómez Ramos, ed. Abada, Madrid 2010.
- KANT (*KrV*): *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Rivas, ed. Alfaguara, Madrid 2002.
- NIETZSCHE (*VyM*): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de L. M. Valdés Villanueva, ed. Tecnos, Madrid 2003.
- _____ (*AhZ*): *Así habló Zaratustra*, traducción de A. Sánchez Pascual, ed. Alianza, Madrid 2004.
- SCHOPENHAUER (*PRS*): *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, traducción de E. Overjoro y Mauri, ed. Losada, Buenos Aires 2008.
- _____ (*MVR-I* y *-II*): *El mundo como voluntad y representación (Vols. I y II)*, traducción de P. López de Santa María, ed. Trotta, Madrid 2009 (Vol. I) y 2005 (Vol. II).

A lo largo del trabajo, se citarán o se mencionarán los textos de autores más contemporáneos según la siguiente fórmula: APELLIDO DEL AUTOR (fecha del texto, Cap., §, pp.); por ejemplo:

RUSSELL (1913, p. 114).

Y en la Bibliografía adjunta al final se podrá consultar la edición concreta que hemos usado; por ejemplo:

RUSSELL, B. (1913): *Theory of Knowledge. The Collected Papers of Bertrand Russell (vol. 7)*, E.R. Eames (ed.), Allen and Unwin, Londres 1984.

Para las referencias a los textos de autores “clásicos” (como Aristóteles, Hume, Spinoza, Dostoievski, Rilke, etc.) cuya mención no sea reiterada, se recurrirá a la simple enunciación de AUTOR: *Título de la obra*; ejemplo:

RILKE: *Nuevos Poemas* (Vol. II, p. 19).

Y en la Bibliografía del final encontraremos:

RILKE, R. M.: *Nuevos Poemas (Vol. II)*; ed. Hiperión, Madrid 1999.

b) Sobre el uso de las traducciones.

Este trabajo se ha realizado sobre la base de los trabajos de traducción ya hechos en España, tanto en relación a las obras de Wittgenstein como a los textos de otros autores.

Para la lectura y las citas del *Tractatus* se ha seguido, fundamentalmente, la traducción al castellano de Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz (en ed. Alianza, Madrid 1987-2002), y solo en algunas ocasiones se ha recurrido a la traducción de L. M. Valdés Villanueva (en ed. Tecnos, Madrid 2002) o a una traducción propia (en cuyo caso será siempre señalado). Nuestra tentativa se debe, primero, al ahorro de esfuerzo que supone el contar con ese trabajo de traducción ya realizado, y segundo, porque creemos que los problemas de traducción solo se hacen manifiestos en algunos puntos bastante concretos del *Tractatus* (sin ser casualidad que estos mismos sean los puntos comprometidos, por ejemplo, en las traducciones inglesas). Se han consultado tanto la versión inglesa de Ogden y Ramsey (en ed. Routledge & Kegan Paul, Londres 1922-1933), como la de Pears y McGuinness (en ed. Routledge & Kegan Paul, Londres 1961), pero resulta evidente que tales versiones ya son tenidas en cuenta por los traductores españoles a los que hemos hecho mención. En definitiva, si bien en algunos puntos nosotros podemos sugerir algunas correcciones, estas serán generalmente de matiz, pues consideramos que ese trabajo de traducción ya realizado no es por nuestra parte mejorable.

Respecto a otras obras y textos de Wittgenstein, se han manejado igualmente las traducciones al castellano, siempre que estas existan, y se citará según la edición de estas traducciones (las razones, obviamente, son las mismas que en el caso anterior). En verdad, prestaremos sobre todo atención a los textos escritos en épocas cercanas al *Tractatus*: los diarios que escribía durante su participación en la I Guerra Mundial (1914-1916) y de donde salen buena parte de las sentencias del *Tractatus*; cartas a amigos o compañeros en las que Wittgenstein expresa también sus ideas; también el registro que hizo Waismann de las reuniones de Wittgenstein con el Círculo de Viena (entre 1927 y 1930); así como la “Conferencia sobre ética” que dio Wittgenstein tras su vuelta a Cambridge en 1929 —salvo algunas cartas, todos estos textos poseen traducción al castellano—. De toda la literatura wittgensteiniana posterior a 1929, per-

teneciente a lo que se ha llamado “segunda época” de la filosofía de Wittgenstein, repararemos fundamentalmente en los pasajes en que se hace alusión a su *Tractatus* o a alguna de las ideas expuestas en él; así, se recurrirá a esta literatura del “segundo” Wittgenstein sólo para dejar nota de la continuidad o de la ruptura en la trayectoria de su pensamiento, siempre que esto sirva para una mejor comprensión del *Tractatus*.

Los textos, tanto de Wittgenstein como de otros autores, que no poseen una traducción al castellano, se han buscado en las versiones inglesas, y solo como último recurso se ha trabajado literatura en otros idiomas.

c) *Simbolismo lógico empleado.*

Aunque sea este un trabajo de filosofía más que de lógica, hemos recurrido puntualmente al uso del simbolismo lógico para reproducir algunas de las argumentaciones de Wittgenstein. No obstante, como es sabido, Wittgenstein emplea en el *Tractatus* una notación que no se corresponde con la que normalmente es usada hoy en día por los lógicos, que es la que usaremos nosotros. Así pues, dejamos aquí constancia de los símbolos que nosotros empleamos (solo hacemos nota de las “constantes lógicas”, ya que el resto de símbolos no ofrecerán duda, o bien serán explicados por nosotros en el texto):

Usaremos “ \neg ” como *negador* (en lugar de “ \sim ” que usa Wittgenstein).

Usaremos “ $\&$ ” como *conjuntor* (en lugar de “ \cdot ”).

Usaremos “ \vee ” como *disyuntor* (igual que Wittgenstein).

Usaremos “ \rightarrow ” como *condicional* (en lugar de “ \supset ”).

Usaremos “ \leftrightarrow ” como *bicondicional* (en lugar de “ \equiv ”).

Y usaremos “ $|$ ” como *negación conjunta* (igual que Wittgenstein).

Cuando citemos literalmente textos del *Tractatus* en que aparezcan simbolismos, transcribiremos sus símbolos a los nuestros, con el fin de mantener la coherencia de nuestra exposición.

d) *Agradecimientos.*

Todo aquel que quiera criticar este escrito por creerlo erróneo o desviado de la verdad en cualquier punto, debe mirar a quien lo redacta y lo firma como “suyo” (J. R. A.), pues es él el único responsable de sus desatinos. Pero cualquier cosa que pueda tener este texto de valioso y próspero, no puede deberse solamente a él, sino a la inestimable ayuda que ha recibido de las

buenas voluntades que se mencionan a continuación.

En primer lugar, nada de todo esto habría sido posible si José Hierro S.-Pescador no hubiera presentado y explicado el *Tractatus Logico-Philosophicus* a quien redacta este escrito, allá por el año 2002, y menos aún si no hubiera mantenido sus largas y pacientes conversaciones a lo largo de los años, hasta convertirse por necesidad en proyecto de tesis doctoral, de la que José Hierro asumió la dirección en el año 2006. Quien redacta este escrito no solo recibió de José Hierro esta ayuda en torno a Wittgenstein y su pensamiento, sino también, y por encima de todo, la humildad de quien sabe estimar la profundidad e importancia de la filosofía, y la predisposición sincera de hacérsela llegar lo más clara y pura posible al común de los mortales (entre los que siempre me he contado): *¡Pon un ejemplo!*, es el mejor consejo que un aspirante a filósofo puede recibir de su maestro, para no descarriarse en los laberintos y abismos de la terminología y la abstracción, y hacer de la filosofía algo “real”. Siento, pues, hacia José Hierro, un agradecimiento que nunca tendré el tiempo suficiente de agradecer por completo.

En segundo lugar, la calidad filosófica de este trabajo, por lo que respecta a los problemas más fundamentales en él contenidos, habría decaído mucho si no fuera por la intervención de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, codirector de este trabajo desde 2010. Si no fuera por su amplísimo conocimiento y por su recto y brillante criterio, este trabajo habría resultado casi cómico a lo ojos de muchos expertos. Desde el *motto* hasta la Bibliografía, nada habría sido igual sin su ayuda.

Tercero, agradezco a Juan Hernández Morilla el habernos prestado sus conocimientos en materia de física y de matemáticas, que nos han permitido mantener el rigor en el tratamiento y ejemplificación de esos temas; y a Alba Jimenez Rodríguez, por sus comentarios y correcciones respecto a nuestra exposición de Kant.

Cuarto —ya con más presteza—, debo agradecer su interés y su ayuda, vertida en forma de conversaciones, comentarios, traducciones..., a Daniel Lezcano Medina, a Diego Agulló Moreno, a Natalia Rodríguez García, a Pedro Pons Herrero y —por no poder nombrar a más— a todos aquellos que alguna vez me apoyaron.

Por último, debo agradecer la paciencia y comprensión de mi madre (Cota) y de mi novia (Maku), por haberme sostenido este tiempo, no solo a mí, sino también a un tercero, Ludwig, que ha convivido con nosotros día y noche desde hace unos cuantos años.

Lo único que espero es no haber defraudado a ninguna de estas personas.

J. R. A.

PRÓLOGO

IDEAS QUE MOTIVAN ESTE TRABAJO DE TESIS,
Y ACLARACIONES SOBRE SU MÉTODO Y ESTRUCTURA

i. El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein y su conexión con la filosofía en general.

Hoy por hoy, no es posible pasar por alto que el *Tractatus* de Wittgenstein es uno de los textos filosóficos más importantes del siglo XX. El criterio para esta calificación es claro, y cabría resumirlo en dos palabras: influencia y polémica. En efecto, el *Tractatus* ha servido de inspiración a muchos otros pensadores destacados, empezando por el propio maestro de Wittgenstein, Russell, y siguiendo sobre todo por los filósofos del Neopositivismo (Schlick, Carnap, Neurath...), poniéndose a la base de toda esa nueva corriente de la llamada “filosofía analítica”, reimpulsando el interés por la lógica formal y la filosofía de la lógica, y, por supuesto, también por la filosofía del lenguaje, de la ciencia, etc. Pero, al mismo tiempo, pocos textos filosóficos han sido más discutidos y criticados que este —hoy podríamos decir, quizá, incomprendido—, y esto mismo ha hecho que su influencia e interés haya ido extendiéndose poco a poco hacia todos los ámbitos y corrientes del pensamiento contemporáneo, saltando una y otra vez sobre diferentes horizontes filosóficos. Desde su publicación en 1921¹, han sido muchos los que se han propuesto la tarea de explicarnos qué quería comunicar Wittgenstein con el *Tractatus*, como si, ciertamente, el *Tractatus* no pudiera ser comprendido por sí mismo sólo con leerlo. Esto, sin duda, ha de ser un punto clave en nuestro trabajo, y es que el propio Wittgenstein pensaba que su texto no era sencillo de entender, ya que sólo podría entenderlo quien ya hubiera pensado antes por sí mismo en los pensamientos que en él se expresan o, al menos, pensamientos parecidos (tal como dice el autor al comienzo de su Prólogo²).

Sea como fuere, lo cierto es que las discusiones en torno al sentido del *Tractatus* no han finalizado aún, y, si aceptamos el pensamiento de Wittgenstein —al menos a nuestro entender—, *es posible que la discusión no pueda concluir nunca*: el texto de Wittgenstein es tan problemático en sus propios términos, que toda posible clarificación que hagamos podría ser contraria a las pretensiones del texto, pues parece ser que *el Tractatus mismo huye de su clarificación*. Esto, por lo pronto, ya puede tenerse como la tesis más fundamental que se defenderá aquí, y que se asocia a lo que hoy es el centro —o, al menos, uno de los centros— de la discu-

1 La primera publicación del *Tractatus* fue en la revista alemana *Annalen der Naturphilosophie* (XIV, 3-4, pp. 185-262), bajo el título “Logisch-Philosophische Abhandlung”. Un año más tarde (en 1922) aparecería la primera edición bilingüe alemán-inglés, a cargo de C. K. Ogden y F. P. Ramsey, en la editorial Kegan Paul de Londres, acompañado de una introducción de Russell, y ya bajo el título en latín que hoy conocemos: *Tractatus Logico-Philosophicus*.

2 Cf. *TLP* (Prólogo, p. 11).

sión sobre la interpretación del *Tractatus*: la paradoja tractaniana³.

Siendo el *Tractatus* un texto tan profundamente problemático, resta decir que —en nuestra opinión— ha sido, es y será un tema apropiado para el desarrollo de trabajos de “tesis doctoral” —como el que ahora se presenta—, ya que constituye uno de los problemas abiertos en la discusión académica filosófica.

En ciertos casos, las polémicas en torno a un texto filosófico “clásico” pueden centrarse en pequeños detalles, discutiendo solo cuestiones de matiz, pero teniendo ya más o menos clara la *orientación general* del pensamiento de su autor. Pero no es este el caso del *Tractatus*. El problema de la interpretación del *Tractatus* no recae en detalles triviales del texto ni en cuestiones de matiz, o, si lo hace, entonces diremos que tales detalles y matices repercuten de forma drástica sobre el sentido general del texto. Lo que aún está en debate es, ciertamente, este *sentido general*. De este modo, el principal problema que existe en torno al pensamiento del llamado “primer” Wittgenstein es no haber sido aún capaces de ubicarlo de forma clara en el panorama general de la historia de la filosofía (obviamente, este proyecto no solo implica resolver la interpretación del *Tractatus*, sino además resolver cierta interpretación de la Historia).

En las universidades —al menos en las españolas— es usual incluir a Wittgenstein y a su *Tractatus* en los programas de filosofía del lenguaje (siempre en relación con los trabajos de Frege y Russell), algo menos en los de filosofía de la ciencia (ya que, a este respecto, se prefiere recurrir directamente a los neopositivistas), y prácticamente nada en las asignaturas de lógica (en las que se recurre a planteamientos y simbolismos más modernos que los tractanianos). Puntualmente, se estudia a Wittgenstein en asignaturas de ética o incluso de filosofía de la religión, pero esto casi siempre en relación a su segundo periodo de actividad filosófica y no en relación al *Tractatus*. En general, ojeando manuales introductorios de estas asignaturas, o manuales generales de historia del pensamiento contemporáneo, solemos encontrar el *Tractatus* alineado con la tradición analítica y especialmente con el Positivismo Lógico —ya lo hemos dicho—, como siendo su verdadero inaugurador. Sin duda, este no deja de ser un enfoque superficial, brindado a los estudiantes solo a nivel introductorio; y además sí hace justicia a cierta lectura de la Historia: es así que los miembros del Círculo de Viena encontraron en el *Tractatus* de Wittgenstein lo que ellos necesitaban como base de su Positivismo Lógico. Ellos interpreta-

3 Hace ya mucho que comenzó a señalarse la configuración paradójica del *Tractatus* [un ejemplo pionero podría ser el de APEL (1967, p. 119)], pero desde comienzos del siglo XXI es ya raro no encontrarlo al menos mencionado. En muchos casos actuales, la cuestión sigue siendo meramente señalada; pero en otros casos ya se apunta hacia ello como clave esencial para enfrentarse al *Tractatus* [cf. p.e., TOMASINI (2011, pp. 133 y ss.); PERISSINOTTO (2008, § III); y, más especialmente, RIVERA (1995)]; pero en muy pocas ocasiones se llega —en nuestra opinión— a profundizar lo suficiente en la tarea “real” de *asumir plenamente* la paradoja, y de intentar *interpretar* qué significa eso filosóficamente —a lo cual está destinado el presente trabajo—. A este respecto, nuestra referencia más próxima (que no idéntica) es la desarrollada por M. Morris y J. Dodd [MORRIS y DODD (2007) y MORRIS (2008)], que tendremos ocasión de comentar.

ron el *Tractatus* vinculándolo directamente con su propio proyecto, estableciendo un modo de aplicar las teorías lógico-semánticas del *Tractatus* para el desarrollo de su epistemología empirista, científicista y anti-metafísica. Es, por tanto, cierto que el *Tractatus* sirvió de inspiración inaugural para tal corriente de la filosofía, tan destacada a lo largo del siglo XX, y es así justo que los manuales generales de tales asignaturas lo reflejen.

Sin embargo, hay razones de peso para pensar que el *Tractatus* merecería una mayor consideración por parte de otras materias del campo de la filosofía, por no decir *todas*; y no precisamente por su alineación con Frege y Russell y con el Positivismo Lógico, sino, todo lo contrario, por el modo en que Wittgenstein se posiciona *frente* a todo ello, *contra* ello, y, lo que será más importante, como veremos, contra cualquier otro intento de hacer filosofía en esos términos. Lo que decimos, entonces, es que los manuales generales de filosofía deberían incluir el *Tractatus* en un *nuevo apartado* dentro de los temarios, y no relegarlo sólo a una teoría del significado y a una lógica que parecen completamente obsoletas. Sin duda, hay razones que explican que esto sea aún hoy así: la versión introductoria del *Tractatus* se atiene a las primeras interpretaciones que se hicieron de él, pues aunque muy pronto surgirían nuevas interpretaciones (cada vez más lejanas de la línea positivista), esto no haría sino sumir el *Tractatus* en la polémica y, por ende, en esa peculiar mezcla de oscuridad y fascinación. Desde la década de 1960, las interpretaciones del primer trabajo de Wittgenstein fueron siempre demasiado discutidas por los expertos, de modo que nunca fue demasiado sensato replantear la versión introductoria dada a los estudiantes, sin ir nunca más allá de los aspectos más superficiales de la obra de Wittgenstein, y sin poder así ubicarlo de forma clara en el panorama general de la historia de la filosofía, más que como inspirador de la filosofía analítica.

No es asunto de este trabajo discutir los métodos pedagógicos para una mejor enseñanza del *Tractatus* en las universidades, y nuestra referencia a estudiantes, temarios y versiones introductorias es tan solo una punta visible de la cuestión relevante que se esconde detrás, a saber: el hecho incuestionable de que los expertos no se han conciliado en una interpretación que satisfaga todos los puntos de vista a los que parece abrirse el *Tractatus* (desde materialistas a teólogos, pasando por lógicos, metafísicos y anti-metafísicos, moralistas e inmoralistas, estetas...); y, así, aún no tenemos claro cómo posicionar el *Tractatus* en relación a la filosofía *en general*—esto es, *no solo* en relación a temas o problemas particulares y aislados—. Si bien es posible que nuestro trabajo no logre conciliar a todos los intérpretes en una sola lectura carente de problemas—menos aún cuanto más suspicaces sean estos intérpretes—, sí es posible, al menos, que colabore sensiblemente en el intento de extender la relevancia del pensamiento de Wittgenstein a todo lo ancho y profundo del pensar filosófico *en general*.

Naturalmente, nuestra intención de ubicar el pensamiento de Wittgenstein en relación a los problemas generales de la filosofía en general no puede ser pionera, ya que en eso consiste el propio trabajo de exégesis de un texto de filosofía. Para realizar esta tarea, por ejemplo en el

caso de Wittgenstein, es usual recurrir a su comparación con otros pensadores destacados de la Historia, como son recurrentes las comparaciones con Frege o Russell, también con Schopenhauer, Kant, Kierkegaard o Nietzsche, incluso con Aristóteles y Platón; de este modo se intenta clarificar el *Tractatus*, exponiéndolo en los términos de esos otros autores, cuya interpretación parece ser menos problemática o, al menos, existe una versión de ellos estandarizada y canónica, a la que siempre es lícito recurrir. Este recurso, que aquí llamamos “hermenéutico-comparativo”, es tan usual desde hace tantas décadas, que resulta impensable proponer una lectura de un texto filosófico sin decantarse a la vez por su proximidad con unos u otros filósofos. Esto no solo es razonable, si no que —creemos— resulta *necesario*, ya que un filósofo comienza a pensar a partir de los materiales que ha heredado, y desarrolla su pensamiento necesariamente en diálogo con ellos (esto también responde a ese lema platónico de que siempre se filosofa contra algo). ¿De qué forma hacemos comprensible el pensamiento de un autor —sus textos— si no es a la luz de los pensamientos —o textos— que ya se comprenden? Así, no hay otra forma de ubicar el pensamiento de un autor respecto a los problemas de la filosofía en general que no sea compararlo con la tradición filosófica misma, esto es, encontrando su hueco en línea con ciertos autores y en oposición a otros, siempre en diálogo con ellos.

Sin embargo, surge aquí una cuestión espinosa, que pone muy en entredicho la tarea hermenéutica y, más aún, lo que ella implica respecto a la —digámoslo así— *comprensión* de la filosofía. Si a un autor sólo se le puede comprender a la luz de otro u otros autores, porque, de hecho, todo filosofar es un filosofar en diálogo con otra filosofía, surge el evidente problema de llegar al nacimiento mismo de la filosofía, y nos preguntamos entonces contra qué filosofía filosofó el primer filósofo —sea Tales de Mileto, o cualquier otro hombre o mujer anterior—; o sea: ¿hasta qué punto he de llevar mi exégesis comparativa, si para leer a Wittgenstein he de valerme, por ejemplo, de Schopenhauer, y para leer a Schopenhauer he de valerme de Kant, y descender desde ahí hasta Descartes, y repasar los autores de la Edad Media hasta llegar, por ejemplo, a Plotino, y extendernos por la filosofía griega, entre Platón y Aristóteles, Epicuro, Diógenes, Pitágoras... y por supuesto los sofistas, para llegar flamantes a los padres, Heráclito y Parménides, y a los abuelos, los “Físicos”...? Sea cuando fuere, en algún punto colocamos el principio de la filosofía, y en ese mismo punto cesará la exégesis comparativa. ¿No nos deja eso como en el aire, sin apoyarnos en nada? ¿Pues de qué modo se comprende la filosofía del primer filósofo, a la luz de qué otra cosa anterior? Es verdad que siempre podemos remitirnos a un momento anterior, quizá a un modo pre-filosófico de pensar, quizá a esa vieja oposición de “filosofía y mito”, o incluso al pensamiento que surge del mismo *lenguaje natural*... Pero, aún así, ¿cómo debemos entender el *pensamiento mítico*, o el *lenguaje natural*?, ¿a la luz de qué otra cosa? La otra opción, ciertamente, es asumir que la filosofía —o eso que podemos llamar, más genéricamente, el “Pensar”— existe desde el mismo momento que existe el hombre o, si no, al menos, desde que el hombre *se abrió al lenguaje* (decimos “se abrió”, por no saber decidir entre “inventó”, “creó”, “se encontró”, “surgió sin más”...; y tampoco sabríamos decir

qué entendemos aquí por “lenguaje”, quizá queremos decir que “se abrió al pensamiento”, “se abrió al conocimiento”, “se abrió al mundo”, “a la comunicación”...). Lo que queremos decir, seguro, es que, sea desde siempre o sea en un momento dado, *está el problema* —y podemos acogernos al significado original del término griego, “πρόβλημα”: lo “arrojado delante”, a la defensiva, como un muro o una pantalla, y que se impone como una “tarea”...—: algo en el Pensar del hombre que no termina de encajar, eso que el hombre no llega a comprender, en fin, eso que da sentido a la filosofía. Si decimos que en un punto concreto de la historia o de la prehistoria de la humanidad *surgió el problema*, entonces nuestra labor exegética de cualquier texto llegará como mucho hasta ahí, y entonces, incapaces de dar un paso más sin recurrir a la magia, nuestra entera comprensión del castillo de la filosofía quedará suspendida en el aire, como si bruscamente le hubiéramos quitado el asiento (tan bruscamente como uno topa contra el principio/final de la línea, esto es, contra el *límite*). La otra opción, como decimos, es aceptar que *el problema* no surgió, sino que *acompaña a la humanidad desde siempre*; en este caso, lo mismo vale decir, simplemente, que *el problema está* —como nosotros hemos dicho—, y asumir igualmente que toda clarificación del castillo de la filosofía terminará trunca, y que toda labor exegética de un texto quedará en suspenso; esto es: nuestra exégesis nunca dejará de ser ella misma *problemática*, ciertamente, deudora del mismo *problema* que da sentido a la filosofía, y sin el cual la propia exégesis carecería de razón de existir. Solo queda una tercera alternativa: olvidarnos de que exista tal *problema*, no porque en algún momento se haya “solucionado” —hecho evidente que no—, sino porque lleguemos a convencernos de que *nunca* ha habido tal *problema* o, simplemente, que ha sido el producto de un enredo o de una confusión. Pero, en este caso, lejos de clarificar el significado e importancia de la filosofía, y lejos de garantizar la comprensión de nuestras exégesis, estaríamos desacreditándola desde sus inicios, robándole su razón de ser, y nuestra tarea, filosófica o exegética, volverá a quedar en suspenso o, más aún, en el más puro absurdo.

Según se desprenderá de nuestra propia lectura e interpretación del *Tractatus* —en consonancia en esto con muchas otras que ya hay—, Wittgenstein mantenía la idea de la esencia *necesariamente problemática* de la filosofía; esto es: que todo texto filosófico y, por lo mismo, toda exégesis filosófica que hagamos, será imposible de clarificar absolutamente, pues en algún punto habremos de topar contra el *límite*, o eso que Wittgenstein llamó el “misterio” o lo “místico”. Los problemas filosóficos *solo* son filosóficos: no hay “solución” *en* la filosofía. Podríamos hablar quizá, más bien, de *disolución* de los problemas, pero esto sería también la disolución de la filosofía en cuanto tal.

Todo esto es, ciertamente, una idea desde la cual partimos y que debe por fuerza influir en este trabajo; pero no solo por la propia disposición del pensamiento que nos guía, sino, además, sobre todo, porque creemos que esa misma es la idea fundamental a la que quiere llevarnos el *Tractatus*. Es decir, intentaremos asumir desde el principio que nuestra exégesis de

la filosofía de Wittgenstein *pretende* ser *wittgensteiniana* —que lo consiga, no solo dependerá del rigor de nuestra exégesis, sino también, entonces, del rigor de la filosofía de Wittgenstein—. Nosotros debemos tener en cuenta nuestra propia *limitación*, pero lo más importante es reconocer que la *conciencia* de esa limitación nos viene sugerida por aquello que el propio Wittgenstein no ha enseñado acerca de la filosofía y acerca de nuestros propios *límites* para clarificarla; y, por fuerza, ello debe hacer que nuestro propio trabajo se hunda en el *problema*: ¿de qué modo se supone que hemos comprendido las lecciones de Wittgenstein, cuando, al parecer, la conclusión del propio Wittgenstein es que tal cosa no se puede llegar a comprender, porque es en sí mismo absurdo? [cf. *TLP* (6.54)].

Este es, pues, no solo el gran problema a que nos conduce el *Tractatus*, sino, sencillamente, el gran problema a que nos conduce la filosofía en general.

Por ello, nuestro título reza, primeramente, “Sobre el *Tractatus* de Wittgenstein...”, en toda su amplitud y generalidad, lo cual resulta, quizá, poco apropiado para un trabajo de “tesis doctoral”, donde lo usual habría sido centrarse en un concepto o en un problema muy particular, rastreando y comentando toda la información posible existente sobre tan particular asunto. Y esto es, en cierto modo, lo que en un principio se propuso; tal como explicamos a continuación.

ii. El asunto crucial de la interpretación del *Tractatus*.

Este trabajo empezó (hacia el año 2006) orientado a la clarificación de la noción de lo “místico” (*das Mystische*), en su estrecha unión a la noción de “mostrarse” o “se muestra” (*zeigt sich*), tal como vienen expresadas en la sentencia 6.522 del *Tractatus* (ciertamente, este podría ser un tema suficientemente particular para el desarrollo de un trabajo de “tesis doctoral”).

Pero, ¿qué es lo que sucede cuando uno aborda este punto tan particular del *Tractatus*? Lo principal, que uno mismo debe *tratar de comprender*: uno debe aclarar su propio pensamiento respecto a lo que Wittgenstein pretende apuntar con las nociones y con la sentencia que queremos comentar; y esto resulta ser una tarea tremendamente dificultosa, que inevitablemente nos obliga a ir *más allá* del procedimiento típicamente académico de centrarse en un problema concreto y estudiar todo lo hablado acerca de él. ¿Por qué decimos esto?

Primero, obviamente, porque tales nociones —lo “místico”, el “mostrarse”— se articulan dentro del todo del discurso (muy especialmente en el *Tractatus*, siendo como es una sucesión de sentencias conectadas), de modo que la comprensión de nuestro pasaje requerirá necesariamente la comprensión de todo lo demás; si queremos comentar en profundidad este punto concreto del *Tractatus*, será necesario (o muy recomendable) comentar también el resto del libro; al final, nuestro trabajo sobre lo “místico” en el *Tractatus* terminará por convertirse

en un trabajo sobre el *Tractatus* en general. En segundo lugar, unido a lo primero, la dificultad de abordar tales nociones del *Tractatus* es que se trata, justamente, de esas nociones —lo “místico”, el “mostrarse”—, pues constituyen lo que nosotros llamaremos el “punto de fuga” o “apertura” del sistema tractariano: el *sentido último* de la totalidad del *Tractatus* parece depender de tales nociones (por lo que se refiere al “mostrar”, el propio Wittgenstein decía que era el problema crucial de la filosofía⁴). Ciertamente, nuestro comentario a la particular sentencia 6.522 nos conduce inevitablemente a preguntar por el *sentido último* del *Tractatus*. La tercera dificultad viene aquí incluida: *¿Debemos comprender y explicar el sentido último del Tractatus!* Esto supone, cabalmente, que debemos ser capaces de apresar en nuestras mentes el mismo pensamiento que embargó al enigmático Wittgenstein, y que le llevó a escribir, por ejemplo: «Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas»⁵. Pero, ¿estamos nosotros preparados para asimilar ese pensamiento? ¿No significa eso *ponernos a su altura*: solucionar en nuestra mente definitivamente los problemas o, al menos, llegar a adquirir esa sensación? Podemos recordar qué dice Wittgenstein al inicio del Prólogo: que su libro sólo podría entenderlo quien ya lo hubiera pensado por sí mismo..., que no es un manual⁶; y recuérdense las palabras comunicadas a Russell por carta: «[...] mortificante es pensar que nadie [lo] comprenderá [...]»⁷. Wittgenstein, como cualquier otro gran filósofo, nos exige ponernos a su altura y ante sus mismos problemas, de modo que nuestro esfuerzo comprensivo, interpretativo y explicativo ha de ser un esfuerzo *estrictamente filosófico* (y, por ende, *problemático*), que precisará llevar nuestro pensamiento hasta sus *límites*; pues, en el caso de Wittgenstein —según nosotros pensamos—, se trata de uno de los puntos culminantes del Pensamiento Occidental, o eso que queremos llamar aquí “filosofía límite” (noción que también habremos de caracterizar). Y esto nos lleva a la cuarta y última dificultad destacada, a saber: que estamos solos en esta tarea, pues la “comprensión filosófica” de los problemas resulta ser absolutamente personal y, quizá, de hecho, intransferible —según creemos, esto es lo que diría también Wittgenstein—; y cuando uno busca ayuda en los comentaristas, observa que estos no terminan tampoco de aclararse o, simplemente, sus explicaciones no satisfacen por completo nuestras intrigas. Todo lo que leemos *acerca de* Wittgenstein nos ayuda a los intérpretes, pero al final debemos ser nosotros quienes le demos el enfoque. Y el enfoque es, en efecto, al final, tan *nuestro*, que tememos —igual que temía Wittgenstein— que no es en absoluto fácil que alguien nos comprenda (a fin de cuentas, la tarea de comprender nuestro comentario ha de ser la misma que la de comprender el *Tractatus* mismo, pues esa es, cabalmente, nuestra tarea).

Como veníamos diciendo, el “detalle” que hay que clarificar en el *Tractatus* no es pre-

4 Declarado por Wittgenstein, por ejemplo, en la conocida carta enviada a Russell el 18 de agosto de 1919 [cf. *L-R* (37, p. 365)].

5 *TLP* (Prólogo, p. 13).

6 Cf. *TLP* (Prólogo, p. 11).

7 *L-R* (36, p. 363). Unos meses antes, Wittgenstein escribió también a Russell: «[...] Esto, por supuesto, significa que *nadie* lo comprenderá [...]» [*L-R* (35, p. 362)].

cisamente un detalle. Los comentaristas tenemos que detallar el sentido de los conceptos y sentencias cruciales del *Tractatus*, así como señalar los puntos clave de su teoría del significado o de su exposición de la lógica; no obstante, terminaremos por comprender que el verdadero interés del *Tractatus* está —*más allá* de todo eso— en el *límite* que nos impone a nosotros mismos.

Hoy por hoy, el debate entre los expertos no está entre una “lectura positivista” y otra “no-positivista”; que el *Tractatus* no es positivista es algo que ya debemos tener todos por seguro: en las primeras monografías dedicadas al *Tractatus*, en la de la profesora ANSCOMBE (1959) o en la de STENIUS (1960), por ejemplo, ya se procura alejarlo del Positivismo, haciendo alusión a los planteamientos metafísicos de Wittgenstein, a su vinculación con el pensamiento de Kant o, más aún, de Schopenhauer (más “continental” que “analítico”, como suele decirse), etc. Sin embargo, este alejamiento del Positivismo no hizo sino inaugurar los problemas interpretativos del *Tractatus*. Si este no debe ser interpretado a la luz del Positivismo, pues de hecho hay demasiadas manifestaciones en el *Tractatus* —y en otros escritos personales de Wittgenstein de aquella época— en contra de tal idea, queda ahora por ofrecer la parte “positiva” del comentario, o sea: si no es positivista, ¿qué es? En este punto, las primeras monografías no consiguen ofrecer más que retazos de ideas fragmentadas, repitiendo prácticamente en su literalidad lo que se dice al final del *Tractatus*, sin resolver, pues, apenas nada. A medida que pasaron las décadas, los intérpretes se han ido convenciendo, en general, de que el pensamiento de Wittgenstein en el *Tractatus* no es lícito mantenerlo junto al positivismo y, si bien no ha sido aún posible ponerse finalmente de acuerdo en una lectura, sí que, al menos, ya se reconoce la amplitud de las aportaciones del joven Wittgenstein a la filosofía en general, extendiendo sus implicaciones tanto hacia atrás (hacia la filosofía moderna) como hacia delante (hacia los abismos de la Postmodernidad).

Ahora bien, como decimos, la tarea de ofrecer una lectura “positiva” del *Tractatus*, es decir, la tarea de ofrecer una lectura que apunte de forma sólida y congruente hacia ciertas tesis filosóficas mantenidas por Wittgenstein y expresadas en el *Tractatus*, está lejos de obtener una solución. La pregunta es: ¿Qué comentario “positivo” podemos hacer del *Tractatus*? O, de otra manera: ¿Qué pensamiento “positivo” quiere transmitirnos Wittgenstein? Porque, como es sabido, el *Tractatus* es víctima de su propia *negatividad* —y este es el punto clave y fundamental al que quiere acogerse nuestra “lectura paradójica”, que en ningún caso pretenderá ser “definitiva”—. Es relativamente fácil afirmar que el *Tractatus* expone una serie de teorías acerca del lenguaje y de su lógica, ofreciendo a la vez un trasfondo metafísico sobre la naturaleza del mundo y del pensamiento, apostillando en último término una ética que apunta hacia algún tipo de *felicidad mística*. En cierto sentido, esto puede ser correcto y, además, “positivo”, aún cuando no hayamos dicho nada de en qué consisten las teorías en cuestión. Pero resulta que es ese justamente el principal problema: tales teorías expuestas en el *Tractatus* vienen a *mostrar* que ellas mismas son *absurdas* (*unsinnig*), tal como afirma Wittgenstein en la archiconocida y

citadísima sentencia 6.54 del *Tractatus* (la penúltima del libro):

«[6.54] Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decir, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo».

Según leemos, el *Tractatus* carece de sentido, y eso querría decir, presumiblemente, que Wittgenstein no pretende transmitir nada de cuantas cosas encontramos en él. Pero, ¿qué idea tenía Wittgenstein del “absurdo”? Pues uno no se explica por qué existe entonces semejante libro, por qué Wittgenstein se animó a escribir y a publicar semejante disparate... ¿Con qué propósito lo escribió Wittgenstein? ¿Solo con el de *mostrar* su absurdo? ¿Solo quiere *negarse a sí mismo*, sin pretender conseguir nada más con ello? ¿Qué es de todo lo que se expone en el *Tractatus* (su teoría de la figuración, su lógica, etc.)?, ¿es absurdo de veras, de veras no podemos entenderlo? ¿Y, si no podemos entenderlo, cómo sabemos entonces que es absurdo?... Ésta es la gran paradoja del *Tractatus*, la cuestión más espinosa del texto, y que ocupa hoy el centro de la discusión académica. En nuestro caso, será esto mismo lo que nos lleve a hablar de una “filosofía límite”, bajo la óptica de una “lectura paradójica” del texto.

La cuestión, entonces, es: ¿podemos hacer algún comentario “positivo” de un texto paradójico como el *Tractatus*?

Apuntando a lo más alto, la intención última de este trabajo sería ofrecer una respuesta a esta pregunta. Véase que ella no solo nos incita a buscar un comentario “positivo” del *Tractatus*, o una clarificación satisfactoria del sentido del texto, sino que pregunta también por *nuestra posibilidad* de realizar tal comentario y clarificación. Por eso nuestro título no reza solamente “Sobre el *Tractatus* de Wittgenstein”, sino, además, “sobre su interpretación”. En verdad, esto puede considerarse el resultado de un último giro en el desarrollo de este trabajo, dado tras establecer, a principios de 2010, ciertas conclusiones, no solo acerca de la *correcta* lectura del *Tractatus*, sino también acerca de *nuestra posibilidad* de ofrecer una explicación satisfactoria del mismo.

iii. La “compresión filosófica” del *Tractatus* y la necesidad de una “hermenéutica-comparativa”.

Siendo los objetivos de este trabajo los arriba señalados, es lógico que el primer y fundamental paso de nuestro método haya sido leer el *Tractatus* y la literatura wittgensteiniana paralela (diarios, cartas y otros registros biográficos), con el fin de alcanzar una “compresión filosófica” coherente a todos ellos. Asimismo, como es natural, se ha trabajado la principal

literatura académica específica sobre la interpretación del *Tractatus*, tanto como *ayuda para la comprensión*, como para establecer los puntos en los que estas interpretaciones se alejan de la nuestra. Esto podría incluir, de algún modo, la exposición de una “Historia de la interpretación del *Tractatus*” que diera cuenta del estado de la cuestión en la actualidad, y que permitiera comprender las “mejoras” que ofrece nuestra propia lectura.

No obstante, como se ha dicho, también se ha realizado una reflexión crítica sobre nuestro propio comentario y su *posibilidad de tener sentido*, a la luz de lo que el propio *Tractatus* expone. Ya hemos adelantado parte de nuestra conclusión a este respecto, a saber: que la comprensión filosófica del *Tractatus* y, sobre todo, su exposición en un discurso, habrán de someterse a las críticas filosófico-lingüísticas que esa misma comprensión entraña, pues debemos dar muestra y ejemplo de haber comprendido el *Tractatus*: a la luz del *Tractatus*, nuestro comentario carecerá de sentido, ya que no dejará de ser el nuestro un texto “filosófico”. Si en el *Tractatus* se tratan ciertos problemas filosóficos que se pretenden “solucionar”, la conclusión de Wittgenstein es que tales problemas *no pueden* solucionarse por medio del discurso filosófico: la tarea de la filosofía es, cuanto más, la de *aclarar* por qué ella misma es incapaz de dar solución a los problemas; y la muestra más clara es el mismo *Tractatus*, texto filosófico que reconoce al final su propio “absurdo”. Pero, naturalmente, lejos de que este “absurdo” nos sirva como “clarificación” o como “solución negativa” de los problemas filosóficos, lo que esto hace es sumergirnos en una paradoja, ya que el *Tractatus* es absurdo sólo *por sus propias luces*: ¿Cómo podemos entender o clarificar nosotros semejante paradoja? En efecto, lo que pensamos es que el *Tractatus*, en tanto que es una verdadera paradoja —del tipo de aquéllas que los medievales llamaron “*insolubilia*”—, *no puede clarificarse ni puede clarificar nada*, sino únicamente mostrarlo todo en su completa *problematicidad*; y, si ello es así, nosotros tampoco podremos clarificar el *Tractatus*, pues tendríamos que ser capaces de clarificar lo que no parece ser —a la luz del *Tractatus*— clasificable, que son los problemas filosóficos que en él se tratan. Si Wittgenstein nos lleva a pensar que su propio *Tractatus* es absurdo, ¿qué habría de pensar Wittgenstein de nuestro comentario? Nosotros deberíamos exponer y explicar en qué consiste la filosofía de Wittgenstein, haciendo un comentario (sea “positivo” o “negativo”) de ella: pero, ¿cómo hacerlo si esta filosofía es, como parece, tan sumamente problemática? ¿No habrá de ser nuestro texto igualmente problemático?

En este punto, vemos imprescindible recurrir a un *fondo* que otorgue significación a nuestro discurso, esto es: recurrir al amparo de eso que aquí llamamos “hermenéutica-comparativa”⁸. En nuestro caso, este “fondo” será *un* planteamiento de la historia de la filosofía o,

8 No pretendemos en ningún caso discutir acerca de las diversas maneras de entender la noción de “hermenéutica” en la tradición filosófica. Nosotros queremos, en verdad, darle a nuestra expresión —“hermenéutica-comparativa”— el sentido más sencillo y literal, a saber: como un método de exégesis que pretende interpretar un texto a la luz de compararlo con otros, o lo que es igual, exponer el *Tractatus* en términos *relativos* a los de otros pensadores, haciendo, pues, una especie de “filosofía comparada”. Este, claro, es un recurso absolutamente

más particularmente, de la filosofía moderna, con el fin de hacer encajar el *Tractatus* en ese planteamiento y en esa historia (aquí, ciertamente, es donde conecta el subtítulo de nuestro trabajo). En cierto punto, tendremos que reconocer, igual que hace Wittgenstein, que nuestro discurso filosófico no encontrará una clarificación última, al menos si pretendemos hacerlo en *términos absolutos* (como hacen, de hecho, los filósofos). Sin embargo, podremos obtener un comentario “positivo” del *Tractatus* si tratamos la cuestión en *términos relativos* a cierto planteamiento de la historia de la filosofía que pondremos como *fondo*. O sea, si bien la “comprensión filosófica” en sí misma ha de ser literalmente inexpresable e impensable, podremos al menos ofrecer una “comprensión histórica” del *Tractatus*, mostrando su coherencia con cierta tendencia o proceso de la Historia del Pensamiento Occidental, ocurrido a lo largo del siglo XIX y aún a comienzos del XX —ese turbulento período surgido de los últimos avatares del Romanticismo—, que consiste en la incesante denuncia de las *limitaciones* del lenguaje para con la “Verdad” (algo manifiesto, tanto en Hegel como en Schopenhauer o Nietzsche, incluso en Heidegger, pero también en las obras de muchos artistas de ese período, desde Rimbaud hasta Mallarmé, Rilke o, más adelante, Thomas Mann..., solo por dar unos nombres). Este proceso fue denominado por G. Steiner como el “abandono de la palabra”, y vendría a coincidir con la idea de Lyotard de la “caída de los meta-relatos”⁹. Nuestra idea es que el *Tractatus* pertenece a este grupo de obras, ligado a ese proceso, considerando a Wittgenstein, así, como uno más de los “maestros de la sospecha”.

Obviamente, la “Historia” que pondremos como fondo para nuestra interpretación será una *invención nuestra* —como un acto de ilusionismo—, como una conjetura *ad hoc* que esquematizará la filosofía moderna hasta dejar solo sus pilares más generales, obviando la inmensidad de detalles de todo proceso histórico (además de obviar, por supuesto, que la filosofía moderna se ancla en la medieval, y ésta, en la antigua, y ésta, en los viejos mitos..., y que —como sugeríamos antes— nuestra propia tarea de exégesis comparativa deberá quedar siempre en suspenso, esto es: sin ser ella misma clarificada *filosóficamente* y sin dejar, pues, de ser *problemática*). Al final, nuestro planteamiento sinóptico de la filosofía moderna será tan solo un fondo *útil*, una urdimbre que permitirá disponer y mantener enfocados los problemas filosóficos por los que irá pasando el *Tractatus* —al menos desde un punto de vista histórico—. Habiendo caracterizado debidamente qué entendemos por “Modernidad”, intentaremos también caracterizar eso que llamamos “filosofía límite” (o “límite de la Modernidad”), y en esa línea habremos de ubicar también el *Tractatus* —que, obviamente, como se verá, no está solo en su tarea—.

Nuestra lectura del *Tractatus* irá pasando por los diferentes temas destacados tradicionalmente dentro del libro, pero se hará haciéndolos coincidir deliberadamente con los temas destacados en nuestro esquema general de la filosofía moderna. Esto nos permitirá —por así

habitual en filosofía, y por ello creemos que no requiere de más explicación.

9 Cf. STEINER (1961) y LYOTARD (1979).

decir— matar dos pájaros de un tiro: expondremos nuestra interpretación del *Tractatus* al tiempo que establecemos su situación de *límite* respecto a la filosofía moderna, como una puerta abierta al mundo postmoderno.

iv. Contenido de los capítulos y otras decisiones.

En primer lugar, este trabajo está dividido en dos partes, a las que se suman este Prólogo y un Epílogo que contendrá nuestras “conclusiones últimas”, así como un “Interludio” entre las dos partes principales. La primera de estas partes podemos tomarla como un amplio “bloque introductorio”, y, por ello, sus divisiones internas constan como “Introducción A”, “Introducción B” e “Introducción C”: ellas establecen —bajo tres puntos de vista diferentes— los aspectos generales que configuran nuestra lectura del *Tractatus*. Respecto a la Parte II, en ella exponemos los detalles de nuestra lectura, siguiendo el hilo de los temas que vertebran la discusión moderna.

Siendo el *Tractatus* un texto tan de primera línea y siendo, como ha sido y es, tan polémico, resta decir que toda exposición que hagamos debe estar bien contrastada con las muchas otras que ya se han hecho de él. Esto, además, es una exigencia que se desprende de la pretensión de este trabajo de ofrecerse como “tesis doctoral”: debemos ser capaces de mostrar, no solo la “pertinencia académica” de nuestro discurso, sino también, además, sus “aportaciones”. Naturalmente, este trabajo no puede optar a novedad alguna, y si en algún aspecto es “novedoso”, solo lo será por cuestiones de “matiz en el enfoque” (aunque, quizá, sí existan matices importantes); la razón es que cada año se publican muchos nuevos libros y muchos nuevos artículos sobre el *Tractatus*, y es completamente imposible participar de todos ellos (en algún punto debemos zanjar nuestra investigación). Es muy posible que, en nuestra bibliografía, estemos pasando por alto textos que quieren posicionarse en el mismo punto que nosotros o, peor aún, textos que ya han tirado por tierra todo cuanto aquí decimos. Siendo así, lo más que podemos garantizar es que nuestro trabajo se halle bien posicionado dentro del panorama de la *discusión* académica actual.

A esto estará destinada nuestra Introducción A, que se dividirá en tres apartados: A.1) una “Breve historia de la interpretación del *Tractatus*”, que servirá para dar cuenta del estado de la cuestión en la actualidad; A.2) “El estado de la cuestión en la actualidad”, que servirá para dar cuenta de los problemas interpretativos que aún están por elucidar sobre el *Tractatus*, exponiendo de forma introductoria las propuestas actuales que encarnan la discusión; por último, se añade un punto A.3) donde ofreceremos un avance muy rápido de nuestra “alternativa”.

La Introducción B está dedicada a ofrecer una idea de la filosofía moderna, de donde, primeramente, extraeremos sus ejes “temáticos” fundamentales, que serán los que nos guíen en

nuestra posterior exposición del *Tractatus* (ya en nuestra Parte II), a saber: 1) la representación del mundo en el pensamiento, 2) la fundamentación y metodología del conocimiento científico, 3) la metafísica del dualismo cartesiano y 4) la ética. Nuestra intención aquí no es ofrecer una imagen “peculiar” o “controvertida” de la Modernidad, ni hacer un examen “crítico” de sus principales autores (para lo cual requeriríamos de una profundidad y de unos conocimientos de los que no disponemos ahora, y que, además, darían a este texto una longitud desalentadoramente larga); pero tampoco queremos ofrecer un mero resumen de la filosofía moderna (para lo cual existen innumerables manuales). Nuestra idea es apuntar solo hacia sus puntos cardinales, a los ejes vertebrales de la discusión típicamente moderna, y hacerlos tender hacia eso que llamamos “filosofía límite” o “límite de la Modernidad”. Particularmente, nos acogeremos a la filosofía de Kant y, más aún, a la noción de “filosofía trascendental”, para caracterizar la llegada de la filosofía hasta su *límite*, y recurriremos a ciertos rasgos generales del pensamiento de Hegel, de Schopenhauer y de Nietzsche para caracterizar su verdadera “culminación”; y en ese punto culminante querremos ubicar también el *Tractatus*.

La Introducción C está dedicada a las nociones de “método” y “sistema” en el *Tractatus*. Esto hace alusión al modo en que Wittgenstein plantea y desarrolla los problemas antes destacados. Si Wittgenstein está planteando en su *Tractatus* los problemas cardinales de la filosofía moderna, lo hace siguiendo un hilo que viene dado por sus investigaciones lógicas. Esta Introducción C estará, pues, fundamentalmente dedicada a examinar la conexión entre lógica y filosofía, imprescindible para enfrentarse al *Tractatus* o, al menos, para comprender nuestra lectura.

Ya en la Parte II, daremos desarrollo concreto a nuestra lectura, acudiendo directamente y pormenorizadamente al texto de Wittgenstein para ir exponiendo nuestra interpretación. Como hemos dicho ya, nosotros agruparemos nuestros comentarios en relación a esos cuatro grandes bloques temáticos que destacamos en la Introducción B, dedicando un capítulo a cada uno de esos temas; recordamos: Cap. 1: la representación del mundo en el pensamiento; Cap. 2: la fundamentación y metodología del conocimiento científico; Cap. 3: la metafísica del dualismo cartesiano; y Cap. 4: la ética. En general, nuestro procedimiento será siempre el mismo: iremos rastreando y comentando las sentencias del *Tractatus* que creemos importantes para comprender su planteamiento de cada uno de esos problemas, tratando de reconstruir el modo en que son (y somos) conducidos hacia el *límite*, siempre siguiendo el hilo de la lógica y de las fluctuaciones y ambigüedades que genera su exposición filosófica.

Por fin, en el Epílogo se expondrán las “conclusiones últimas” del trabajo. Estas, más que limitarse a resumir las conclusiones obtenidas en los capítulos precedentes, deben volcar también su mirada hacia el “Todo” de nuestro recorrido, haciendo expresión de sus ideas más generales y fundamentales. En cierto modo, aquello que expresen las “conclusiones últimas”

habrá sido adelantado en el “bloque introductorio”, y lo más general será, básicamente, lo mismo que hemos dicho ya en este Prólogo, pues aquí hemos apuntado lo que creemos más esencial del *Tractatus* y de nuestra propia lectura. En definitiva, el mismo subtítulo de este trabajo ya nos dice a dónde queremos llegar: a una *caracterización del ‘Tractatus’ como “filosofía límite” en relación con la filosofía moderna, bajo la óptica de una “lectura paradójica” del texto, centrada en las nociones de lo “místico”, el “mostrarse” y el “absurdo”*; y en nuestro Epílogo sólo queremos dar fe de haberlo o de no haberlo conseguido.

Por último, ha sido añadido un Apéndice, en el que se tratará la cuestión de la continuidad o no continuidad en el pensamiento de Wittgenstein. Esto nos hará adentrarnos en los aspectos fundamentales de su segunda filosofía (haciendo especial hincapié en *Investigaciones filosóficas*), con el fin de conducirla igualmente hacia nuestra noción de “filosofía límite”. Hay varias razones que nos han impulsado a añadir este “Apéndice”. La principal, porque es uno de los problemas abiertos respecto a la interpretación del pensamiento de Wittgenstein, y creemos poder arrojar algo de luz sobre el mismo. Naturalmente, nuestras ideas acerca de este asunto deben desprenderse de nuestra propia lectura del *Tractatus*, y, por ende, creemos que presentar las conexiones entre el “primer” y el “segundo” Wittgenstein puede ayudar también a una mejor comprensión del *Tractatus*.

PARTE I

TRES INTRODUCCIONES GENERALES
A UNA “LECTURA PARADÓJICA” DEL *TRACTATUS*

INTRODUCCIÓN A

SOBRE EL ESTADO DE LA CUESTIÓN (Y SU HISTORIA) Y UN PRIMER AVANCE DE NUESTRA ALTERNATIVA

A.1. Breve historia de la interpretación del *Tractatus*.

A.1.1. *La sucesión de interpretaciones.*

Desde los primeros planteamientos de este trabajo, se quiso incluir en él una “Breve historia de la interpretación del *Tractatus*”, que pudiera dar cuenta del estado de la cuestión en la actualidad. A estas alturas, es imposible dudar de que *hay* una historia de la interpretación de este texto, y que podemos llamarla así —“historia”— porque podemos localizar unos momentos o eventos clave, podemos hablar de “interpretaciones”, de “generaciones de intérpretes” o, quizá, de “escuelas”, y retratar la lógica que los une, trazando una línea que las ubica *unas frente a otras y unas detrás de otras*; ofreciendo las razones por las que el *Tractatus* se ha interpretado como se ha hecho, que expliquen por qué hoy la disputa es la que es, y que podamos explicar así el origen de nuestra propia interpretación, dirigida a poner fin a los conflictos —si es que esto fuera posible—.

En su artículo “The Methods of the *Tractatus*”, David G. Stern incluye una sección titulada justamente “A Brief History of *Tractatus* Reception”, en la que se ofrece un buen resumen de la trayectoria del texto de Wittgenstein. Stern esquematiza su historia en cinco momentos, que suponen cinco modos de leer y entender el *Tractatus*:

«1. La lectura atomista-lógica (*logical atomist reading*): un libro de lógica en la tradición del empirismo británico, 1920 en adelante [RUSSELL (1922); RAMSEY (1923)].

2. La lectura positivista-lógica (*logical positivist reading*): el libro que inspiró la anti-metafísica visión científica del mundo del Círculo de Viena, 1930 en adelante [NEURATH, CARNAP y HAHN (1929); SCHLICK (1930a)].

3. La lectura metafísica (*metaphysical reading*): un libro que aboga por un sistema metafísico, con base en una teoría de la lógica y del significado, década de 1960 en adelante [ANSCOMBE (1959a); STENIUS (1960)].

4. La lectura irracionalista (*irrationalist reading*): un libro que aboga por una visión del mundo ético o religioso, 1970 en adelante [ENGELMANN (1968); JANIK y TOULMIN (1973)].

5. La lectura terapéutica (*therapeutic reading*): un libro que rechaza toda doctrina filosófica, 1980 en adelante [WINCH (1987); DIAMOND (1991a)]»¹⁰.

10 STERN (2003, p. 127). (El modo de citar de Stern ha sido transformado al sistema de citación de este trabajo.) Nosotros asumiremos aquí el modelo que propone Stern, según el cual hay cinco clases o grupos de interpretaciones. Naturalmente, tanto Stern como nosotros sabemos que toda simplificación es vaga, y que en los extremos de cada grupo siempre hay casos problemáticos, que no quedarán satisfecho en ninguno de los casilleros que proponamos. Al mismo tiempo, dentro de cada grupo podrían hacerse multitud de matizaciones y nuevas divisiones, hasta llegar a la peculiaridad de cada visión dada por cada uno de los innumerables comentaristas...

Este esquema puede dar una idea general apropiada del camino que ha seguido la interpretación del *Tractatus*; aunque se deben hacer unas pequeñas anotaciones, y debemos ampliar un poco más:

Respecto al punto 1 —la lectura “atomista-lógica” de Russell y Ramsey—, solo recordar que Russell fue el maestro de Wittgenstein, y así, clarísimamente, se destaca que el *Tractatus* es heredero de las problemáticas típicamente russellianas (y también fregeanas); o sea: no es de extrañar que Russell leyera el *Tractatus* a la luz de sus propios planteamientos. Primero, la “fundamentación de la matemática” era el problema original que unía los esfuerzos de Frege, Russell y Ramsey (obviamente entre otros), siendo esto lo que introdujo a Wittgenstein en la filosofía, y es claro que el asunto tiene representación en el *Tractatus* y, más aún, a lo largo de toda la vida de Wittgenstein¹¹. Pero, más allá de las puras matemáticas y su fundamentación en la lógica, tanto en Wittgenstein como en Russell o Frege ello estaba inscrito en el problema más general de la “verdad” y del “conocimiento”, lo cual llevaría a todos ellos a lidiar con los problemas centrales de la filosofía moderna y, desde ahí, con los problemas centrales de la filosofía en general¹². Sin duda, la mayor cercanía entre Wittgenstein y Russell es el hecho de acercarse a los problemas filosóficos desde el ámbito de la lógica-matemática. No obstante, por lo que respecta a los pensamientos de uno y otro, éstos serán tremendamente divergentes —como podremos ir viendo a lo largo del trabajo—. En las interpretaciones posteriores van quedando claras las diferencias entre el sistema de Russell y el *Tractatus*, pero es evidente que en una lectura superficial son muy equiparables. Respecto a las cuestiones epistemológicas, Russell está directamente vinculado al llamado “empirismo británico”, que quiere rescatar muchas de las doctrinas de Locke y de Hume, algunos enfoques de Kant y, sobre todo, oponerse al idealismo imperante en la Europa “continental”. Ello lleva a Russell a lidiar también con problemas puramente metafísicos, sobre la existencia de los objetos “particulares” (*individuals*), la existencia de “universales” (como propiedades y relaciones), la existencia de “objetos lógicos” (como el referente de las constantes lógicas, o los números), etc. Lo más importante, en efecto, es que la epistemología y la metafísica de Russell quiere desprenderse directamente del análisis que *su* lógica puede hacer de las expresiones del lenguaje: la existencia de particulares, universales u objetos lógico viene motivada por la presencia en el lenguaje analizado de ciertos elementos signícos (nombres propios, nombres comunes, descripciones, conectivas...) que tienen tales cosas por significado. Es ello lo que constituye la famosa doctrina del “Atomismo Lógico”¹³, que muchos desde entonces han podido ver en el *Tractatus* (oculta, por ejemplo, bajo las noción

Nuestra simplificación será, en cualquier caso, útil para los fines que se han propuesto.

11 Cf. DILMAN (1970).

12 Un buen ejemplo es el famoso texto de RUSSELL (1912): *The problems of Philosophy*.

13 Cf. RUSSELL (1918) y (1924).

de “Sachverhalt”, que nosotros traducimos por “estado de cosas”, pero que Ogden y Ramsey vertieron al inglés como “atomic fact”, así como la expresión del *Tractatus* “proposición elemental” (*Elementarsatz*) ha sido también entendida a la luz de la “proposición atómica” de Russell). En unión a esto, claro, y de acuerdo con su “método lógico”, todas las energías de Russell debían dirigirse a construir el “lenguaje perfecto”, que cuente con todos los elementos necesarios para analizar las proposiciones de cualquier lenguaje, sin que el propio sistema de la lógica incurra en ambigüedades o paradojas (como ocurría en el sistema de Frege). A pesar de que la notación desarrollada por Wittgenstein corregía aspectos esenciales de la de Russell (también de la de Frege), y, sobre todo, aunque Wittgenstein se esfuerza por dejar claro que no concibe la lógica del mismo modo que sus maestros (es decir, sobre qué es y qué significa la lógica *filosóficamente hablando*, en qué medida podemos *construir* nosotros la lógica, etc.), a pesar de todo —decimos— Russell vio reflejado en el *Tractatus* su mismo intento de hallar las bases o, más aún, de *construir* ese “lenguaje perfecto”¹⁴.

Por lo que se refiere a la interpretación de Ramsey, destacar que era fundamentalmente crítica con las conclusiones “místicas” y con la función que cumple el “mostrarse” dentro del *Tractatus*, algo también cuestionado por Russell¹⁵.

Wittgenstein manifestó en vida (y sin tardanza) su inconformidad con esta lectura que hemos llamado “atomista-lógica”¹⁶, pero, aún así, buena parte de esa interpretación fue conservada por los neopositivistas. De todo cuanto hemos dicho, nosotros nos quedaremos con algo, a saber: que el “método lógico” que hemos esbozado, según el cual los “elementos” del lenguaje lógico deben dar la clave para el análisis y la investigación de los problemas filosóficos, sí será algo que Wittgenstein herede, eso sí, llevando tal “método” hasta un verdadero *límite*, en el que los problemas filosóficos mostrarán su cara más problemática y absurda —como veremos mejor en nuestra Introducción C y a lo largo del trabajo—.

Respecto al punto 2 —la lectura “positivista-lógica”—, decir que no está representada por ningún texto íntegramente dedicado a comentar el *Tractatus*. La “lectura positivista” se extrae de comentarios más o menos puntuales, también del registro de las reuniones de Wittgenstein con el Círculo de Viena¹⁷, y, sobre todo, porque muchas de las ideas expresadas en el *Tractatus* fueron usadas por los neopositivistas casi en sus mismos términos (tales como la inexpresabilidad de lo ético o de lo metafísico, o la utilización de las “proposiciones elementales” del *Tractatus* como siendo sus “proposiciones observacionales”, etc.). Básicamente, los neopositivistas se esforzaron por hacer una aplicación epistemológica y empirista de los

14 Cf. RUSSELL (1922, pp. 185-186).

15 Cf. RUSSELL (1922, p. 196) y RAMSEY (1923) y (1931, p. 238).

16 Hay varias cartas de Wittgenstein a Russell, en las que el austriaco afirma del inglés el no haber comprendido en lo esencial su libro: cf. *L-R* (36, p. 363; 37, p. 365; y 46, p. 377).

17 Como Apéndice del libro *WVC*, Waismann incluyó sus propias “Tesis” acerca del pensamiento de Wittgenstein.

planteamientos lógico-semánticos de Wittgenstein, llevados en último término hacia su “visión científica del mundo”, que implicaba la negación de toda posible metafísica¹⁸. Esta interpretación “positivista” del *Tractatus* se desprende también de autores no positivistas que, criticando el Positivismo, toman el *Tractatus* como referencia: las críticas que hiciera Karl R. Popper son un caso claro a este respecto¹⁹.

Es también importante señalar, como antes se hizo de pasada, que la lectura “positivista” conserva ciertos aspectos de la “atomista-lógica” de Russell y Ramsey, en tanto que ambas conceden a la lógica y a la semántica la máxima importancia dentro del *Tractatus*, también porque lo conducen hacia el empirismo, y porque no comparten los despuntes “místicos” del libro; y es que, cabalmente, los miembros del Círculo de Viena eran claros deudores del Atomismo Lógico²⁰. Ahora bien, dejemos nota de su diferencia esencial: los neopositivistas conducen deliberadamente su filosofía y, por extensión, su interpretación del *Tractatus*, hacia el manifiesto rechazo de la metafísica, lo cual, en cierto sentido, debe incluir la “metafísica atomista” contenida en los planteamientos de Russell²¹.

Respecto al punto 3 —la “lectura metafísica”—, lo más importante es destacar que se produce una vez muerto Wittgenstein. Esto, por un lado, explica el deseo de ofrecer monografías que expongan el *Tractatus* (pues ya no está vivo el autor para que sea él mismo quien lo haga), y, por otro lado, explica la paulatina aparición de los escritos personales de Wittgenstein, recogidos en diarios, cuadernos de notas o cartas guardadas en cajones... Lo que hemos llamado “lectura metafísica” es, pues, la primera recogida en monografías y artículos expresamente dedicados, y es también la primera que cuenta con un material privilegiado para la comprensión del *Tractatus* (aunque lo cierto es que no cuenta desde el principio con todo el material²²). Unido a esto, es destacable de ese tiempo la aparición de textos biográficos sobre Wittgenstein, pues empieza a ser claro que la enigmática vida personal del pensador estaba a

18 Cf. NEURATH, CARNAP y HAHN (1929, § 2) y, por ejemplo, CARNAP (1932a).

19 Cf. POPPER (1934, pp. 44-45) y (1953, pp. 64-66). Nosotros trataremos de desmentir la interpretación “positivista” en nuestra Parte II (Cap. 2).

20 Cf. NEURATH, CARNAP y HAHN (1929, § 1.1), o véase AYER (comp.) (p. 10).

21 Cf. HACKER (1996, p. 74) en apoyo de esta última afirmación. Para una visión detallada de la “metafísica del atomismo lógico”, véase LINSKY (1999) y (2000).

22 Wittgenstein murió en abril de 1951. El *Tractatus* fue, como se sabe, el único libro que Wittgenstein vio publicado en vida. Tras su muerte, lo primero en publicarse serían sus textos de carácter más filosófico: *Investigaciones filosóficas* y *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (en 1953) y los *Cuadernos Azul* y *Marrón* (en 1958). Hasta 1961 no apareció la primera edición de su *Diario filosófico [1914-1916]*; la célebre *Conferencia sobre Ética*, redactada en 1929, no sería publicada hasta 1965; su colección de *Aforismos: Cultura y Valor*, se publicarían en 1977; sus cartas se fueron publicando por bloques entre 1963 y 1990; los *Diarios secretos [1914-1916]* no verían la luz hasta 1991... Con esto sólo pretendemos dar una idea de cuánto se ha tardado en acceder a estos escritos que, siendo filosóficamente “secundarios”, contienen muchas de las claves para entender a Wittgenstein.

la base de su pensamiento, o viceversa, siendo ahora su vida una fuente de datos valiosa para los intérpretes²³.

Por lo que se refiere a la “lectura metafísica” propiamente dicha, ya hemos señalado que se centra en destacar las secciones del *Tractatus* dedicadas a la naturaleza del mundo y del pensamiento, en su conexión con las estructuras lógicas del lenguaje, dando un especial tratamiento a la cuestión del solipsismo-realismo como punto crucial de la metafísica de Wittgenstein²⁴ (en el caso de Stenius, la cuestión se plantea en términos kantianos; en el caso de Anscombe, se trata de vincular con la filosofía de Schopenhauer²⁵). En este punto, ciertamente, el *Tractatus* es alejado por vez primera del proyecto de los neopositivistas (a excepción de lo que

23 Podemos destacar como pioneros el artículo de WRIGHT (1955) y la obra de MALCOM (1958). La biografía más completa hasta la fecha es, posiblemente, la de MONK (1990).

24 Es importante señalar que las nociones de “realismo” y “solipsismo” aquí usadas, y que tendrán repetidas apariciones a lo largo de nuestro trabajo, responden concretamente al uso que Wittgenstein hace de ellas en el *Tractatus* (p.e., 5.64). En cierto modo, tenemos que reconocer que Wittgenstein usa ambas nociones (en alemán: “Realismus” y “Solipsismus”) en un sentido bastante lato, entendiendo el realismo como oposición al solipsismo y viceversa. El término “solipsismo” ha tenido en la tradición filosófica un sentido más o menos claro y determinado (la primacía existencial del yo y sus vivencias, y la virtualidad del mundo externo y de las otras mentes); pero “realismo” tiene en la tradición filosófica una diversidad de acepciones y orientaciones, algunas de las cuales pueden estar muy alejadas de la empleada por Wittgenstein. En su acepción más general, el realismo considera que *hay algo que existe con independencia de nuestro conocimiento* de ello; pero dentro de esta acepción cabría reconocer diferentes doctrinas, según qué sea lo que decimos que existe (p.e., Platón es “realista” respecto a las Ideas, como los pitagóricos lo eran respecto a los números, Aristóteles respecto a la sustancia, o los medievales respecto a Dios)... Naturalmente, esta noción de “realismo” se entrecruza —y se opone— con diversas formas de “idealismo” surgidas en la Modernidad, que subrayan la dependencia de todo cuanto *decimos que existe* a las posibilidades de nuestro pensamiento, o a las posibilidades de nuestro “decir”, o que enfatizan la discusión epistemológica frente a la metafísica... “Realismo”, “solipsismo”, “idealismo” o también “nominalismo”..., forman un entramado terminológico extremadamente complejo y difícil de clarificar, donde se traban las cuestiones metafísicas con las epistemológicas, y dónde casi cada autor presenta una idea diferente a cerca de esas nociones... Lo que parece claro es que Wittgenstein no problematizó sobre los diferentes usos y concepciones de “realismo” y “solipsismo”, acogiéndose al sentido lato que indicamos: si el solipsismo afirma la existencia del yo y la virtualidad del mundo externo, el realismo afirma la existencia del mundo externo y la virtualidad del yo. Wittgenstein no entra a discutir si esta discusión es metafísica o epistemológica, pues de hecho Wittgenstein no aclara si el *Tractatus* es metafísica o epistemología o ninguna de las dos cosas o ambas cosas a la vez. En cierto modo, toda nuestra lectura —que será expuesta en la Parte II de este trabajo— discurre sobre esta cuestión.

25 Respecto al kantismo, véase STENIUS (1960, Cap. XI), quien habló del *Tractatus* como una “Crítica del lenguaje puro” (p. 220); también PEARCE (1971) se mantendrá en esta línea kantiana, entendiendo el *Tractatus* como “filosofía trascendental” (pp. 32 y ss., y 119). Respecto a Schopenhauer, véase ANSCOMBE (1959a, pp. 2 y 194-197); las conexiones con Schopenhauer también han sido desde entonces comunes; por ejemplo: ENGEL (1966) o JANIC (1966), y más recientemente, en España, LÓPEZ DE SANTA MARÍA (1998) y (2003)]. Debemos tener en cuenta, claro, que también entre Kant y Schopenhauer existen evidentes conexiones (ya desde que el segundo se reconocía “lector” del primero), y ello debe traducirse en que las interpretaciones kantianas y schopenhauerianas poseen también similitudes; a este respecto, podemos mencionar a HACKER (1986, Cap. IV), que discurre sobre uno y sobre otro, aproximando el *Tractatus* hacia una noción de “metafísica de la experiencia”, que se entiende también como “idealismo trascendental” y/o “realismo empírico”.

diremos acerca de Pierre Hadot, un poco más adelante). En cualquier caso, si bien esta lectura “metafísica” no dio nunca muestras claras de haber comprendido los puntos finales del *Tractatus* —lo “místico”, el “mostrarse” y, sobre todo, el “absurdo”—, sí tienen el mérito evidente de, primero, haberse detenido en explicar los detalles de la teoría del significado y de la lógica (explicación tremendamente útil para todos los posteriores estudiantes e investigadores), y, segundo, sobre todo, haber señalado la relevancia de la cuestión del solipsismo-realismo y de esos puntos finales del *Tractatus* (tan desatendidos en las primeras interpretaciones). Siendo así, podremos comprobar que el punto 4 destacado por Stern —la lectura “irracionalista”— es, en cierto modo, heredera de esta lectura “metafísica”, como una profundización en ella, o como el intento de clarificar lo que aquella dejaba demasiado suelto. Además, hay que destacar que la lectura “metafísica” se fue adoptando poco a poco como la interpretación canónica, siendo bien acogida por muchos de los principales intérpretes después de Anscombe y Stenius: sea el caso de BLACK (1964) —que lleva su lectura hacia terrenos “realistas”, vinculando el *Tractatus* con el “Atomismo Lógico” de Russell— o PEARS (1971) y (1987) —el primero de ellos es de corte kantiano, en la línea de Stenius, mientras que el segundo se orienta en la línea “realista” de Black—²⁶, y continúa hoy teniendo defensores, constituyendo parte de la discusión actual —tal como veremos más adelante—.

Respecto al punto 4 —la lectura “irracionalista” de Stern, que nosotros aquí preferimos llamar “mística”—, advertimos varias cosas. Primero, que no es necesario esperar a la década de 1970, sino que es una línea interpretativa abierta más de diez años antes. A través del estudio del misticismo neoplatónico, Pierre Hadot llegó al *Tractatus*, impulsado por la lectura de los artículos de WASMUTH (1952) y FREUNDLICH (1953)²⁷, los cuales constituyen —hasta donde hemos llegado— las primeras muestras claras de un tratamiento serio de la noción de lo “místico” del *Tractatus*. Aunque, a la sombra de las grandes monografías de Anscombe y Stenius, estos artículos pasaron desapercibidos, fueron ellos los que sembraron de importancia los *aires místicos* del trabajo de Wittgenstein²⁸. En general, cabe decir que las lecturas “místicas” son una continuación de aquellas más schopenhauerianas (dados los reportes que este autor hizo de las tradiciones místicas, tanto cristianas como orientales); más que nada, podemos decir que lo “místico” pasó a ser un tema cada vez más destacado en las monografías sobre el *Tractatus*, y cada vez más tratado por los articulistas, hasta que algunos intérpretes expusieron lecturas centradas totalmente en lo “místico”, destacando como fundamental el componente religioso

26 Cf. CORREDOR (1999, p. 115).

27 Cf. HADOT (1959a y 1959b); en el primero de ellos, Hadot hace referencia a esos dos artículos mencionados de Wasmuth y Freundlich.

28 Destacamos en esta nota que, por ejemplo, la profesora Anscombe conocía perfectamente de la interpretación de Hadot, pues éste se la remitió por correo en 1959, recibiendo respuestas de la profesora [cf. ANSCOMBE (1959b), en HADOT (2004, pp. 119-123)]. Queremos decir, simplemente, que la lectura “mística” de Hadot, aunque muy pocas veces citada, estaba ya presente en el panorama de la década de 1960.

y ético del pensamiento de Wittgenstein. Como hemos dicho, la lectura “metafísica” había puesto ya de relieve la importancia de los pasajes finales del *Tractatus*, pero sin llegar a ofrecer explicaciones satisfactorias de ellos. Esta lectura “irracionalista” o “mística” se propone, hacia 1970, como la alternativa capaz de ofrecer la explicación adecuada: el *Tractatus* vendría a poner de manifiesto la limitación del conocimiento científico y el *absurdo* de la especulación filosófica, incapaces de dar respuestas a cuestiones tales como “¿cuál es el sentido de la vida?”, etc., siendo así, entonces, que Wittgenstein apuntaría al misticismo y a la religión como los vehículos adecuados para adquirir, no ya solo una correcta visión del mundo (una “visión mística”), sino además, sobre todo, una “forma de vivir adecuada”, una ética. Aquí, haciendo caso de nuevo a los escritos personales de Wittgenstein y a los datos biográficos, el pensamiento de Wittgenstein se tiende a relacionar con el de personajes como Angelus Silesius, Kierkegaard, Tolstoi o Dostoievski, incluso William James, cuya peculiar religiosidad o pensamiento sobre lo religioso son comúnmente conocidos²⁹. A partir de aquí, también se han elaborado lecturas tendentes a resaltar las conexiones entre el pensamiento de Wittgenstein y ciertas tradiciones místicas de corte estrictamente religioso, especialmente cristianas y orientales³⁰, pero en ningún caso se deja de apuntar el carácter filosófico o, en muchos casos, anti-filosófico de esta “mística” y su despunte último hacia la ética.

En nuestra opinión, lo más destacado de esta lectura “mística” es, justamente, haber reparado en la noción de “sentido último” del *Tractatus*. Aparte de la conocida inclinación personal de Wittgenstein a los problemas éticos y religiosos, esta lectura se apoya sólidamente en la conocida carta dirigida a Von Ficker en 1919, en la que Wittgenstein afirma claramente que «el sentido del libro es ético»³¹. En base a este y a otros registros similares realiza ENGELMANN (1968) sus comentarios, expuestos y desarrollados poco después por JANIK y TOLUMIN (1973). Obviamente, no son los primeros, ni, por supuesto, tampoco los últimos. Ya hemos mencionado los trabajos de Wasmuth, Freundlich y Hadot; podemos mencionar también los de ZEMACH (1968), HUDSON (1975), BARRETT (1991), REGUERA (1994), FRIEDLANDER (2001),

29 En general, como hemos dicho, estas relaciones se extraen de notas personales de Wittgenstein y datos biográficos, referentes a lecturas que hiciera de joven y que le interesaron e influyeron. Particularmente, hallamos profundizada la conexión entre Wittgenstein y Kierkegaard en, p.e., CREEGAN (1989), LIPPITT y HUTTO (1998), FERREIRA (1994) y CONANT (1989a) y (1993) (aunque los dos últimos autores se dirigen hacia una lectura “terapéutica” y no hacia la que llamamos aquí lectura “mística”, los primeros sí se dirigen especialmente al asunto religioso y ético). La conexión con Tolstoi ha sido tratada recientemente por VALDÉS (2008). Sobre Wittgenstein y Dostoievski, véase RAID (2006). La conexión entre Wittgenstein y William James la hallamos en el libro de GOODMAN (2002) (aunque aquí no se da tanto en el contexto de la “mística” como en el del “pragmatismo”), y, desde el punto de vista místico-religioso, en SANFÉLIX (2007).

30 Como ejemplos, un trabajo reciente en el que se relaciona la idea de la “escalera” del *Tractatus* con precedentes de la mística cristiana y otros pensadores, es el de PERISSINOTTO (2008); y un trabajo “clásico” dedicado a la comparación del pensamiento de Wittgenstein con el Budismo Zen, fue el de HUDSON (1973).

31 Cf. *Brf* (pp. 96-97); el fragmento crucial de esta carta está recogido y traducido en la “Introducción” al *Tractatus* de REGUERA y MUÑOZ (1987, p. ix); nosotros lo transcribimos en las pp. 61 y 404.

STOKHOF (2002) o LAZENBY (2007). No todos ellos concuerdan en todos los puntos. Unos quizá llevan la cuestión a terrenos demasiado religiosos (Zemach o Hudson) o incluso teológicos (Friedlander y Lazenby); otros, más moderados, mantienen la cuestión dentro de un terreno filosófico, detallando los caracteres de la ética tractaniana (Barrett), explicando su arraigo en las teorías lógico-semánticas y el carácter schopenhaueriano de esa ética (Stokhof), o entendiendo su mística *desde* lo filosófico y *contra* lo filosófico, apuntando hacia el núcleo de los problemas más fundamentales de la filosofía (Reguera).

En cierto sentido, la interpretación “mística” se puede llegar a confundir con la “terapéutica” (que Stern coloca en el quinto y último lugar de su esquema), ya que esta se resume como “rechazo de toda doctrina filosófica”, lo cual es también una forma de entender el despunte místico del *Tractatus*³²; no obstante, a continuación señalamos el foco de su diferencia.

En las lecturas “metafísicas” que antes vimos, las cuestiones de la ética y la mística son tratadas como tesis accesorias o auxiliares dentro del *Tractatus*, no discutidas con la metafísica y la ontología que dan sustento a la teoría de la figuración, siendo eso, para ellos, aún lo más importante: al fin y al cabo, esto es lo que mayormente se expone en el *Tractatus*. Por el contrario, en las lecturas “místicas” se apunta ya cierto rechazo a las tesis expuestas en el texto de Wittgenstein, ya que sus sentencias carecen de sentido, quedando solamente a salvo un despunte ético al final, como una especie de “moraleja” o de “consejo” que, pese a todo, el *Tractatus* es capaz de *mostrar*, y que desarrolla brevemente en las sentencias finales del libro (6.4-7). Ahora bien, en este mismo punto podemos advertir algo que ambas lecturas —“metafísica” y “mística”— tienen en común. Ambas prestan atención a la citada sentencia 6.54, y están de acuerdo en que las sentencias del *Tractatus* carecen de sentido (a la luz de lo que el propio *Tractatus* expone). Entonces, también están de acuerdo en que los *sinsentidos* del *Tractatus* son, pese a todo, capaces de transmitir algún tipo de *elucidación* respecto a aquello que exponen (sea la teoría de la figuración, sea la metafísica, sea la ética o la mística); y este es justamente el papel que le queda reservado al “mostrarse”: ambas lecturas —“metafísica” y “mística”— mantienen, pues, una idea similar de esta noción, como medio de transmisión de “verdades inefables”; o sea, ideas correctas no expresables en proposiciones con sentido, pero que pueden ser *mostradas* por medio del simbolismo (tal como de hecho haría el *Tractatus*)³³.

32 Un caso claro de esta conexión lo encontramos en I. Reguera, cuyo libro de 1994 se dedica íntegramente a la noción de lo “místico”, y en su libro de 2002 se dedica una sección a la noción de “destrucción terapéutica” (pp. 64-68). Esto es, en el caso de Reguera, una virtud, y es que nuestra propia lectura tenderá a buscar un punto intermedio entre las lecturas “místicas”, las “terapéuticas”, y, en nuestro caso, también las “metafísicas”.

33 En nuestra lectura, la noción de lo “místico” tendrá una importancia capital, hasta el punto de que bien podríamos catalogar nuestra lectura como “mística”. Ahora bien, queremos diferenciarnos de las que aquí comentamos por el modo en que comprendemos la noción de lo “místico”: si en estas lecturas se apunta hacia cierta “solución”, esto es, hacia la consideración de que hay un modo claro y unívoco de interpretar el *Tractatus* que se patentiza como ciertas tesis (inefables) de corte religioso y de corte ético, en nuestro caso, sin embargo, entenderemos lo “místico” como el resultado de la paradoja del *Tractatus*, como expresión de su profunda y esencial *problematicidad*, que nos impide conducir nuestra propia lectura hacia ninguna “solución”... Esto tendremos que

Este será, justamente, el punto en que ambas lecturas —“metafísica” y “mística”— se diferencian de la “lectura terapéutica” —punto 5 de Stern— que nos queda por analizar, iniciada con los trabajos de WINCH (1987) y DIAMOND (1991a), y desarrollados y ampliados también por otros como CONANT (1989-2002), GOLDFARB (1997) o HUTCHINSON y READ (2006). Las lecturas “metafísicas” y las “místicas” conceden al final, como hemos dicho, algún tipo de tesis “positiva” dentro del *Tractatus*, como esa especie de “verdad inefable” que nosotros podemos captar porque *se muestra*. Por eso, ambas lecturas pueden recogerse bajo un título común: “lecturas inefabilistas” (*ineffability reading*) es un título propuesto por Conant³⁴. Pero la lectura “terapéutica” pretende la negación rotunda de *toda* tesis filosófica dentro del *Tractatus*, incluida, por supuesto, la metafísica, la ética y la propia noción de “mostrarse”: para estos intérpretes, los *sinsentidos* del *Tractatus* son, sin más, sinsentidos, puros absurdos, incapaces de transmitir o elucidar absolutamente nada³⁵. Se trata, ciertamente, de arrojar *decididamente* la escalera por la que creímos haber estado subiendo mientras que leíamos el *Tractatus*³⁶, rechazando *decididamente* toda posible doctrina “positiva” —por esto, Goldfarb ha preferido el nombre de “lectura decidida” o “resuelta” (*resolute reading*), mejor que el de “terapéutica”³⁷—.

En el esquema de Stern transcrito arriba, esta interpretación “terapéutica” consta en último lugar de la historia, y esto puede llevar a pensar que el propio Stern considera ya el asunto resuelto y la historia concluida. Pero no es así —ni en nuestro caso ni el de Stern—. En cierto sentido, sí concluye aquí nuestra historia de la interpretación del *Tractatus*, pues con este debate llegamos al tiempo actual. Pero se trata de un “debate”: la cuestión no está resuelta. La lectura “terapéutica” no ha sido capaz de convencer a todos, hecho claro si atendemos a las críticas expuestas por otros comentaristas como HACKER (1998-2003), HINTIKKA (2000-2003) o el propio STERN (2003), inclinados a defender que, pese a todo, el *Tractatus* expone ciertas tesis filosóficas “positivas”, sean la representación del mundo en el pensamiento por medio del lenguaje, la lógica del lenguaje, la ontología, la metafísica del yo y del mundo, o la ética, etc.³⁸

ir viéndolo a lo largo de todo el trabajo.

34 Cf. CONANT (2002, p. 421) o (2000, véase la nota preliminar del editor: p. 174).

35 Cf., p.e., CONANT (1989a, p. 274).

36 Cf. CONANT (2000, p. 196)

37 Cf. GOLDFARB (1997, p. 64).

38 Sin duda, el autor que más empeño ha puesto en combatir la lectura “terapéutica” ha sido P. M. S. Hacker, llevando a cabo una auténtica cruzada de textos que acosan a sus rivales. En 1972 Hacker publicó un brillante libro —*Insight and Illusion*—, perfeccionado y reeditado en 1986 (antes, pues, de que los terapéuticos entraran en escena); en este libro, Hacker está en la línea de otras interpretaciones “inefabilistas” y concretamente “metafísicas”, apostando por un modelo kantiano-schopenhaueriano de entender el *Tractatus*. Una vez que la lectura “terapéutica” entró en escena, Hacker se ha dedicado únicamente a combatirla, escribiendo multitud de artículos con ese propósito; en nuestra bibliografía hemos destacado solo algunos de ellos, comprendidos entre 1998 y 2003 (son lo que arriba hemos citado). En general, los autores “inefabilistas” que protagonizan la discusión actual no presentan interpretaciones “novedosas” respecto a las planteadas con anterioridad (especialmente “metafísicas”),

Siendo así, resta decir que estos últimos intérpretes, críticos de la lectura “terapéutica”, caen dentro de las lecturas que antes, siguiendo a Conant, hemos llamado “inefabilistas”, las cuales, obviamente, no han terminado tampoco de aclarar sus problemas. Pues a estos tampoco debe bastarles con acosar a la lectura “terapéutica”: ellos deben también explicar “positivamente” el modo en que el *Tractatus* lleva a cabo la *elucidación* de sus tesis expuestas mediante sinsentidos. Es fácil refugiarse en la noción de “se muestra” —pues, de hecho, parece ser eso lo que hace Wittgenstein cuando recurre a ella—; pero esto, como será reconocido, no puede resolver todas las tensiones, ya que se trata de explicar qué quiere decir Wittgenstein con su “se muestra”, y entonces no cabe recurrir a esa misma noción; esto es lo que las lecturas “inefabilistas” tampoco terminan de aclarar.

A nuestro modo de ver —tal como se intentará mostrar más adelante—, ambas lecturas —“inefabilista” y “terapéutica”— pueden encontrar en el texto del *Tractatus*, así como en la literatura wittgensteiniana paralela, *pruebas suficientes* para argumentarse. Quienes niegan todo sentido al *Tractatus*, deben negarlo siguiendo los criterios expuestos en el *Tractatus* (tal como hace Wittgenstein), así que tales criterios no deben ser del todo absurdos; aún así, Wittgenstein dice que lo son. Por su parte, quienes defienden el carácter “positivo” de las tesis tractarianas se ven obligados a reconocer que ellas conducen inevitablemente al absurdo de tales tesis; aún así, Wittgenstein señala que son sus mismas sentencias las que lo esclarecen... Parece, ciertamente, que ambas lecturas se enconan hoy en una disputa en sí misma problemática, ya que no hacen sino recorrer de un lado a otro la misma paradoja arrojada por Wittgenstein, sin salir jamás de ella. A nuestro parecer, la disputa actual, tal como está planteada, empieza a dar signos de ser *irresoluble*. Pero, ¿acaso podría ser de otra manera, tratándose de una paradoja?

A.1.2. Otro dibujo de la historia de la interpretación del ‘*Tractatus*’.

Antes de profundizar en los detalles de toda esta disputa, cerraremos nuestra “Breve historia de la interpretación del *Tractatus*” haciendo un último balance de ella; esto nos llevará a replantear levemente el esquema de Stern.

En nuestro planteamiento, tenderemos a una simplificación sintética de los cinco puntos del esquema de Stern, dejándolo en tres puntos o momentos. Esto no significa que los puntos de Stern dejen de tener validez. Simplemente, nuestro esquema ofrecerá otro dibujo. En nuestro caso, el dibujo no se centra tanto en las diferentes “lecturas” o “interpretaciones” que se han venido sucediendo; los tres momentos que nosotros distinguimos hacen alusión, más bien, a los diferentes “estados de la cuestión” dados en la historia de la interpretación del *Tractatus*:

pero han dedicado expresamente sus artículos a criticar a sus rivales “terapéuticos”; lo cual deja claro que, en efecto, existe una verdadera discusión académica en torno a este problema.

1º) Estado de la cuestión antes de la muerte de Wittgenstein (ocurrida en 1951). Este bloque comprende, pues, tanto la llamada antes lectura “atomista-lógica” de Russell y Ramsey, como la “positivista-lógica” de los miembros del Círculo de Viena. Al margen de sus diferencias *teóricas*, es importante destacar que ambas interpretaciones se dieron en un contexto académico (*histórico*) muy diferente al de las interpretaciones posteriores. Sin duda, la repercusión del fallecimiento de Wittgenstein, que trajo consigo la publicación de toda su literatura inédita (tanto filosófica como personal), sumando las sucesivas exposiciones biográficas, es algo que marcó rotundamente la historia de la interpretación del *Tractatus*, hasta el punto de poder decir que antes de 1951 no existía un “estado de la cuestión” propiamente dicho. Porque la interpretación “atomista-lógica” se expone en la década de 1920, y la “positivista-lógica” en la década de 1930 (en ambos casos en textos breves o en meras menciones), y a partir de aquí y hasta la muerte de Wittgenstein quedan —por decir así— académicamente estancadas. Cuando decimos que, en este período, no existía propiamente un “estado de la cuestión” referido a la interpretación del *Tractatus*, lo que queremos decir, simplemente, es que no existía aún una *discusión académica*. Durante la década de 1930, se fue aceptando mayoritariamente la interpretación neopositivista del *Tractatus*, en la misma medida en que el Atomismo Lógico perdía representación en Cambridge; y cuando el Positivismo Lógico empezó a ser criticado, el *Tractatus* ya estaba vinculado a su lectura, de modo que las críticas también se dirigían a él. Ya hemos mencionado antes a Popper como un claro ejemplo de crítico del Positivismo que toma el *Tractatus* como referencia³⁹; pero, como es sabido, el crítico más destacado a este respecto sería el propio Wittgenstein, lo cual es un dato ciertamente importante y muy desorientador.

En todos los procesos de transformación de la filosofía analítica, Wittgenstein tuvo un papel muy destacado⁴⁰. En un primer momento, es indudable que Wittgenstein ayudó a reimpulsar el Atomismo Lógico con su llegada a Cambridge en 1912, y es así que Russell no duda en reconocer su deuda, no ya sólo con su alumno y amigo Wittgenstein, sino particularmente con el *Tractatus*⁴¹. Pero, al mismo tiempo, el *Tractatus* tiene también parte de culpa en la paulatina caída del Atomismo Lógico, ya que en el *Tractatus* se rechazan buena parte de las tesis lógicas de Russell (aunque éste no se retractó de, por ejemplo, su “teoría de los tipos”); además, aunque sin querer, el *Tractatus* impulsó el Neopositivismo, que fue crítico con esa “metafísica atomista” implicada en el Atomismo Lógico. Y, en un segundo momento, tras su vuelta a Cambridge en 1929, Wittgenstein va gestando su *nuevo punto de vista*, que dará como resultado ese “segundo” Wittgenstein, cada vez más claramente preocupado por el lenguaje natural en toda su amplitud, y cada vez menos preocupado por la lógica (en consonancia con los esfuerzos de Moore y otros), lo cual hizo frente tanto al Neopositivismo como al Atomismo Lógico; y en

39 Véase nuestra nota 19.

40 Para una exposición minuciosa del papel de Wittgenstein en los orígenes y procesos de cambio de la filosofía analítica, véase HACKER (1996); y una exposición resumida en HACKER (2001b, § 3).

41 Cf. RUSSELL (1924, p. 47, nota 2).

ambos sentidos las críticas de Wittgenstein recaen sobre su propio *Tractatus*.

Estas críticas de Wittgenstein a su *Tractatus* constituyen un problema interpretativo ya clásico entre los intérpretes, que no se ponen de acuerdo sobre la continuidad o no continuidad en el pensamiento de Wittgenstein. Como veremos más adelante, esta controversia llega hasta la actualidad, siendo así que las lecturas “inefablistas” y las “terapéuticas” se posicionan contrariamente en la disputa. Por el momento, basta con decir que las críticas de Wittgenstein se dirigen a ciertas tesis *presuntamente* mantenidas por él en el *Tractatus* (sea la naturaleza sustancial de los objetos, la independencia lógica de las proposiciones elementales o la propia teoría de la proposición como imagen de la realidad), tesis, ciertamente, que vinculan el *Tractatus* con el Atomismo Lógico y con el Neopositivismo; todo ello en boca o pluma del propio Wittgenstein. ¿Cómo decir, entonces, que el *Tractatus* no es positivista o atomista lógico, si Wittgenstein lo criticó por serlo?

Por el momento, es fácil comprender que nadie cuestionara esas críticas estando Wittgenstein aún con vida, pues nadie mejor que él debía saber qué es lo que se defiende en el *Tractatus*. Esta es, sin duda, una de las claves para comprender por qué hasta la muerte de Wittgenstein no hubo propiamente una *discusión académica* sobre la interpretación del *Tractatus*, teniendo al propio autor como intérprete.

2º. El estado de la cuestión después de la muerte de Wittgenstein y hasta cerca del final del siglo XX. Está claro que la muerte de un autor es un momento clave en la historia de sus textos: en ese momento, los textos quedan —por decir así— cristalizados y huérfanos. Ese es el momento en que verdaderamente empieza la tarea exegética.

Como se dijo, la lectura “metafísica”, iniciada por Anscombe y Stenius, nació ya como una oposición clara a la lectura “positivista” que se había establecido como la canónica. Se recuperan, eso sí, ciertos aspectos de la lectura “atomista-lógica”: cabalmente, la “metafísica atomista” implicada en los planteamientos de Russell y que tiene un reflejo en el *Tractatus* (tal como el “segundo” Wittgenstein parece criticar). Ahora bien, a diferencia de Russell y Ramsey, la interpretación “metafísica” concede mucha más atención e importancia a las secciones finales del *Tractatus*, especialmente a la cuestión del solipsismo-realismo, y no siempre es crítica con las nociones de lo “místico” o el “mostrarse”⁴². Obviamente, este nuevo interés por las secciones finales del *Tractatus* es consecuencia evidente de que los comentaristas contaran ya,

42 El comentario sí es crítico, por ejemplo, en el caso de BLACK (1964), cuya crítica se dirige concretamente a la cuestión del “absurdo” (pp. 376-377) —como detallaremos en nuestro próximo epígrafe—. También es crítico el comentario de PEARS (1971), quien mantiene que las conclusiones místicas y el “mostrarse” son un *intento fallido* de solucionar el dilema kantiano (pp. 124-125). En otros casos, como el de ANSCOMBE (1959a), no se rechazan propiamente las nociones de lo “místico” o del “mostrarse”; aunque sí apunta una «evidente equivocación» —dice Anscombe— de Wittgenstein respecto a las nociones de “voluntad” y “destino”, pero sus declaraciones al final del libro hacen ver que la profesora *confía* en el “mostrar”, aunque sin pretender comprenderlo (pp. 199-200).

a partir de la muerte de Wittgenstein, con todo ese material privilegiado para la comprensión (diarios, cartas, etc.). Ahora bien, en todas las primeras interpretaciones de este periodo (sean las de Anscombe y Stenius, pero también las de Black o Pears) el tratamiento de tales secciones finales del *Tractatus* era aún pobre, al menos si lo comparamos con el tratamiento que hacen de otras secciones como la lógica o la teoría de la figuración. O sea, las lecturas “metafísicas”, en general, sí apuntan la relevancia de las secciones finales del *Tractatus*, pero no terminan de ofrecer explicaciones satisfactorias; leemos, por ejemplo, a Anscombe:

«Todavía queda por encontrarse la buena y verdadera explicación filosófica de esta cuestión; al decir que el *Tractatus* está evidentemente equivocado no quiero sugerir que yo conozca la respuesta auténtica»⁴³.

La aparición en 1959 de la monografía de Anscombe significó, sin duda, una revolución en nuestra historia: tras ella ya se puede hablar propiamente de un “estado de la cuestión” referente a la interpretación del *Tractatus*, ya que queda, ciertamente, inaugurada la discusión académica. Ya se han indicado las diferencias entre las lecturas “metafísicas” y las que llamamos “míticas”, y así podríamos decir que la discusión durante este largo periodo (que ocupa toda la segunda mitad del siglo XX) se desarrolló en el diálogo entre ambas lecturas, sacando a la luz poco a poco nuevos detalles respecto a la metafísica, la ética, la mística o el “mostrarse”. Durante este largo periodo, las cuestiones particulares destacadas *dentro* del *Tractatus* parecen ir aclarándose. No creemos que las explicaciones de la lógica y de la teoría de la figuración sean erróneas ni en Anscombe ni en Stenius, menos aún en Black, Pears o Mounce... Las diferencias entre unos y otros pueden ser, a este respecto, solo de matiz. Las verdaderas diferencias en las interpretaciones del *Tractatus* se hallan —digamos— a otro nivel: no es la teoría de la figuración *en sí*, sino lo que ella significa en su articulación dentro del *Tractatus*, esto es: *interpretar filosóficamente* el *Tractatus* o, quizá, entender *a* Wittgenstein⁴⁴; y esto es algo que,

43 ANSCOMBE (1959a, p. 200).

44 Esta sugerencia de entender *a* Wittgenstein, más bien que entender lo que Wittgenstein *dice*, fue hecha por MOUNCE (1983, p. 131) y fue en parte recuperada por los “terapéuticos”, quienes han hablado de la necesidad de recurrir a cierta “actitud imaginativa” para completar la comprensión del *Tractatus*, ya que el *Tractatus* mismo se revela incapaz de llevarnos hasta su comprensión [cf. DIAMOND (1991b, pp. 156-157)]. A este respecto, nuestro punto de vista es más extremo —tan extremo como pensamos que es el *Tractatus*—: básicamente, no creemos que la pregunta exegética sea “¿Qué pensaba Wittgenstein?”, sino, directamente: “¿Qué podemos decir del *Tractatus*?”. La razón —dicho muy deprisa—: para preguntarnos por el pensamiento de Wittgenstein, tenemos que remitirnos a los textos, y entonces no importa nada qué pensó el autor, sino qué somos capaces de entender los lectores. Si hemos de usar la imaginación, debemos usarla de cara a interpretar los textos, pero no para sonsacar de ahí los pensamientos que alguna vez tuvo Wittgenstein en sus mientes, sino con el único fin de sonsacar *algo valioso de ello* —si es que esto es, de hecho, posible—. La diferencia entre lo que un autor pensaba cuando escribía algo y lo que nosotros podemos entender de ello podría parecer sutil, y sin embargo toda vez se revela como un abismo; prueba de ello son la multitud de interpretaciones diversas que cabe extraer del mismo texto —especialmente cuando es filosófico, y más especialmente tratándose del *Tractatus*—. Parece claro que la labor exegética debe consistir en llegar a la “interpretación correcta”, lo cual querría significar “lo que pensaba el autor al escribir

cada vez más claramente, depende de la clarificación de las secciones finales del libro. Serán los partidarios de las lecturas “místicas” los que escudriñen con más profundidad la literatura wittgensteiniana con el fin de reconstruir las tesis expuestas en esas secciones finales, fundamentalmente la ética y la mística, y es así que, comentario tras comentario, la cosa se clarifica. Igual que hace un momento, no creemos incorrectas las explicaciones de la ética tractaniana dadas por Janik y Toulmin, el mismo Mounce o, menos aún Barrett o Reguera.

En resumen, entre la muerte de Wittgenstein y finales del siglo XX, se desarrolla una larga discusión en la que se van detallando paulatinamente las diferentes tesis expuestas *dentro* del *Tractatus*: la lógica, la teoría del significado, la metafísica y la ontología, la ética, lo místico... (siendo estos los temas comunes de las monografías de este periodo).

3°. El estado de la cuestión en la actualidad, consecuencia de la aparición en escena de la lectura “terapéutica” y el *enconamiento* de la discusión en la *paradoja* del *Tractatus*. Lo característico de este momento es, en efecto, que la discusión académica converge en el problema del “absurdo” del *Tractatus*. Llegado el siglo XXI, si el *Tractatus* expone unas teorías del significado y de la representación, entonces se tiene claro en qué consisten esas teorías; si estas teorías se sostienen en un planteamiento metafísico, hoy ya entendemos, al menos generalmente, en qué consistiría tal planteamiento; si el *Tractatus* propone una ética o una forma mística de ver y vivir el mundo, entonces, más o menos, se sabe de qué ética o de qué forma de vivir hablamos... Lo que no está claro ahora —gracias o por culpa de la lectura “terapéutica”— es si verdaderamente Wittgenstein pretende transmitir tales *tesis* por medio del *Tractatus*, o si la auto-aniquilación en su “absurdo” significa el abandono completo y total de ellas.⁴⁵

Ya hemos expresado antes nuestra idea acerca de este dilema: la disputa entre la lectura “terapéutica” y la “inefabilista” ha dado ya signos de ser *irresoluble*. Demasiado encerrada en la paradoja que pretende clarificar, la discusión se halla *bloqueada*, y es que las dos lecturas rivales tienen suficientes argumentos para sostenerse, los mismos argumentos que tiene cada una en contra...⁴⁶ Es este “bloqueo dialéctico” lo que caracteriza el estado de la cuestión en la actualidad —al menos, así lo planteamos—, y esto lo distingue claramente del anterior periodo. La discusión misma se ha vuelto paradójica. Sin argumentar nada todavía, nos vemos

tal o cual”; pero nosotros nos conformaremos con llegar a *un* pensamiento —si es que puede tenerse por tal—, tratando de mostrar que cabe hallarlo en el *Tractatus* adoptando *nuestra* lectura, y dejando en suspenso la cuestión de si ello fue realmente mentado por Wittgenstein.

45 Naturalmente, toda esta reconstrucción está dirigida a establecer el estado de la cuestión *del que nosotros partimos*, sin pretender con ello decir que no existan líneas de discusión paralelas a la nuestra. En nuestra opinión, la línea que nosotros describimos es la más general y fundamental, pero no dudamos de que ello sea solo producto de nuestra propia perspectiva. La discusión sobre Wittgenstein (y la bibliografía consiguiente) es amplísima, desde lo más general hasta lo más particular, y no podemos dar fe de todo ello.

46 Esta es también la idea que M. Morris tiene de la disputa entre “terapéuticos” e “inefabilistas” [cf. MORRIS (2008, p. 8)].

tentados a decir que ambas lecturas —“terapéutica” e “inefabilista”— son correctas y que al mismo tiempo no lo son (usando, ciertamente, una expresión muy wittgensteiniana): pero, ¿no se vuelve entonces nuestro comentario tan paradójico y problemático como aquello que pretende comentar?

Profundizamos en ello a continuación.

A.2. El estado de la cuestión en la actualidad.

A.2.1. *El enconamiento de la discusión actual (I): el “bloqueo dialéctico”.*

Yendo ahora al núcleo de la cuestión, podemos comprobar que toda la discusión se concentra en la lectura de la penúltima sentencia del *Tractatus*, pues en ella Wittgenstein condensa la paradoja. Volvemos a transcribirla:

«[6.54] Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decir, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo».

Por un lado —obviando de momento la *ambigüedad* intrínseca del propio pasaje, en la que más adelante repararemos—, aquí se vuelve paradójico al *Tractatus* como totalidad textual, ya que este pasaje se propone como la “conclusión” de seguir rigurosamente la argumentación del *Tractatus*. Ya lo vimos antes: *si* las tesis expuestas a lo largo del texto son “correctas”, *entonces* tales tesis son “absurdas”. Nos hallamos, sin duda, ante una paradoja análoga a la llamada “paradoja del cretense” o “del mentiroso”, solo que construida a lo largo de muchas páginas. ¿Qué podríamos decir al respecto?

En la discusión actual, unos intérpretes se plantan en la primera parte del dilema: debemos atender a las tesis expuestas en el *Tractatus* —dirían los “inefabilistas”—, pues hay ciertos “sinsentidos” que tienen la capacidad de *mostrar* ciertas “verdades inefables”, y éstos son los que emplea el *Tractatus*. Esto es lo que, ya en 1964, defendía Max Black:

«El libro termina con célebres y muy citadas sentencias, que parecen aceptar la derrota total. [...] La conclusión es profundamente insatisfactoria. Que entendemos el libro y que aprendemos mucho de él, es algo que no debe ser puesto en duda seriamente. La doctrina del significado y el carácter de la investigación filosófica deben cuadrar con esto. Wittgenstein podría estar demasiado dispuesto, al final, a reducir la comunicación exclusivamente al “decir”. Hay mucho en sus propios principios que puede ser mostrado, aunque no dicho. El libro ha mostrado muchas cosas: la escalera no tiene que ser arrojada»⁴⁷.

47 BLACK (1964, pp. 376-377).

Años más tarde, también Mounce proponía algo similar:

«Se trata de la opinión de algo que puede ser mostrado incluso donde nada ha sido enunciado. Así, ya ha dicho Wittgenstein que no todo lo que carece de sentido es un galimatías. Las tautologías, por ejemplo, no son galimatías —muestran la forma lógica— pero tampoco poseen sentido. Ahora bien, las proposiciones del *Tractatus* no son tautologías, pero pertenecen, más o menos, a la misma categoría»⁴⁸.

Y leemos, más recientemente, a Hacker:

«[Las “lecturas terapéuticas”] no prestan atención a muchos otros pasajes del *Tractatus* en los que se afirma que hay cosas que no pueden ser dichas, pero sí mostradas por las características del simbolismo»⁴⁹.

Y también a Hintikka:

«El *Tractatus* es un ejercicio en lógica semántica, pero hace su trabajo por medio del mostrar en lugar del decir. Y, de acuerdo con Wittgenstein, esa misma indecibilidad (*unsayability*) es consecuencia de su teoría lógico-semántica»⁵⁰.

Ciertamente, parece que no les falta razón. Está muy claro que, a lo largo del *Tractatus*, se exponen muchas cosas, y, aunque tengamos que aceptar que son expuestas por medio de sinsentidos (según las teorías del *Tractatus*, pues no describen hechos del mundo), el propio Wittgenstein apunta una y otra vez que hay ciertas cosas que pueden *mostrarse*, aunque no *decirse*. Pero, ¿qué es, en verdad, lo que *se muestra* en el *Tractatus*?

Dentro de los “inefabilistas”, ya habíamos diferenciado antes entre “metafísicos” y “místicos”; siendo así, los primeros dirán que lo que *se muestra* son las teorías metafísico-ontológicas que sostienen la teoría de la figuración, mientras que los segundos se contentarán con que sea una ética-mística lo que *se muestra*. En la disputa actual, los “inefabilistas” tienden más hacia la lectura “metafísica” que hacia la “mística”, y reparan especialmente en las teorías lógico-semánticas que fueron tomadas por el “segundo” Wittgenstein como *doctrinas metafísicas a rechazar* (así es, p.e. tanto en Hacker como en Hintikka)⁵¹. Esto se debe a que, como dijimos, ciertas lecturas “místicas” tienden a confundirse con la lectura “terapéutica”, en tanto que esa apertura final hacia la mística recalca también ese “silencio antifilosófico” al que el *Tractatus* nos incita con la última proposición: «[7] De lo que no se puede hablar hay que callar».

Obviamente, los “terapéuticos” quieren ir más allá aún que los “místicos”, pues tampoco la ética y la mística podrían salvarse del absurdo. Al llegar a lo alto de la escalera, al llegar al final del *Tractatus*, debemos convencernos de que no hemos hecho otra cosa más que leer

48 MOUNCE (1983, p. 132).

49 HACKER (1998, p. 116). Véase también STERN (2003, pp. 136-137).

50 HINTIKKA (2003, p. 11).

51 Cf. STERN (2003, p. 129).

sinsentidos, de modo que la escalera tiene que ser *enteramente* arrojada, sin preservar *ninguna* tesis filosófica “positiva” tras la lectura del *Tractatus*. Para Diamond:

«Eso [preservar alguna tesis filosófica “positiva”] es lo que quiero llamar acobardarse. Lo que cuenta como no acobardarse es, aproximadamente, esto: arrojar la escalera es, entre otras cosas, arrojar al final el intento de tomar en serio el lenguaje de los «rasgos de la realidad» (*the language of “features of reality”*) [...] la noción de algo verdadero acerca de la realidad que no puede decirse que sea verdadero (*not sayably true*) se debe usar sólo siendo conscientes de que esta misma noción pertenece a aquello que debe arrojarse»⁵².

Y leemos también a Conant:

«[...] yo animo a que *todas* las proposiciones de la obra sean arrojadas como absurdas. La tendencia aquí [se refiere a las “lecturas místicas”] es leer la sección 6.54 como diciéndonos que arrojemos todas las proposiciones hasta la sección 6.4, y entonces leen las secciones siguientes 6.4-7 como dándonos por fin la verdad directamente de la boca de Wittgenstein. En mi lectura, las opiniones schopenhauerianas sobre ética y estética, y el retrato final de la mística, forman en este sentido una sola pieza con el esbozo de las doctrinas russellianas del atomismo lógico en las primeras partes de la obra: todos ellos [“místicos” y “metafísicos”] se imaginan a sí mismos siendo capaces de ocupar una posición fuera del lenguaje, desde la que captar ciertas verdades trascendentes»⁵³.

Lo que nosotros queremos hacer, primeramente, es comprobar que ambos grupos de intérpretes —“inefabilistas” y “terapéuticos”— poseen buenos argumentos a los que aferrarse, o sea: pasajes del *Tractatus*, o de la literatura wittgensteiniana paralela, en los que hallan buen respaldo. Obviamente, no hay otra manera de actuar por parte de los intérpretes: uno debe proponer su idea acerca del pensamiento de Wittgenstein, y debe señalar los textos del autor (y otros argumentos) en que tal pensamiento queda mejor respaldado. En el caso de la disputa actual entre “inefabilistas” y “terapéuticos”, podemos apreciar que unos y otros acuden insistentemente a diferentes pasajes escritos por Wittgenstein, y así parece que estos se puedan dividir en dos grandes grupos: aquellos pasajes que favorecen la defensa de la lectura “inefabilista” y aquellos que favorecen la defensa de la lectura “terapéutica”. Como resultado, vemos que por cada pasaje o argumento sacado a la luz por una lectura, hay otro igualmente válido sacado a la luz por la lectura contraria. Veámoslo rápidamente.

En general, siempre que Wittgenstein afirma que ciertas cosas no pueden *decirse* pero sí *mostrarse* (como la forma lógica de la realidad (4.121), la verdad del solipsismo (5.62), lo místico (6.522), etc.), parece dar la razón a los “inefabilistas”. Por otro lado, los “terapéuticos” tienden a subrayar las partes del *Tractatus* en que Wittgenstein expresa el “absurdo” de las proposiciones de la filosofía, sean, por ejemplo, 4.11-4.12, como también la antepenúltima proposición del *Tractatus* (6.53), en la que Wittgenstein advierte que el “método correcto en filosofía” sería propiamente el de no decir nada que careciera de sentido, así que solo pode-

52 DIAMOND (1991a, pp. 181-182).

53 CONANT (1989a, p. 274).

mos describir el mundo, o sea, hacer ciencia natural y no filosofía, y está claro, entonces, que el *Tractatus* no sigue el “método correcto” (y a esta luz se entiende 6.54). Mientras tanto, es habitual por parte de los defensores “inefabilistas” citar la conocida y ya citada carta de Wittgenstein a Russell, en la que el austriaco asegura que el motivo central del *Tractatus*, y de la filosofía en general, es la distinción entre “decir” y “mostrar”⁵⁴; siendo así, parece claro que Wittgenstein sí debe concederle a su *Tractatus* la capacidad de *mostrar* todo eso que no puede decirse. Entonces los “terapéuticos” critican esa noción de “mostrarse”, ya que supone la existencia de “sinsentidos iluminadores” (que serían los del *Tractatus*), y esta idea —dicen los “terapéuticos”— no tiene mayor respaldo en el texto (los “terapéuticos” defienden así al *Tractatus* de las críticas que hiciera Ramsey, que había escrito irónicamente eso de “sinsentido importante”⁵⁵). Pero los “inefabilistas” se pueden defender diciendo que, aunque sea el “mostrarse” una solución problemática, eso no quiere decir que Wittgenstein no hubiera sido partidario de ella en la época del *Tractatus* (razón por la cual, precisamente, Ramsey lo criticaba)⁵⁶. En contra, los “terapéuticos” arguyen que la idea de un “sinsentido iluminador” fue la mantenida por Frege (oculta tras la noción de “elucidación”), y mantienen que el *Tractatus* viene a corregir, entre otras, esa idea⁵⁷, señalando entonces las sentencias donde Wittgenstein marca sus diferencias con Frege (p.e. 5.4733)⁵⁸. Los “inefabilistas”, entonces, aunque naturalmente entienden las diferencias explícitas con Frege, sugieren que la noción de “mostrarse” es utilizada por Wittgenstein como contrapartida a la “teoría de los tipos” de Russell y no precisamente a las “elucidaciones” fregeanas, con las que el “mostrarse” guarda estrecha relación, y han argumentado que la propia idea del contraste “decir/mostrar” la heredó Wittgenstein directamente de Frege⁵⁹; y ello se hace patente en la noción de “elucidación” (*Erläuterung*), presente en Frege y presente en diversas sentencias del *Tractatus*⁶⁰.

54 Cf. *L-R* (37, p. 365).

55 Cf. RAMSEY (1931a, p. 325).

56 Cf. MCGINN (1999, p. 492).

57 Cf. DIAMOND (1991a, pp. 183-184); y CONANT (2000, § 5).

58 Cf. DIAMOND (1991a, pp. 196-197); y CONANT (2000, pp. 175-176) y (2002, p. 421).

59 Cf. GEACH (1976, p. 55).

60 En efecto, lo más habitual ha sido tener a Frege como referencia a la hora de interpretar la noción de “elucidación” (*Erläuterung*), y hay buenas razones para que sea así. No obstante, algunos comentaristas han destacado que la noción fregeana de “elucidación” no coincide o no agota el uso de tal expresión por parte de Wittgenstein. Como indicaremos, los “inefabilistas” tenderán a interpretar la elucidación del *Tractatus* en un sentido fregeano, mientras que los “terapéuticos” piensan que Wittgenstein quiere justamente oponerse a la idea de Frege. Sin embargo, queremos emplear esta nota para destacar la propuesta de C. A. Cordona Suárez, quien ha destacado que la noción de “Erläuterung” había sido también empleada por el físico y teórico H. R. Hertz en sus *Die Prinzipien der Mechanik* de 1894 [en la bibliografía referenciamos la edición inglesa: HERTZ (1956)], cuya influencia sobre Wittgenstein es un hecho reconocido y expreso en el propio *Tractatus* [cf. *TLP* (4.04 y 6.361); y véase también CORDONA (2003, p. 76, nota 9)]. Cordona argumenta brillantemente el gran parentesco que existe entre las intenciones de Hertz respecto a la mecánica y las intenciones de Wittgenstein respecto a la filosofía o respecto al lenguaje o la lógica; y en ambos la noción de “elucidación” tiene una importancia capital: la estrategia

La noción de “Erläuterung” es tremendamente relevante para nosotros, ya que en ella se concentra lo que pueda o no pueda hacer el *Tractatus* y, en general, la filosofía; vale la pena detenernos en ella unos compases. Desde el punto de vista de la traducción de “Erläuterung”, las opciones al castellano se barajan entre “aclaración” (I. Reguera y J. Muñoz) y “elucidación” (L. M. Valdés) —y opciones análogas hay en la tradición inglesa, con “clarification” y “elucidation”, usándose generalmente ésta última—. En principio, recurriendo al diccionario de la R. A. E., “elucidación” significa, exactamente, “aclaración”, siendo sinónimas, así como para un alemán “Erläuterung” puede ser sinónima de otras como “Aufklärung” o “Klärung” (que también aparecen en el *Tractatus*). A este respecto, somos partidarios de entender “elucida-

ha de ser la de ofrecer “aclaraciones” sobre el uso que hacemos de los conceptos, y purgar nuestros sistemas de aquellos elementos conceptuales perturbadores y sobrantes. Hertz se referirá, concretamente, al uso de nociones como “fuerza” o “energía” dentro de los diferentes modelos mecánicos (de Newton, de Lagrange y de Hamilton), cuestionando si tales nociones son o no prescindibles, y si están llevando a los físicos hacia preguntas equivocadas (como preguntar por la naturaleza de la fuerza o de la energía) que llevan solo a oscuridades metafísicas, etc. [cf. HERTZ (1856, p. 8); y CORDONA (2003, pp. 85-86)]. Paralelamente, la intención de Wittgenstein sería eliminar del lenguaje todas aquellas nociones cuyo significado no está claramente determinado, y que nos inducen a todo tipo de problemas filosóficos que, si bien no podemos “solucionar positivamente”, sí podemos evitar si “aclaramos” qué términos llevan a la confusión, y procuramos entonces recurrir a un sistema que evite usar tales términos (esto es, entonces, una interpretación del *Tractatus* marcadamente kantiana, asida al hecho de que el propio proyecto de Hertz lo era). Así, las “elucidaciones” de la filosofía no serían propiamente “sinsentidos iluminadores” al estilo de Frege —que podrían interpretarse como “verdades inefables”—, sino que la filosofía sería más bien la “actividad” (4.112) de discriminar entre los usos claros y los usos confusos del lenguaje, o eso que también llama Wittgenstein “crítica lingüística” (4.0031). En cierto modo, esto supone que el *Tractatus* pueda ser comprendido, no como la exposición de alguna “tesis filosófica” ni tampoco como su “clarificación”, sino que el *Tractatus* sería ya el resultado de haber realizado esa limpieza y clarificación conceptual en el terreno de la lógica formal, depurando los sistemas previos de Frege y Russell, lo cual debe disuadirnos de plantear cuestiones filosóficas que son pseudoproblemas (así como Hertz se propone depurar los sistemas mecánicos previos, a los que el propio Hertz quiere buscar una alternativa). Esto podría entenderse más bien, entonces, como una defensa de la lectura “terapéutica”, ya que las elucidaciones tractarianas no aspiran a tener sentido ni a transportar ninguna “verdad inefable” de corte filosófico, sino que solamente nos procuran “reglas” (5.474-5.476) para la construcción de descripciones y para no liarnos con términos cuyo uso no está determinado [CORDONA (2003, pp. 93-95)]. Ahora bien, la postura de Cordona es algo confusa a este respecto: declara como “excelente” el trabajo interpretativo de Conant y, en general, de los “terapéuticos”, que «nos previenen con justa razón de aquellos que quieren sugerir una defensa de verdades inefables en el *Tractatus*» (p. 73), pero también expresa claras dudas sobre cómo interpretar las propias sentencias del *Tractatus*: «[la lectura “terapéutica”] no nos dice qué debemos hacer con expresiones que carecen de sentido pero que no podemos considerar sin más como meros ruidos». A nuestro modo de ver, Cordona no consigue aclarar satisfactoriamente cuál es su posición entre “inefabilistas” y “terapéuticos”, pero sí está claro que es consciente de la problemática que hay entre ellos (que nosotros tratamos de retratar aquí como “bloqueo dialéctico”). Cordona se ve en la tentativa de defender que haya en el *Tractatus* algún punto intermedio entre las proposiciones con sentido y los puros galimatías, pero al mismo tiempo quiere evitar que ese estadio intermedio procure “verdades inefables”. Algo parecido pretenden algunos intérpretes que se hallan en el centro de la discusión actual, tratando de buscar “alternativas” al *bloqueo*; este es, por ejemplo, el caso de M. McGinn y D. Hutto, que han desarrollado su propia lectura —a la que se conoce como lectura “elucidatoria”— que comentaremos poco más adelante.

ción” y “aclaración” o “clarificación” como sinónimas, todas ellas aptas para traducir “Erläuterung”. Pero el debate es otro. El debate aquí es estrictamente filosófico, sobre qué significan tales nociones, no en su uso cotidiano en cualquier idioma, sino en el contexto lógico-filosófico del *Tractatus*; o, más concretamente, la pregunta es si el uso de “Erläuterung” en el *Tractatus* conlleva algún sentido filosófico —de modo que las elucidaciones del *Tractatus* fueran capaces de transmitir alguna “verdad inefable”, como podría pretenderlo Frege—, o si debemos entender que Wittgenstein no usa “Erläuterung” con sentido filosófico alguno, sino en el sentido más corriente de hacer una “aclaración” (terminológica, lingüística). Naturalmente, las posturas “inefabilista” y “terapéutica” han de ser contrarias a este respecto: los primeros tenderán a otorgar a la “Erläuterung” tractaniana ese carácter *especial* que permita la transmisión de alguna tesis filosófica, mientras que los lectores “terapéuticos” tenderán a leer “Erläuterung” como sinónimo de “Klärung” en el sentido más corriente, sin concederle ningún carácter filosófico, como meras aclaraciones sobre el uso y significado de los términos de nuestro lenguaje que hacemos por medio de nuestro mismo lenguaje⁶¹.

En la discusión tradicional respecto a las “Erläuterungen” —y como hemos señalado arriba—, se ha venido tomando como referencia el uso de esa noción por parte de Frege: expresiones aparentemente sin sentido que pueden servir para *elucidar* ciertos aspectos problemáticos de nuestra exposición del sistema: allí donde el lenguaje no nos deja penetrar para explicarnos, pueden emplearse “elucidaciones”. En el caso de Frege, la cuestión surge cuando quiere explicar mediante el lenguaje —en su texto— en qué consiste la diferencia entre “concepto” y “objeto”: al hacerlo, nos vemos tentados a dar algún ejemplo, y decimos algo como: “el concepto de ‘caballo’ no es un objeto (pues es un concepto)”; pero resulta que, en esa proposición, la expresión “el concepto de ‘caballo’” hace referencia a un objeto, pues es el argumento de la función, el sujeto del enunciado. Entonces nos vemos inclinados a decir algo como: “El concepto de ‘caballo’ *no* es un concepto (sino un objeto)”, pero entonces nos hallamos ante un manifiesto sinsentido: ¿es o no es un “concepto”? Siempre que queramos decir algo sobre un concepto, pondremos tal concepto como sujeto de una oración, y en ese preciso momento estará significando un objeto, y no un concepto... Como decimos, la solución de Frege es recurrir a la noción de “elucidación”, según la cual Frege no puede «prescindir de la complicidad benevolente del lector», ya que Frege ha de recurrir sólo a «expresiones figuradas», pues: «todo lo que quiero y puedo hacer aquí es dar indicaciones indirectas»⁶². Es ésta, claro, la principal razón por la que los “inefabilistas” tienden a vincular las *elucidaciones* tractanianas con las fregeanas, y ése es el modo en que los sinsentidos del *Tractatus* pueden llevarnos hacia sus tesis lógico-semánticas, metafísicas, éticas... En contra, los “terapéuticos” —especialmente

61 Cf. CONANT (2001, pp. 60-61) y HUTCHINSON y READ (2006, p. 15).

62 FREGE (1892b, pp. 138-139): aquí —en la primera versión de Frege de “Sobre concepto y objeto”— no aparece aún empleada la palabra alemana “Erläuterung”; ésta aparece en la versión corregida del mismo artículo, que no se publicaría hasta mucho tiempo después: FREGE (1979, p. 207).

Conant— han tratado de caracterizar la elucidación fregeana como un “sinsentido iluminador”, frente a lo que serían puros galimatías o meros ruidos —“sinsentido austero”, dice Conant—; y argumentan entonces que el *Tractatus* no existe ninguna distinción entre varios tipos de sinsentidos, sino que solo hay sinsentidos de un tipo, que son meros sinsentidos (y lo que vendría a denunciar el *Tractatus* sería, justamente, nuestra tendencia a dotar de sentido a proposiciones que no lo tienen en absoluto, como son las del propio *Tractatus*⁶³).

Esta idea —que no haya nada intermedio entre el “sentido” (*Sinn*) y el “absurdo” (*unsinnig*)— tiene, sin embargo, cierta contrapartida en el *Tractatus*, ya que sí existe en una noción intermedia, y es ésta que Wittgenstein caracteriza como “sinlos” y que traducimos como “carente de sentido”⁶⁴, siendo las tautologías y las contradicciones quienes la representan: proposiciones bien formadas desde el punto de vista sintáctico y cuyos términos tienen bien asignado un significado, pero que sin embargo no son verdaderas-o-falsas, sino siempre verdaderas o siempre falsas —«casos límite de la conexión sígnica»—, y por ello “carecen de sentido”, pero no son “absurdas” (4.46-4.4661); y más aún, ellas son las proposiciones de la lógica, capaces de *mostrar* la lógica del mundo (6.22). Esto —como leímos antes rápidamente— ha dado lugar a que algunos intérpretes “inefabilistas” hayan leído las proposiciones del *Tractatus* como siendo éstas *sinlos*: carentes de sentido, pero capaces de *mostrar* algo⁶⁵. Pero tampoco esto es convincente, ya que las proposiciones del *Tractatus* distan mucho de ser tautologías o contradicciones; y, además, en la penúltima sentencia (6.54) Wittgenstein no dice que debemos reconocer sus proposiciones como “sinlos”, sino como “unsinnig”. No obstante —dirán los “inefabilistas”—, eso es algo que sus propias sentencias *esclarecen* (*erläutern*)... El problema se repite otra vez.

Los “terapéuticos” entienden, pues, que cuando Wittgenstein dice que una obra filosófica consta de *elucidaciones* (4.112), lo que quiere decir es que consiste en meras aclaraciones lingüísticas en sentido corriente (se toma como referencia, pues, el uso de “Erläuterungen” en 3.263, donde parece asumir más claramente ese sentido); o sea, que no serían propiamente “aclaraciones filosóficas” sino puro y duro “uso del lenguaje”; y, de hecho —añadirán los terapéuticos—, lo más que puede hacer un filósofo honesto es reconocer el no haber dado significado a algunos de sus signos (6.53); y Wittgenstein será ese filósofo honesto, ya que reconoce que lo que ha dicho es absurdo (6.54). Los “inefabilistas”, entonces, dirán que el uso de “Erläuterungen” no es igual en todas sus apariciones en el *Tractatus*⁶⁶, y que si bien las de 3.263 podrían ser aclaraciones terminológicas hechas con el propio lenguaje, o incluso aclaraciones ostensivas⁶⁷ —no-filosóficas—, sin embargo el uso del verbo “erläutern” en 6.54 pone

63 Cf. CONANT (2000).

64 En la tradición inglesa se ha optado generalmente por diferenciar entre “nonsense” (como “absurdo”) y “senseless” (como “carente de sentido”).

65 Cf. MOUNCE (1983, p. 132); véase la cita en nuestra p. 50. Puede verse también ALEMÁN (2003).

66 Cf. HACKER (2003, § V).

67 Esta referencia a la “definición ostensiva” fue hecha por HACKER (1986, pp. 75 y ss.); nosotros la co-

de relieve que Wittgenstein pretendía que sus sentencias *elucidaran* ciertas ideas acerca de la realidad, del lenguaje y de su lógica —la “visión correcta del mundo”—, tal que gracias a ello podemos realizar la *actividad filosófica de aclarar los pensamientos por medio de su análisis lógico* (4.112), o eso que Wittgenstein llama “crítica lingüística” (4.0031), pues —dirán los “inefablistas”— sobre eso trata precisamente el *Tractatus*.

Entonces, los “terapéuticos” señalarán la sentencia 5.473, en la que Wittgenstein expresa su idea esencial, a saber: que «La lógica debe cuidarse de sí misma», lo cual implica que ninguna filosofía, ni siquiera la del *Tractatus*, puede hacer nada para ayudarnos en la comprensión de la lógica, sino que, siguiendo también lo dicho en 4.126 o 6.12-6.126, son los rasgos formales de los símbolos los que han de revelar todo *por sí mismos*, que solo podemos —en palabras de Conant— «dejar que el lenguaje se muestre a sí mismo»⁶⁸; y lo que revelan los rasgos formales del *Tractatus* es que se trata de un “absurdo”. A continuación —y abreviando ya—, los “inefablistas” criticarán a los “terapéuticos” el no ser consecuentes con su propia lectura, ya que se apoyan en *ciertas* proposiciones del *Tractatus* (como 4.126, 4.1272, 5.473, 5.4733 o 6.53-6.54, etc.), como si tales proposiciones no fueran ellas mismas “absurdas” y, por tanto, la escalera no tuviera que ser enteramente arrojada⁶⁹; ciertamente, si los “terapéuticos” tienen razón, entonces no pueden pretender apoyarse en *nada* de lo que se diga en el *Tractatus*. En este punto, los “terapéuticos” sacan a la luz un interesante argumento, a saber: que las “elucidaciones” tractarianas, los “absurdos” del *Tractatus*, son usados solo como elementos “transicionales” o “propedéuticos” —en palabras de Diamond y Conant—⁷⁰, es decir, que deben ser aceptados solo *provisionalmente, metodológicamente*, con el fin de concluir en el absurdo manifiesto del texto y, por tanto, en la apreciación de que todas esas *elucidaciones* no eran más que meros absurdos, sin que *al final* podamos salvar ninguna tesis filosófica “positiva”⁷¹.

A continuación, los “inefablistas” encontrarán un respaldo a su lectura en el hecho de que el propio Wittgenstein criticó el *Tractatus* en su “segunda época”, justamente por las *tesis* en él defendidas (sea la naturaleza sustancial de los objetos, la independencia lógica de las proposiciones elementales, la relación entre “hechos” y “complejos” o la propia teoría de la proposición como imagen de la realidad), y nadie mejor que Wittgenstein debía saber qué se defendía

mentaremos —tratando de rechazarla— ya en nuestra Parte II (véase nuestra nota 410).

68 Cf. CONANT (2001, pp. 60-61).

69 Cf. HACKER (1998, p. 109); y MCGINN (1999, p. 496). También MORRIS (2008, p. 352), desde una perspectiva más similar a la nuestra, ha lanzado esta crítica sobre la lectura “terapéutica”, a la que, en consecuencia, Morris prefiere llamar “Not-All-Nonsense view” (véase, más adelante, nuestras notas 77 y 89).

70 Cf. DIAMOND (1991a, p. 185) y CONANT (2000, p. 184).

71 Esto lleva —por ejemplo a Conant— a comprender el *Tractatus* como un ejercicio de *ironía kierkegaardiana*, haciendo alusión a ese libro que, bajo el seudónimo humorístico de “Johannes Climacus”, Kierkegaard escribió *para ser refutado* [cf. CONANT (1993)]. Esta misma actitud de los “terapéuticos” ha sido denominada por Hacker como “postmoderna”, incluso “deconstructiva” [cf. HACKER (1998, pp. 107-108); véase también STONE (1999); y HUTCHINSON y READ (2006, p. 6)]. Respecto a la comprensión del *Tractatus* en relación a la noción de “deconstrucción” (particularmente de Derrida), véase GIER (1989).

en el *Tractatus*⁷². Sin embargo, eso mismo será puesto en duda por los “terapéuticos”, quienes tienden a señalar más la continuidad que la ruptura en el pensamiento de Wittgenstein⁷³, sobre todo en lo referente a su idea de la filosofía como *terapia anti-filosófica*...

Sin duda, podríamos seguir detallando las defensas y/o críticas que unas y otras lecturas hacen, pues es sorprendente el número de páginas escritas ya en torno a esta controversia. Nosotros hemos avanzado de forma vertiginosa, pero creemos que basta para mostrar rápidamente el “bloqueo dialéctico” del que hemos hablado anteriormente. Obviamente, el único y verdadero responsable de esta controversia es Wittgenstein, ya que es él quien parece expresarse aquí y allá de forma contraria o, al menos, confusa. Visto así, esta misma apreciación podría usarse como una crítica directa al propio *Tractatus*, ya que podría parecer que Wittgenstein se contradice aquí y allá, como si el *Tractatus* fuera una gran equivocación, un proyecto filosófico completamente fallido. Y en cierto modo creemos que es así, pero no precisamente por “error”. Nos resulta más acertado pensar que Wittgenstein era plenamente consciente de las dificultades que entrañaba su filosofía, siendo, como pretende ser, “anti-filosófica”. Su texto debía ser lo suficientemente filosófico como para ser filosóficamente comprendido —en diálogo con otras filosofías—, y, al mismo tiempo, esa “comprensión filosófica” debía contener las claves para comprender también que la filosofía no es capaz de hacer comprender nada, pues no ha de tratarse más que de un absurdo. Una “filosofía anti-filosófica” parece ser su idea, su proyecto, cuya mera enunciación —como vemos— deviene paradoja: ¿es sensato pensar que Wittgenstein no era consciente de ello, siendo tan palpablemente paradójico?

Nuestra idea es que Wittgenstein encontró un método para desplegar los problemas filosóficos y llevarlos hasta el *límite*. Y que tales problemas son llevados hasta el *límite* es algo que se muestra en la configuración paradójica que adquiere el sistema en que se integran. El texto de Wittgenstein es —lo quisiera él así o no— un texto paradójico. No podemos decir con certeza si Wittgenstein recurrió *deliberadamente* a una configuración paradójica, o si eso fue algo que el propio Wittgenstein *encontró*, o incluso si eso es algo que el propio Wittgenstein ignorase —esto sería extraño, ya que el texto es *palpablemente* paradójico—. Asimismo, cuando leemos el *Tractatus* podemos comprobar que hay en él nociones fundamentales que

72 Entender el *Tractatus* a la luz de la evolución del pensamiento de Wittgenstein y, en particular, a la luz de las críticas que el propio Wittgenstein hiciera, es la estrategia fundamental seguida por P. M. S. Hacker en *Insight and Illusion* [HACKER (1986)].

73 Sin poder considerar a A. Kenny un defensor de la lectura “terapéutica”, sí ha trabajado justo en esta línea, argumentando expresamente en qué sentido el “segundo” Wittgenstein malinterpretaba su *Tractatus* cuando lo criticaba [cf. KENNY (1981)]. También MOUNCE (1983), quien atribuye su propia interpretación a Rush Rhees, marcó un hito en la argumentación a favor de la continuidad en el pensamiento de Wittgenstein, haciendo notar la presencia en el *Tractatus* de la noción de “uso (del lenguaje)”, que será central en su “segunda época”, y que ya en el *Tractatus* queda apuntada como la noción que “cierra” las explicaciones en torno al significado de los signos. Nosotros trataremos esta cuestión ya en la Parte II (Cap. 2, § 2.3).

resultan tremendamente ambiguas, o fluctuantes a lo largo de las páginas... Nuevamente, no podemos decir con certeza si Wittgenstein recurrió *deliberadamente* a expresiones ambiguas y fluctuantes, o si fue el propio sistema el que *sólo se dejaba desplegar así*, o quizá haya algo de ambas cosas —esto es lo que nosotros pensamos—. Sin duda, Wittgenstein era plenamente consciente de la enorme dimensión de los problemas y también de las enormes consecuencias de su plantearlos según su método: que el *Tractatus Logico-Philosophicus* termine enredado en lo “místico” indica por sí mismo que el sistema topa contra un *límite*, *límite* que el propio sistema no debe dejarnos entender completamente, pues el lenguaje no debe dejárnoslo expresar —«Lo inexpresable, ciertamente, existe, se *muestra*, es lo místico» (6.522)—. Lo que nosotros pensamos es que Wittgenstein no tenía ante estos problemas una “solución filosófica”, y que, por ende, el *Tractatus* no es el texto que exprese esa “solución”. Más bien, es el mismo *Tractatus* el que presenta todos los problemas propios de la filosofía —especialmente los de la filosofía moderna—. El *Tractatus* es en sí mismo muestra de esa *problematicidad* intrínseca al discurso filosófico: desplegados con el rigor de la lógica, los problemas filosóficos conducen hasta una paradoja *palpable* —mientras que los filósofos tratan de evadir por todos los medios incurrir en paradojas y contradicciones, parece que el *Tractatus* nos quiere llevar hacia ese *límite*, y el propio Wittgenstein se vería arrastrado hacia ahí, declarando honestamente el “absurdo” de su propio *Tractatus*—. Es claro, atendiendo a las expresiones de su Prólogo, que Wittgenstein cree haber «solucionado definitivamente los problemas», lo cual es muestra de su convicción en el interés filosófico de su discurso; y sin embargo él mismo declara «cuán poco se ha hecho con haber resuelto esos problemas», como si su obra no tuviera valor alguno... A estas “ambigüedades” —o “titubeos”— nos referimos a continuación.

A.2.2. *El enconamiento de la discusión actual (II): las ambigüedades generales del ‘Tractatus’.*

Según nosotros pensamos, el problema al que se está enfrentando Wittgenstein es, en sí, el gran problema de la filosofía. Según pensamos, Wittgenstein era consciente de la enormidad de sus planteamientos y de sus conclusiones, hasta el punto de considerar que estaba hollando ya el *límite*. Pero, ¿cómo interpretaba Wittgenstein el haber llegado a ese *límite*? ¿Significaba ello algo filosóficamente “positivo”, o quizá “negativo”? Lo que creemos, en este punto, es que el propio Wittgenstein no lo tenía en absoluto claro.

Según nosotros pensamos, esto es algo que se pone de manifiesto en el hecho de que Wittgenstein no supo o no pudo —quizá porque *no se puede*— explicar claramente qué idea tenía él mismo sobre el papel que debía desempeñar el *Tractatus* y sobre el papel que debía desempeñar, por extensión, la filosofía. Y así es, en efecto, que cuando Wittgenstein expresa sus ideas generales acerca del *Tractatus* y acerca de la filosofía, siempre se expresa *ambiguamente*.

Esto es algo que, nuevamente, salta a la vista cuando repasamos la disputa entre “inefabilistas” y “terapéuticos”, al reparar de forma particular en esos pasajes o comentarios de Wittgenstein a los que ambos grupos de intérpretes recurren por igual, siendo cada uno capaz de leerlos del modo que le conviene. Esto no ocurre, francamente, porque unos u otros *tergiversen* los textos, sino porque éstos *son* ambiguos —sea porque Wittgenstein tuvo el cuidado de escribirlos así, o porque no supo o no pudo escribirlos de otra manera—. Esto, como decimos, se hace palpable en los pasajes en que Wittgenstein ofrece sus visiones de conjunto del libro, esto es, en el Prólogo del *Tractatus* y en el final —eso que los ingleses han llamado el “frame” del *Tractatus*—; también ocurre en la ya mencionada carta a Von Ficker; y también, en cierto modo, en la unión de las sentencias comprendidas entre 4.111 y 4.115 (en las que Wittgenstein ofrece su idea general de la filosofía). Veámoslo rápidamente:

En primer lugar, la penúltima sentencia del libro (6.54), con la que hemos comenzado este epígrafe. En ella Wittgenstein parece estar sugiriendo dos cosas a la vez que, al menos en cierto sentido, se contradicen. De un lado, Wittgenstein parece dar la razón a los “inefabilistas”, ya que, sea cual sea la conclusión, esta parece alcanzarse *a través* de sus sentencias, *sobre ellas*, pues *son ellas las que lo esclarecen*, y es que, al fin y al cabo, *se ha subido* una escalera, y arriba de ella hay una “forma correcta de ver el mundo”. Ahora bien, al mismo tiempo, lo que de hecho sucede en la conclusión es que todo cuanto se ha dicho es “absurdo”, y lo que hay que hacer es *superarlo, salir fuera de ello, justamente, arrojar la escalera*; y esto parece darle la razón a la interpretación “terapéutica”.

Este mismo planteamiento ambiguo tiene lugar también a lo largo del Prólogo de Wittgenstein. Ya mencionamos antes la primera frase de este Prólogo, a saber:

«Posiblemente solo entienda este libro quien ya haya pensado por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es, pues, un manual».

¿Qué quiere decir Wittgenstein con esto? De un lado, parece decir que el libro no trasmite nada por sí mismo, que todo hay que haberlo pensado ya, que no es un manual, como quien dice que no es una escalera; pero al mismo tiempo dice que *hay ciertos pensamientos ahí expresados*: ¿en qué sentido están “expresados”, si sólo puedo comprenderlos si ya los he pensado antes? ¿Y no es esta noción de “expresar” ambigua e incoherente respecto a lo que puede ser expresado según el *Tractatus*?

La ambigüedad vuelve a repetirse un poco más adelante en el Prólogo; dice Wittgenstein:

«El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (tendríamos, es suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite solo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simple-

mente absurdo».

Aquí presenta Wittgenstein un esbozo de lo que debería ser *su método*. Podría decirse que la pretensión del *Tractatus* es trazar el *límite del pensar*, siendo esto, presumiblemente, lo que quiere transmitir su texto. Pero él mismo señala que eso no es posible o, propiamente dicho, que *no es pensable*, de modo que tendremos que conformarnos con trazar el límite *en el lenguaje* (aunque no en el pensamiento). Nuevamente, en efecto, quedamos indecisos: cuando Wittgenstein propone trazar el límite mediante el lenguaje, ¿quiere decir que ha de trazarlo mediante las sentencias de su *Tractatus*?, ¿o se refiere al lenguaje en general, a *cualquier* uso del lenguaje? Y en cualquiera de los dos casos, cabe hacerse otra pregunta: ¿da Wittgenstein por satisfecho su proyecto? ¿*Se puede* trazar el límite del pensamiento? ¿Sirve esto de algo? La respuesta podría ser que sí, ya que, por lo que parece, los límites del lenguaje son los mismos que los del pensar (4.116), de modo que al trazar uno debe quedar trazado también el otro. Solo en base a esto Wittgenstein puede afirmar (también en el Prólogo):

«La *verdad*⁷⁴ de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas».

¿No quiere decir esto que el método de usar el lenguaje para trazar el *límite del pensar* puede dar resultados filosóficamente “positivos”, y, así, que sus propias sentencias son capaces de contener alguna “verdad”? Esto le daría la razón a las lecturas “inefabilistas”. Ahora bien, no está tan claro que los resultados sean realmente “positivos”, ya que, al fin y al cabo, tal *límite* que se pretende *mostrar* no resulta en modo alguno *pensable*, y: «[5.61] [...] Lo que no podemos pensar, no lo podemos pensar; así, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar». Entonces, —pueden argumentar los “terapéuticos”— la expresión del Prólogo «el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje» posee connotaciones “negativas”, de *limitación de nuestra posibilidad* o de *negación de la filosofía*; pues, presumiblemente, el lenguaje sólo nos permite describir los hechos del mundo, sin poder salir de ahí, y entonces *todo lo demás* que digamos, lo que esté más allá de ese *límite*, será «simplemente absurdo» —dice Wittgenstein también en el Prólogo—. Naturalmente, los “inefabilistas” reprocharán que, en ese gesto de *negar* el sentido del *Tractatus*, se está recurriendo a los criterios lógico-semánticos expuestos en el propio *Tractatus*⁷⁵, de modo que, al parecer, tampoco los “terapéuticos” arrojan la totalidad de la escalera. Naturalmente, el problema reside en no poder leer de forma unívoca la expresión “el límite debe ser trazado en el lenguaje”, pues la propia noción de “lenguaje” escapa a ser unívocamente comprendida: ¿es lenguaje sólo aquello que tiene sentido descriptivo en relación al mundo, o cabe entender otras formas de lenguaje que, quizá bajo la noción de “elucidación”,

74 Es Wittgenstein quien pone en cursiva la palabra “verdad”: ello indica, en efecto, que el carácter de ésta es —digamos— especial o problemático... Sobre ello debe versar todo esto.

75 Cf. HINTIKKA (2003, p. 10) y MCGINN (1999, p. 496).

puedan —sin *decir* nada— *mostrar* ciertos rasgos de la realidad (como pensarán los “inefabilistas”)? ¿O por “lenguaje” solo debemos entender “lenguaje-con-sentido” y lo demás es “puro absurdo” (como pensarán los terapéuticos)?

Y así termina Wittgenstein su Prólogo:

«[...] el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas».

Esta última frase del Prólogo también es víctima de la misma ambigüedad que perseguimos, ya que en ella Wittgenstein parece reconocer cierto *fracaso* en su proyecto; y, sin embargo, es el libro el que lo ha *mostrado*, y ese es, de hecho, el *valor* de su trabajo: ¿en qué consiste el valor de mostrar que no se tiene ningún valor (en sentido filosófico)? Este “valor” aludido por Wittgenstein *es* un valor ambiguo, que no sabemos decir si es “positivo” o “negativo”, o ambas cosas a la vez o ninguna de ambas cosas.

Asimismo, nuestra indecisión se hace patente ante aquella carta de Wittgenstein dirigida a Von Ficker, y que ahora transcribimos:

«... el sentido del libro es ético [...] mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, *estrictamente*, SOLO puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que *muchos* hoy *parlotean* lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello. [...] Le aconsejaría ahora leer el *prólogo* y el *final*, puesto que son ellos los que expresan con mayor inmediatez el sentido»⁷⁶.

De entrada, el párrafo da la razón a los “inefabilistas” (al menos a quienes han tendido a rescatar una ética), y le quita la razón a los “terapéuticos”, ya que el libro sí contendría un *sentido último*, que de algún modo debe sernos transmitido. No obstante, Wittgenstein continúa diciendo que el *Tractatus* se compone de dos partes: del propio *Tractatus* que se presenta —su texto— y otra parte que no está escrita (obviamente, no por falta de tiempo, sino porque resulta *imposible* de escribir —o así es como lo entendemos—), y esta segunda parte es la más importante. Esto vendría a decir, entonces, que todo aquello mantenido en el texto, las *tesis* “positivas” del *Tractatus*, son lo menos importante, pues de hecho —dirán los “terapéuticos”— son simplemente absurdas. Pero, a continuación, añade Wittgenstein que el libro «delimita por dentro lo ético» y que eso «SOLO puede delimitarse así»; de modo que algo “positivo” sí que hace el libro, no es un puro absurdo, no es como un mero ruido. Y, sin embargo, Wittgenstein también insiste en que lo que él pone en evidencia lo hace «guardando silencio sobre ello», o sea, en esa segunda parte no-escrita, o sea, *no* en el *Tractatus*; claro —dirán los terapéuticos—, porque el *Tractatus* es enteramente absurdo... Y, por último, Wittgenstein nos dirige hacia el

76 Recogido y traducido en REGUERA y MUÑOZ (1986, p. ix); la cita original se halla en *Brf* (pp. 96-97).

Prólogo y el final del libro; pero ya hemos visto que a esas partes pueden recurrir tanto unos como otros intérpretes⁷⁷.

También encontramos la ambigüedad en las secciones del *Tractatus* donde Wittgenstein da su idea de la filosofía, y que antes han sido comentadas por encima. En 4.111, se dice que la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales, dando a entender, así, que los textos filosóficos carecen de sentido estrictamente hablando. Añade además, en 4.112, que la filosofía no es una “doctrina”, que no consta de “proposiciones filosóficas”, dando a entender, igualmente, que nada de lo que diga el *Tractatus* puede ser tenido como “verdadero” ni como “falso” (pues tales categorías requieren antes el que las proposiciones tengan sentido, ser auténticas proposiciones). Ahora bien, los “inefabilistas” pueden agarrarse a la idea de que, pese a todo, la filosofía sí permite *clarificar* o *elucidar*; entre otras cosas, nada menos que la “esencia del mundo”, manifiesta en la “forma general de la proposición” (5.4711 y 6), que si bien es ella misma una expresión carente de sentido, sí es capaz de *mostrar* por qué está carente de sentido, ya que determina claramente las condiciones de la expresividad; y dice Wittgenstein:

«[4.114] [La filosofía] Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable.

Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.

[4.115] Significará (*bedeuten*) lo indecible en la medida en que representa (*darstellt*) claramente lo decible».

¿No quiere decir esto que la filosofía y, naturalmente, el *Tractatus*, sí es capaz de significar alguna cosa?... Pero, ¿qué pasa si eso que significa es que no puede significar nada?... Pues que seguimos dentro de la paradoja.

A.2.3. *La alternativa de Marie McGinn y Daniel D. Hutto.*

Naturalmente, todo lo que venimos viendo es muestra del enconamiento que sufre la discusión actual, el “bloqueo dialéctico” en que se hallan los “inefabilistas” y los “terapéuticos”, y esto es muestra también de las debilidades de las dos lecturas así enconadas. Pues, parece, en efecto, que una y otra tienen respaldos textuales suficientes, pero al mismo tiempo se ven ambas obligadas a seleccionar ciertos pasajes y a discriminar ciertos otros, y esto no puede favorecer a ninguna de ellas. Lo ideal sería, cabalmente, hallar la interpretación para la cual todos los comentarios de Wittgenstein fueran igualmente favorables. Esto es justamente

⁷⁷ Al comentar las polémicas entre “inefabilistas” y “terapéuticos”, suele decirse que son estos últimos quienes se apoyan más sólidamente en el Prólogo y el final del libro, en eso que antes hemos llamado “frame”, pues la profesora Diamond recurre a ello explícitamente [cf. DIAMOND (1991a, p. 19); y véase también STERN (2003, p. 134)]; sin embargo, hemos podido comprobar que tal *frame* no habla sólo en favor de la lectura “terapéutica”, sino *también* —*paradójicamente*— en favor de su contraria; esto es algo reseñado por MORRIS (2008, pp. 351-352).

lo que se proponen la profesora Marie McGinn o el profesor Daniel D. Hutto, bajo lo que ya se conoce como “lectura elucidatoria” (*elucidatory reading*)⁷⁸; leemos a McGinn:

«Una respuesta más sensata es la de buscar una tercera vía de interpretación, que combine las ventajas de ambos y que no contenga las desventajas de ninguno. Es fácil ver lo que tal interpretación debería lograr: simplemente tenemos que alistar las fortalezas de cada una de estas interpretaciones y buscar una que las incorpore a todas. Lo que queremos, entonces, es una interpretación que evite la sugerencia de que existen verdades inefables sobre la realidad, pero que permita que haya algo detrás de los comentarios de Wittgenstein; que permita que esos comentarios desaparezcan completamente, pero que habilite a los mismos para llevar a cabo algo importante; que evite que Wittgenstein se vea comprometido con alguna doctrina metafísica, pero que no caiga en la paradoja de la autodestrucción»⁷⁹.

A primera vista, la propuesta de McGinn parece razonable: si tenemos dos lecturas enfrentadas, lo ideal sería ofrecer una lectura alternativa que acoja lo mejor de cada una y evite caer en sus problemas. Ahora bien, nuestra apreciación es que tal cosa no debe resultar tan fácil tratándose del *Tractatus*. Al escrutarla, la solución que propone McGinn no está tampoco carente de problemas. Por ejemplo, en su interpretación, McGinn se ve obligada a establecer ciertas diferencias dentro de las sentencias del *Tractatus*, tal como la profesora señala:

«Una característica distintiva de esta lectura es que realiza una división dentro de las mayores líneas vertebrales del *TLP*. Por un lado, están aquellas líneas que, como mostraré, caben en el concepto de elucidación. Esas líneas, quiero argumentar, representan las verdaderas penetraciones de Wittgenstein en la naturaleza del lenguaje; aunque estas experimenten un desarrollo, son centrales para el todo de la filosofía de Wittgenstein, temprana y tardía. Por otro lado, están esas líneas que penden de presupuestos no garantizados e ideas equivocadas, que tienen sus raíces en la idea primitiva de lenguaje que gobernaba el pensamiento de Wittgenstein por esas épocas. Estas ideas equivocadas estaban fundadas, por lo menos en parte, en la idea, primero, de que el sentido debe ser determinado y, segundo, que la forma lógica de las oraciones de nuestro lenguaje puede ser completamente exhibida a través de variables en un simbolismo lógicamente perspicuo. Son estas ideas las que son gradualmente abandonadas mientras Wittgenstein se hacía más y más abierto a lo que se revelaba como el “fenómeno espacial y temporal del lenguaje” (*IF*, § 108)»⁸⁰.

Un aspecto de esta lectura con el que, de entrada, no quedamos conformes: la división entre sentencias del *Tractatus* que caben en el concepto de “elucidación” y las que no caben en ese concepto, no está, en principio, respaldada por ninguna declaración de Wittgenstein, ni en el *Tractatus* ni fuera de él. Que dentro del *Tractatus* existen diferentes tipos de enunciados es evidente; al fin y al cabo, se trata de un texto complejo, en el que no todas las frases cumplen las mismas funciones. Sin duda, es un error pretender subsumir todas las sentencias del *Tractatus*

78 Las referencias serán MCGINN (1999) y HUTTO (2003), pero atenderemos de forma particular a la primera. La denominación de lectura “elucidatoria” (*elucidatory reading*) la hallamos en HUTCHINSON y READ (2006), que elaboran una muy pertinente crítica a esta lectura “alternativa”.

79 MCGINN (1999, p. 496).

80 MCGINN (1999, p. 499).

bajo una sola clase —como se hizo tradicionalmente con aquello de “lenguaje escalera”—; ni siquiera lo son siguiendo las indicaciones del *Tractatus* (por poner un ejemplo, cuando en 4.002 Wittgenstein escribe: «El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que este»), podemos considerar que esta sentencia tiene sentido, aun siguiendo el estricto criterio tractaniano). Puestos a dividir el *Tractatus* en “tipos de sentencias”, hay que dejar muy claro cuáles son los criterios de la diferenciación que establecemos, y, sobre todo, deberíamos procurar que tal diferenciación fuera apoyada por el propio *Tractatus* (es decir, que los criterios de tal diferenciación deberían ser criterios lógicos o, si no, lógico-filosóficos)⁸¹. En el caso de McGinn, la división en “tipos de sentencias” obedece a unos criterios muy diferentes y no fácilmente defendibles. La idea de dividir el *Tractatus* en un “núcleo elucidatorio” y una “periferia de apuntes no-elucidatorios”⁸² solo está motivada por el deseo de hallar ese punto intermedio deseado entre “inefabilistas” y “terapéuticos”; pero, ¿con qué derecho damos o quitamos capacidades elucidatorias *solo a una parte* del *Tractatus*? El criterio de McGinn es, según hemos leído, la “corrección” o “incorrección” de las sentencias del *Tractatus* a la luz de la continuidad o la ruptura en el pensamiento de Wittgenstein, o sea: se divide el *Tractatus* entre, por un lado, las sentencias que contienen ideas aceptadas por Wittgenstein en su “segunda época” (sea su idea de filosofía, la distinción entre “decir” y “mostrar” o, incluso, la ética), y, por otro lado, las sentencias que contienen ideas “equivocadas” —dice McGinn—, que Wittgenstein irá abandonando a partir de 1929 (como la posibilidad de determinación del sentido, la independencia lógica de las proposiciones elementales o la idea de las verdades lógicas como tautologías)⁸³; las primeras serían capaces de *elucidar* ciertas cosas filosóficamente importantes, mientras que las segundas no lograrían nada. Pero, ¿es ésa una división conveniente para esclarecer el pensamiento del “primer” Wittgenstein o, más aún, para esclarecer el *Tractatus*? ¿Cómo podemos hablar de “ideas equivocadas”? Pues tales ideas no eran “equivocadas” —quizá sí algo confusas— en la mente de Wittgenstein cuando escribía el *Tractatus*; y, sobre todo, lo que nosotros debemos hacer es interpretar el *Tractatus*, y, si está equivocado, debemos interpretar el sentido filosófico de esa equivocación.

Lo que nosotros creemos es que el *Tractatus* es tan problemático que *no hay modo de salvarle*; y pensamos que esto es así aun cuando Wittgenstein pretendiera salvarlo (cosa que

81 Nosotros seremos aquí partidarios de una división dentro del *Tractatus*, estableciendo unos “bloques metodológicos”, como los diferentes “escalones” por los que nos hace subir el texto —lo veremos en nuestra Introducción C (§ C.2)—; podríamos decir, entonces, que las sentencias de cada bloque adquieren cierta *función* dentro del todo del discurso; pero ello no nos llevará a hablar de “tipos de sentencias”.

82 Cf. HUTCHINSON y READ (2006, p. 10).

83 Cf. MCGINN (1999, p. 498); véase también HUTCHINSON y READ (2006, p. 10). Por cierto, McGinn considera, en este punto, que en el *Tractatus* se llega a establecer la “determinación del sentido”. En nuestra opinión, el sistema lógico-filosófico desplegado en el *Tractatus* no permite tal “determinación”, ya que la explicación de tal sentido quedará, en último término, suspendida en un problemático “mostrarse”, que ya el joven Wittgenstein proyectaba hacia la noción de “uso” (de dónde arrancará el “segundo Wittgenstein”). Esto lo expondremos ya en nuestra Parte II (Cap. 2, § 2.3).

tampoco está clara, ya que es el propio Wittgenstein el que declara honestamente su “absurdo”). Lo que se advierte en el planteamiento de McGinn y Hutto es que están demasiado preocupados por *salvar* lo mejor de las lecturas “inefabilista” y “terapéutica”, y por *prescindir* de sus aspectos problemáticos, y esto hace que la propuesta “elucidatoria” de McGinn y Hutto se confunda en unos momentos con la “inefabilista” y en otros momentos con la “terapéutica”⁸⁴, y parece que la transición de uno otro acontece de forma demasiado arbitraria; esto convierte la “lectura elucidatoria” un proyecto demasiado forzado —por decirlo así—, construido para resolver ese *bloqueo dialéctico* que, en nuestra opinión, no es posible resolver *así*.

Como ha sido apuntado, Hutchinson y Read han elaborado una detallada crítica de esta “lectura elucidatoria”, aunque, lamentablemente, concluyen a favor de la “lectura terapéutica” de Diamond y Conant⁸⁵. Aún así, es interesante reparar en uno de los principales argumentos que Hutchinson y Read emplean en su crítica a la “lectura elucidatoria”:

«Las proposiciones [del *Tractatus*] son solo elucidatorias en la medida en que lleguemos a reconocerlas como sinsentidos. Ellas no transmiten (*convey*) nada, sino que sirven para elucidar a través de su incapacidad definitiva para transmitir nada. Algo es elucidado —pero *algo corriente (ordinary)*—. Las elucidaciones de Wittgenstein no tienen pues, se podría decir, ningún contenido filosófico. Y tampoco nos muestran nada con contenido filosófico. [...]

Hutto y McGinn se encuentran atrapados en los cuernos de un dilema. Insistir en que las elucidaciones son intransitivas —y renunciar a la pretensión de ser la interpretación de Wittgenstein— o aceptar la afirmación propia de Wittgenstein de que las elucidaciones son transitivas —y no decir nada distinto de lo que dicen Conant y Diamond⁸⁶—.

Hay una vía en la que McGinn —como nosotros, siguiendo a Conant y Diamond— es “pro” lo corriente (*ordinary*), contra la metafísica. Pero, lo que McGinn tiene en común con las lecturas inefabilistas del *Tractatus* es pensar que las elucidaciones nos llevan a ver ciertas “*cosas*”. Así pues, creemos que entiende erróneamente 6.54: en la práctica, [McGinn] mantiene las proposiciones elucidatorias, *no* las arroja. De hecho, a veces parece pensar que sea más fácil aferrarse a las elucidaciones como hace el inefabilismo estándar: esto es, que *a veces* parece pensar, más o menos, que realmente las elucidaciones no son por completo absurdas (*nonsense*), sino más bien algo así como carentes de sentido (*senseless*), porque son trivialmente verdaderas»⁸⁷.

Ciertamente, el principal problema de la “lectura elucidatoria” de McGinn y Hutto, es —como bien apuntan Hutchinson y Read— el oscilar entre los “inefabilistas” y los “terapéuticos”, sin terminar de constituir una verdadera lectura. Es decir, lo que hacen Hutchinson y Read es, al final, cuestionar la propia noción de “lectura elucidatoria” como una lectura sos-

84 Esto lo han mostrado bien HUTCHINSON y READ (2006, §§ 3 y 5).

85 HUTCHINSON y READ (2006, p. 20).

86 Esto hace referencia a una carta de Wittgenstein dirigida a Ogden, en la que el austriaco sugiere algunos cambios en su traducción inglesa del *Tractatus*: en esa carta, Wittgenstein insiste en que el verbo “elucidar” (“*elucidate*”) debe ser usado de forma *transitiva* (es *algo* lo que se elucidada) y no *intransitiva* (como parece ocurrir en la traducción original de Ogden) [cf. HUTCHINSON y READ (2006, p. 15 y notas 49 y 50)].

87 HUTCHINSON y READ (2006, p. 15).

tenible de por sí, ya que ha de terminar decidiendo entre tender hacia un lado o tender hacia el otro. Siendo así, la cosa vuelve a estar donde la dejamos antes de comenzar este epígrafe. Las críticas de Hutchinson y Read son, como se ve, marcadamente “terapéuticas”: si bien pueden dinamitar la alternativa “elucidatoria” (bien por considerarla “inefabilista”, bien por considerarla “terapéutica”), en cambio esto no sirve para resolver el propio dilema entre “inefabilistas” y “terapéuticos”. El trabajo de Hutchinson y Read sirve para anular la alternativa de McGinn y Hutto, pero no para resolver los problemas interpretativos del *Tractatus*.

Por su parte, la tentativa de McGinn y Hutto es valiosa por dos razones: una, porque ha mostrado de forma clara que, en efecto, existe una peliaguda confrontación dialéctica entre “inefabilistas” y “terapéuticos”, y nos instan a buscar una alternativa; y dos, porque han localizado perfectamente el núcleo de las polémicas, que se halla en la noción de “elucidación” (que, por supuesto, va unida a la de “mostrarse”), pues ella es la que condensa la idea que Wittgenstein pudiera tener acerca del propio *Tractatus* y acerca de la filosofía en general.

A.2.4. Breve reseña a la lectura de Michael Morris.

Antes de ofrecer un avance de nuestra propia lectura, queremos dejar constancia de la alternativa propuesta por Michael Morris recientemente, expresada en su libro de 2008 *Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*⁸⁸. Esta lectura —que el propio Morris ha querido llamar “Sin-Ninguna-Verdad” (“*No-Truths-At-All View*”) también se propone a sí misma como una posible “alternativa” a las “lecturas inefabilistas” (“*ineffable-Truths View*”) y a las “terapéuticas” (a las que Morris llama “*Not-All-Nonsense View*”)⁸⁹; pero de un modo muy diferente al de McGinn y Hutto. En nuestra opinión, esta lectura de Morris contiene ya buena parte de nuestras propias ideas.

En primer lugar, Morris ha descrito el enfrentamiento entre “inefabilistas” y “terapéuticos” de un modo similar al nuestro, haciendo visible la situación dialéctica en que se encuentran ambas lecturas, y —como nosotros— hace responsable de eso a la configuración estrictamente paradójica que adquiere el texto⁹⁰. Básicamente, en lo que estamos de acuerdo con Morris, es en considerar el estado paradójico del texto como fundamental a la hora interpretar y extraer algún tipo de “moraleja” del *Tractatus*. Naturalmente, como nosotros mismos argu-

88 Nuestra referencia es, pues, MORRIS (2008). Existe un adelanto con lo más fundamental de esta lectura en un artículo que Morris escribió en 2007 junto a Julian Dodd [MORRIS y DODD (2007)].

89 Morris usa esta denominación —“*Not-All-Nonsense View*”—, porque los “terapéuticos” consideran absurdo todo el *Tractatus*, *exceptuando* las dos últimas proposiciones y el Prólogo —eso que hemos llamado “*frame*”—, donde Wittgenstein dice más claramente que se trata de un “absurdo” (por eso Morris les llama “*No-Todo-Absurdo*”). Nuestra réplica —como la de Morris— es que sí es “absurdo”, lo es de parte a parte (incluidos Prólogo y final), y es esto mismo hace que sea paradójico [cf. MORRIS (2008, p. 352)].

90 Cf. MORRIS (2008, § 7E) y MORRIS y DODD (2007, pp. 248-250).

mentaremos, esta “moraleja” no puede ser una “verdad inefable” —como las que persiguen los “inefablistas”—, ni tampoco una simple negación de la filosofía (“negación” que no dejaría de ser “filosófica”)⁹¹. No ha de ser una “verdad filosófica” lo que trasmite el *Tractatus*, sino que ha de tratarse de *otra cosa*. Para explicar *qué otra cosa* es esta, Morris recurre a las siguientes sugerencias:

«Mi propia idea es que la paradoxicidad (*paradoxicality*) del discurso es una de las razones por las que es importante su modo de expresión —por la importancia de lo poético en el modo en que está escrito—. Porque el discurso es paradójico —porque es absurdo por sus propias luces— no puede tomarse como si intentase decir algo. Y aquí, la poética del lenguaje puede ser usada para funcionar de otra manera, para lograr una clase de objetivo diferente a la declaración de verdades»⁹².

«Pero si Wittgenstein no tiene la intención de comunicar verdades en el *Tractatus* —porque no hay nada que comunicar— hay una importante restricción sobre el modo en que puede lograr su objetivo de que el lector consiga adoptar la actitud mística. El lector no puede lograrlo *reconociendo* la verdad del *Tractatus*, y decidiendo entonces adoptar la perspectiva mística *por esas razones*. Esta manera de convertirse en un místico depende de la existencia de verdades que comunicar. Y, por supuesto, Wittgenstein no describe el modo en que el texto se supone que funciona así»⁹³.

En su intento por reconstruir *lo que Wittgenstein tenía en mente* al escribir y publicar un texto tan palpablemente ambiguo y paradójico —tan absurdo—, Morris ha sugerido que debía ser algo similar a lo que tenía en mente Frege cuando lidiaba con la frase “El concepto ‘caballo’ no es un objeto”, la cual, sin tener un sentido claro, sí podemos, sin embargo, *captar* lo que Frege quiere decir con ella, en el contexto de su explicación de la diferencia entre “concepto” y “objeto”⁹⁴. Morris sugiere, así, que las expresiones del *Tractatus* deben ser —para el propio Wittgenstein— capaces de entregarnos algún tipo de contenido, pero se quiere diferenciar de las “lecturas inefabilistas” en el hecho de considerar que ese contenido no debe tenerse por “verdadero” (tampoco como “falso”), sino que debe consistir en algo “no-predicativo”, algo inexpresable, que Morris describirá como una «visión mística del mundo» (*mystical view of the world*), que habría de arrastrar consigo tanto una «noción de la forma de la realidad» como una «actitud mística»⁹⁵. Lo que quiere transmitir el *Tractatus* no son “verdades filosóficas” (que los

91 Cf. MORRIS (2008, p. 343).

92 MORRIS (2008, p. 8).

93 MORRIS (2008, p. 349). Esta reseña de Morris tendrá importantes consecuencias en nuestra consideración de la “metodología” del *Tractatus*, que será ampliada por nosotros en nuestra Introducción C (C.2).

94 Véase la explicación de MORRIS (2008, pp. 350-352); y recuérdese nuestra explicación de la p. 54. En este punto, Morris ha querido romper una lanza en favor del “inefablismo” y en contra de los “terapéuticos” —así lo hace saber expresamente—, ya que toma la noción de “elucidación” en un sentido fregeano. Sin duda, en este punto nuestra lectura no coincide exactamente con la de Morris, ya que no creemos que sea posible romper *ninguna* lanza ni en favor ni en contra de tales lecturas, sino que debemos comprenderlas y asimilarlas *completamente*, en su propia *dialéctica* —tal como intentaremos hacer nosotros en adelante—.

95 Destacamos al margen la noción de “actitud mística”, que ha de tener repercusiones en las considera-

“inefabilistas” sostienen como la alternativa de Wittgenstein a las limitaciones de la “verdad empírico-científica” impuestas por su teoría de la figuración). Lo que Morris parece sostener, es que el “lenguaje poético” del *Tractatus* es una alternativa a la “verdad filosófica” (y no ya solo alternativa a la “empírico-científica”). Este es justamente el punto en que no estaremos de acuerdo con la interpretación de Morris:

«Yo sugiero que es un proceso como este [como las *elucidaciones* fregeanas] el que Wittgenstein tiene en mente en su descripción de la escalada “a través de [las sentencias del *Tractatus*]”, “sobre ellas”, “por encima de ellas”.

Si es así como Wittgenstein espera que el *Tractatus* funcione, entonces nosotros podemos entender cómo él puede haber pensado que podrá lograr el objetivo de que sus lectores adopten una perspectiva mística (*mystical outlook*) sin aceptar el *Tractatus* como verdadero. La idea será que, siguiendo el *Tractatus*, él mismo nos dará una noción del aspecto de las cosas —de la forma de la realidad—, que permanecerá una vez que hayamos descartado el intento de expresarlo en sentencias. De esta manera, podemos esperar que el *Tractatus* discurra directamente para darnos esa noción de la forma de la realidad, sin exigirnos realmente que lo creamos verdadero.

Creo que esto nos proporciona una genuina alternativa a las *Ineffable-Truths View* y a las *Not-All-Non-sense View*, y ello parece resonar con el espíritu del texto. En particular, ello nos permite dar el peso debido a la poética frase del cierre del libro: “[7] De lo que no se puede hablar hay que callar”⁹⁶.

Claramente, el ánimo aquí no es transmitir alguna verdad (como las “lecturas inefabilistas” defienden); ni puede ser simplemente desechar la filosofía (como los “terapéuticos” piensan). La cadencia de la frase y su posición en el texto muestran que tiene enteramente otro propósito: llevar a un avance (en un sentido) más allá del tipo de preocupaciones con que el libro ha estado ocupado»⁹⁷.

Y termina su libro del siguiente modo:

«Cuando dejamos de ser solo intérpretes, y consideramos qué hemos aprendido del *Tractatus* para nuestra propia filosofía, nosotros todavía tenemos dos maneras de responder. Podemos tratarlo, si tenemos el estómago para ello, del modo en que la *No-Truths-At-All View* nos alienta⁹⁸: podemos leer el libro como un medio para introducirnos en una visión mística del mundo. O podemos tratar la paradoja como proporcionando una *reductio* de la filosofía a su núcleo. Esta última opción es la que yo preferiría, filosóficamente, pero no es una fácil opción. La teoría del *Tractatus* nos proporciona dos cosas que a la mayoría de filósofos les hubiera gustado hacer. Primero, nos proporciona una explicación de la relación entre el lenguaje y el mundo que explica cómo es posible que las palabras se correlacionen con objetos en el mundo. Y, segundo, explica como puede haber una necesidad y una posibilidad en el mundo, que nosotros podemos conocer, sin que haya cosas tales como verdades sintéticas *a priori*. No es una cuestión simple el proporcionar otro camino para conseguir estas cosas deseables, sin caer en la

ciones sobre ética. Efectivamente, pensamos como Morris que la ética tractaniana se desliza hacia la mística y, particularmente, hacia la adquisición de cierta “actitud” hacia la totalidad del mundo —algo que también ha sido señalado por otros, p.e., MOUNCE (1983, pp. 124-125)—. Nosotros abordaremos la ética del *Tractatus* en la Parte II (Cap. 4).

96 Morris cita la versión inglesa de Ogden y Ramsey: «Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.»

97 MORRIS (2008, p. 350-351).

98 “No-Truths-At-All View” es el nombre que Morris da a su propia lectura: “Sin-Ninguna-Verdad”.

paradoja en algún otro punto»⁹⁹.

Así, la idea fundamental de Morris es —como será la nuestra— que el *Tractatus* es un texto *palpablemente* paradójico; así, Morris quiere *asimilar* la paradoja como parte central de su interpretación, y no tratar de *deshacerla* como tratan de hacer “inefablistas” y “terapéuticos”, siendo eso *lo que ambos tienen en común*¹⁰⁰. Ahora bien, hay ciertos detalles del modo en que se explica Morris que no creemos del todo acertados.

La primera cuestión, es que Morris flirtea demasiado con la idea de que el *Tractatus* tiene un “objetivo” que el propio Wittgenstein vería satisfecho, que sería el de conducir a los lectores hasta una “visión mística”, por más que este objetivo no sea del tipo “verdad filosófica” (sino *otra cosa*, que tampoco Morris puede explicar más que como una «*reductio* de la filosofía a su núcleo»). En realidad, lo que a nosotros nos chirría no es que sea ese el “objetivo”, sino el hecho de que Wittgenstein lo considerara satisfecho por medio del *Tractatus*. Para nosotros, la configuración paradójica del texto nos impedirá *decidir* si el texto cumple o no cumple su objetivo, porque nos impedirá decidir si *hay* realmente un “objetivo” y, sobre todo, un “método” para conseguirlo¹⁰¹. Morris parece sugerir que, pese a todo, el *Tractatus* puede proporcionarnos una idea de la «forma de la realidad», sin ser esta expresable en proposiciones, idea que permanecerá aún cuando nos hayamos convencido de su absurdo, y del absurdo de querer expresarla mediante cualquier filosofía. En el artículo que Morris escribió en 2007 junto a J. Dodd, se ofrece una idea bastante extraña del modo en que el *Tractatus* nos lleva hasta esa “visión mística”, a saber:

«Pensamos por un momento que hemos evitado la paradoja, pero en la reflexión somos conscientes de no encontrarnos en mejor situación. El objetivo de esta *demora* de la auto-refutación, sugerimos, es que nos den tiempo para lograr familiarizarnos con el mundo como un todo limitado, y el sustento de esa familiaridad es el punto de vista místico»¹⁰².

Con la expresión “*demora* de la auto-refutación” (*delay of self-refutation*), Morris y Dodd se refieren al hecho de que el *Tractatus* espere hasta el final para declararse absurdo, cuando podría avisarnos desde el principio y ahorrarnos la lectura. Dado que la lectura del *Tractatus* ha de ser en algún sentido “útil”, se trata de entender el modo en que eso acontece. Según esa idea de Morris y Dodd, el *Tractatus* transcurre sólo para “darnos tiempo”, y la estrategia esencial será —para Morris— recurrir al “lenguaje poético” como estimulante para adquirir el “punto de vista místico” (*mystical outlook*), necesario para cumplir las expectativas del *Tractatus*, que es darnos la “visión correcta del mundo”.

99 MORRIS (2008, p. 354).

100 Cf. MORRIS (2008, p. 345). Nosotros ampliaremos esta cuestión en los próximos puntos.

101 Esta cuestión nos remite nuevamente a la problemática de la “metodología”, que será tratada por nosotros en la Introducción C.

102 Cf. MORRIS y DODD (2007, p. 269).

Así, aunque Morris nos haya convencido de que la paradoja del *Tractatus* no tiene ninguna salida, al final quedamos con la sensación de que Morris sí extrae un veredicto que él parece considerar *filosóficamente relevante*: la “visión mística” y la “reducción de la filosofía a su núcleo” parecen significar *algo* que el *Tractatus* nos puede proporcionar, *algo válido para nuestra propia filosofía*. Pero, ¿no adquiere esto, de pronto, la forma de una “verdad filosófica inefable”, o de una salida “positiva” de la filosofía, entrando en contradicción con el propio título de esta lectura, que reza “Sin-Ninguna-Verdad”?

Desde luego, no sería justo incluir la interpretación de Morris dentro de las “inefabilistas”, pues él es bien consciente de los problemas que entraña esa lectura, así como su contraria. También es Morris consciente de que su propia lectura, que expresamente quiere asimilar la paradoja, es difícil de digerir. Esto es lo que tiene en común con la nuestra. Es posible que Morris, para defenderse de nuestra sugerencia anterior, aludiera a cierta *falta de recursos poéticos* en su propio texto —en su *Guidebook*—, pues pretende explicar a estudiantes de filosofía lo que, supuestamente, sólo podría ser expuesto *poéticamente* —*no-filosóficamente*—, como de hecho hace, para Morris, el *Tractatus*.

Es demasiado fácil refugiarse en la noción de “poética del lenguaje” para expresar el modo en que el *Tractatus* logra llevarnos hasta alguna clase de objetivo, primero, sin explicar claramente en qué consiste este “objetivo” (no consistente en transmisión de “verdades”) y, segundo, sin explicar en qué consiste eso de “lenguaje poético”: hace falta, sin duda, adjuntar al estudio de Morris un tratado sobre poética, que aclare el tipo de contenido que lo poético puede transmitir y de qué forma; o al menos reconstruir la idea que el propio Wittgenstein tuviera sobre “lo poético” y su parentesco con el *Tractatus*. A este último respecto, hay pocas anotaciones wittgensteinianas que hablen de lo poético: las pocas que hay deben darle la razón a Morris, pero se da la circunstancia de que tales comentarios son entre diez y veinte años posteriores a la publicación del *Tractatus*, y así podemos dudar de si esas ideas tienen representación en el texto que estudiamos¹⁰³. Lo que es seguro, es que en el *Tractatus* no hay referencia alguna a lo poético, ni tampoco en los *Diarios* que acompañaron a su gestación. En verdad, podemos echar una ojeada a la historia de la filosofía, y al llegar al siglo XX descubrir multitud de propuestas acerca del modo de significación de lo poético, del modo en que en lo poético se encierra algún tipo de “verdad”. Pero, por un lado, lejos de considerar lo poético como oposición o como alternativa a lo filosófico, podríamos más bien reconocer —como, por ejemplo, P. Ricoeur— la proximidad de los discursos filosóficos y poéticos, por el modo en que ambos se posicionan como lenguaje ante el mundo (metafóricamente), y por oposición al uso descriptivo normal o el uso científico del lenguaje. No hay muchas razones para sostener que el carácter esencial del *Tractatus* sea “lo poético de su expresión”, como medio de alcanzar algún tipo de “perspectiva

103 Podemos encontrar algunas anotaciones en las que Wittgenstein habla del lenguaje poético o metafórico, aludiendo a sus cercanías con lo filosófico, pero son, claro, posteriores al *Tractatus* [cf. p.e, *Af*(§§ 101, 129 y 134); y *OF* (§ 49)].

mística” que no puede ser lograda por medio de un discurso filosófico. Es decir, no hay muchas razones para argumentar que exista en la mente de Wittgenstein alguna diferencia entre “sinsentidos filosóficos” y “sinsentidos poéticos” (siendo el *Tractatus* de esta segunda clase), y esto podría esconderse bajo la propuesta de Morris. Pese a las alusiones de Carnap de que Wittgenstein, durante sus reuniones en el Círculo de Viena, se comportaba como un artista, incluso como un profeta o un vidente —dice Carnap—, más que como un científico —lo cual es esgrimido por Morris como defensa de su “lectura poética”—¹⁰⁴, nosotros pensamos que el proyecto de Wittgenstein en su *Tractatus* no es poético, sino filosófico, y más concretamente *lógico-filosófico*. Nosotros podríamos llamar “poético” al *Tractatus*, pero no necesariamente por oposición a “filosófico”, sino, en todo caso, como su igual. En nuestra lectura —que podremos llamar “lectura paradójica”—, el *Tractatus* se debate justamente entre lo filosófico y lo no-filosófico; y eso —si es o no filosófico— es algo que la paradoja tampoco nos deja decidir; pues aquí ha de tratarse, naturalmente, de lo que sea “filosófico” para el *Tractatus*, pero éste es una paradoja. Nuevamente, este asunto converge con la cuestión del “método”, pues Morris no deja de considerar el *Tractatus* como un medio adecuado para llegar hasta algún objetivo —no de transmitir “verdades”, pero sí una “visión mística”—, y Morris recurre a la noción de “lenguaje poético” como el medio de transmitir y comprender ese inexpresable y no-filosófico contenido. Pero, entonces, en verdad, ¿no resulta esto lo mismo que recurrir al problemático “mostrarse” del *Tractatus*? En cierto modo, de lo que nosotros huimos es, simplemente, de considerar el *Tractatus* como el *medio* por el cual pueda lograrse *algo* —sea esto lo que sea—. La paradoja debe dejarnos *indecisos* respecto a cualquier objetivo y respecto a cualquier medio que podamos pretender. Es posible que Morris estuviera de acuerdo con esta declaración, pero entonces no se entiende que recurra a cierta noción —“lo poético”— como la expresión adecuada para indicar *cómo ha de leerse* el *Tractatus*. Nuestra idea es que *no hay* una forma correcta de leer el *Tractatus*, o, si no, que no tenemos nosotros manera de saber si la hay; y lo que pensamos es que el propio Wittgenstein tampoco sabía tal cosa, y por ello se expresaba ambiguamente —por ejemplo en el Prólogo— cuando hablaba en general de su libro, respecto a si tiene o no algún valor *filosófico*, respecto a si puede o no ser usado como una escalera¹⁰⁵. Si, de acuerdo con lo que sugiere Wittgenstein en 6.54, hay una «forma correcta de ver el mundo», entonces solo podríamos caracterizar esta como correlato de lo “místico”, justamente, como una “visión mística”, tal como sugiere bien Morris (en consonancia, por tanto, también con otras “lecturas místicas” que hubiéramos podido incluir en las “inefabilistas”, aunque con el

104 Cf. CARNAP (1963, p. 61); el fragmento en cuestión es citado por MORRIS (2008, p. 353). El nombre de “lectura poética” no es empleado por Morris, sino por nosotros para referirnos a su lectura.

105 Las dudas de Wittgenstein sobre el valor de su obra son manifiestas en diversos lugares, y generalmente oscilan entre considerarlo de máximo valor y considerarlo sin valor ninguno; sea, por ejemplo, en la carta que escribió a Russell el 6 de mayo de 1920: «O mi obra es del más alto valor, o no lo es. En el último caso (el más probable), se me hace un favor si no se la imprime. Y en el primer caso, tanto da que se la imprima veinte o cien años más tarde o más temprano» [L-R (47, p. 378)].

aporte crucial de *intentar asimilar* lo paradójico del texto). Pero entonces nos preguntamos si realmente el *Tractatus* *consigue* —si es el *medio* adecuado para— llevarnos hasta esa *visión*, como dice Morris: «llevar a un avance (en un sentido) más allá del tipo de preocupaciones con que el libro ha estado ocupado». Es muy posible que Morris haya atisbado esa *visión* mientras que leía el *Tractatus*, y es posible que, así, haya *sacado del Tractatus* algo valioso para su propia filosofía. Ahora bien, nuestra idea es que, de ser así, entonces es que Morris ya había atisbado *antes* esa *visión*, y fue entonces capaz de *verla reflejada* en el *Tractatus*. Nuestra idea es que, si le preguntáramos a Wittgenstein cómo hay que leer el *Tractatus* para entenderlo, nos contestaría diciendo que hay que subir por él, para luego arrojarlo; nos diría, quizá, que hay que rescatar los pensamientos que hay en él expresados, para darse cuenta de que en él no hay pensamiento alguno; nos dirá, también, que no es ningún manual, que no lo entenderemos si no lo hemos pensado antes por nosotros mismos; nos dirá que ha solucionado unos problemas, habiendo mostrado que, en verdad, no ha solucionado nada...; esto es todo cuanto Wittgenstein nos dice en su propio Prólogo, y ello está muy lejos de resolver la paradoja —como Morris apunta espléndidamente—.

Es posible que no estemos diciendo nada muy diferente a lo que dicen Morris y Dodd; en todo caso, no entendemos bien si, al final, ellos consideran, no ya si el *Tractatus puede llevar a algo* (a este respecto, parece que piensan que sí), sino si Wittgenstein lo consideraba eso mismo. Parece que, en este punto, Morris y Dodd piensan también que sí, mientras que nosotros nos mantendremos en la *indecisión* propia de lo paradójico, en la *indecisión* propia de estar hollando el *límite*.

En nuestro enfoque —como se verá a continuación—, corroboramos y argumentamos buena parte de las ideas que ha expresado también Morris acerca de lo paradójico del *Tractatus*, y, por ello, sin duda, su *Guidebook* nos ha resultado muy valioso y de gran utilidad (sobre todo a la hora de ganar confianza para nuestra propia comprensión del siempre enigmático texto de Wittgenstein).

A.3. Primer avance de nuestra alternativa.

A.3.1. Lo que “inefabilistas” y “terapéuticos” tienen en común.

Es muy claro que la paradoja del *Tractatus* se genera por el modo en que se vinculan las dos partes de que está ella misma formada: en la primera parte, se exponen ciertas tesis, y en la segunda parte se dice que tales tesis son absurdas; la paradoja se genera, ciertamente, cuando se comprende que la segunda parte es *conclusión* de la primera: *si* las tesis del *Tractatus* son “correctas”, *entonces* tales tesis son “absurdas”¹⁰⁶. ¿Puede ser algo “correcto” y “absurdo” a la

106 Así expresan la paradoja MORRIS y DODD (2007, p. 247). Véase también PERISSINOTTO (2008, pp. 158

vez? La solución de la “lectura inefabilista” es la de quitar peso a la segunda parte de la paradoja: el *Tractatus* expone ciertas tesis filosóficas, y la falta de sentido de sus sentencias no impide la transmisión de tales tesis; se entiende, así, que el “absurdo” no es un verdadero absurdo, sino, simplemente, un modo de hablar que no se corresponde con el uso descriptivo referido a los hechos del mundo, pero que sí es capaz de apuntar hacia cierto tipo de “verdades inefables”. La paradoja queda, así, aparentemente resuelta; pero, como hemos visto, lo cierto es que entonces se obvian ciertos comentarios de Wittgenstein, en los que, por ejemplo, se señala que lo que reside más allá del *límite* del lenguaje/pensamiento será «simplemente absurdo», lugar al que se sujetan los defensores de la “lectura terapéutica”. Por su parte, estos también tratan de *deshacer* la paradoja, aunque en este caso lo hacen salvando la segunda parte de la misma y quitando peso a la primera: las tesis expuestas a lo largo del *Tractatus* no son verdaderas tesis sobre nada, sino meros absurdos, de tal forma que no podemos siquiera considerarlas “escalones” de ninguna escalera¹⁰⁷, o sea, que no debemos considerar tal “absurdo” como *conclusión* de nada. La paradoja, entonces, también así queda aparentemente resuelta; salvo que, ciertamente, los “terapéuticos” no pueden terminar de justificar la evidente relevancia de la noción de “mostrarse”, ni la presencia evidente en el *Tractatus* de una teoría de la figuración, una lógica, una ética, etc. Por último, también el intento de McGinn —concediéndole estatus de “alternativa”, *pace* Hutchinson y Read— persigue *deshacer* la paradoja, ofreciendo esta vez un modelo de lectura basado en esa distinción entre sentencias del *Tractatus* que caben bajo el concepto de “elucidación” y sentencias que no caben en ese concepto: la paradoja se deshace al considerar que el “absurdo” del *Tractatus* sólo es *mero absurdo* en lo referente a ciertas tesis (por ejemplo, las metafísicas), mientras que ciertas otras partes del *Tractatus* sí son capaces de ofrecer algún tipo de *elucidación* (por ejemplo, sobre la actitud anti-filosófica).

Así, estamos dispuestos a englobar estas tres lecturas —concediendo, nuevamente, ese estatus a la lectura de McGinn y Hutto— bajo una misma denominación: sea, por ejemplo “lecturas anti-paradójicas”, por ese deseo común de ofrecer guías de lectura con el fin de *deshacer* la paradoja tractaniana.

Es posible que los defensores de la interpretación “terapéutica” se sientan incómodos con esta denominación de “anti-paradójicos”, ya que, ciertamente, lo que ellos dicen es que el *Tractatus* carece completamente de sentido, entre otras cosas porque es paradójico (creen, de este modo, que *asumen* la paradoja, que la comprenden, y que pueden extraer de ello una lectura *unívoca* del *Tractatus*). Ahora bien, no es eso lo que nosotros extraemos de la paradoja tractaniana: esta no hace que el texto sea “absurdo”, sino que nos impide *decidir* si realmente lo es o no. Porque que el *Tractatus* sea “absurdo” es lo que se anuncia en la segunda parte de la paradoja, pero la paradoja no es paradoja hasta que se une a la primera parte —tal como antes hemos sugerido—, y en esa primera parte nada hace pensar que el *Tractatus* sea “completa-

y ss., y nota 12).

107 Cf. CONANT, J. (2002, p. 422).

mente absurdo” (quizá sí “carente de sentido”, pero, aún así, capaz de *mostrar* algo). Para los “terapéuticos”, la paradoja del *Tractatus* es una muestra más de su absurdo: la elaboración por parte de Wittgenstein de un texto paradójico es interpretado, así, como un ejercicio de ironía anti-filosófica, *a la Kierkegaard* —tal como se indicó—. Sin embargo, nuestra idea es que la forma paradójica del *Tractatus* ubica la obra en un punto *límite* cuyo compromiso final *no es decidible*. El intento “terapéutico” aspira a una salida de la paradoja, decidiendo a favor del “completo absurdo”; pero, ¿cómo decidir ante una manifiesta paradoja? Sin duda, los “terapéuticos” pretenden ofrecer la clarificación del *Tractatus*¹⁰⁸; a fin de cuentas —tal como señala Morris—, declarar que la filosofía es absurda no deja de ser una declaración filosófica¹⁰⁹; si el *Tractatus* concluye meramente en el “absurdo”, entonces, a fin de cuentas, *concluye*: sería, pues, capaz de aclararse inequívocamente, capaz de deshacer la paradoja; y es este mismo intento el que vincula este proyecto interpretativo “terapéutico” con todos los anteriores y con la “alternativa” de McGinn y Hutto. Cabría decir que los “terapéuticos” deshacen la paradoja por su lado *negativo* —válganos esta expresión—, mientras que los “inefabilistas” la deshacen por su lado *positivo*.

Pero, a nuestro entender, por las razones que han sido esgrimidas, la paradoja contiene en sí misma lo “positivo” y lo “negativo” *a la vez* —y de ahí procede su ser paradójico—¹¹⁰. En nuestra lectura, ser paradójico es lo que hace del *Tractatus* un ejemplo de eso que aquí llamamos “filosofía límite” —noción que seguiremos detallando a lo largo de este trabajo—.

El intento por parte de los intérpretes de deshacer la paradoja es algo cabal y comprensible: con ello se pretende llegar a *un* pensamiento inequívoco, que sería el defendido por Wittgenstein en el *Tractatus*, la “solución” wittgensteiniana de los problemas. Pero nosotros estamos ya persuadidos de que, más que defender un pensamiento o proponer una “solución”, lo que hace el *Tractatus* es presentarse él mismo como el auténtico portador de los problemas, mostrando en su propia carne la *no-solución* que reciben éstos *en el discurso*. Y aquí —esto es lo principal— no debemos entender esa “no-solución” como una simple “negación” de la filosofía, que entenderíamos como una “solución negativa”. La configuración paradójica que el sistema adquiere impide que “concluyamos”: la “no-solución” es “inconclusión”.

108 Cf. HUTCHINSON y READ (2006, p. 20).

109 Cf. MORRIS (2008, p. 343).

110 Esta expresión —“contener lo positivo y lo negativo a la vez”— pretende condensar el estado *antinómico* de la filosofía del *Tractatus*. Utilizamos ahora esta otra expresión, “antinómico”, para vislumbrar más claramente la cercanía de nuestro discurso con la *especulación* hegeliana y sus controversias con Kant; y hemos empleado “especulación” en sentido estricto —hegeliano—, a saber: la expresión suprema del *Saber*, en la que se condensa la *síntesis* de toda contraposición, pues solo exponiendo lo “negativo” y lo “positivo” *a la vez*, es posible —en Hegel— dar razón del “Absoluto”. Nos permitimos ahora esta digresión, para que sea tenida en cuenta en la Introducción B, cuando repasemos a Hegel y lo vinculemos con Wittgenstein, en relación a esa situación de “filosofía límite” que aún debemos concretar.

El problema que nosotros vemos ya sólo en el *intento* de deshacer la paradoja no es únicamente la *imposibilidad* teórica —lógica— de realizar tal cosa (algo ya apreciado por los medievales, cuando a este tipo de paradojas las llamaron “*insolubilia*”), sino, además, el que tal cosa no se corresponda con el verdadero espíritu del *Tractatus*, reflejo del crítico e inconformista espíritu de Wittgenstein, siempre cuestionando las posibilidades y *límites* de la filosofía (también de la suya propia), su ser esencialmente un “enredo del lenguaje”, un problema que emana de su mismísimo planteamiento. Es el del *Tractatus* —a nuestro ver— un discurso que quiere ser honesto, volcado en la sinceridad de reconocer sus *límites* y su infinita *problematicidad*, y no pudiendo explicar su valor más que por medio de titubeos y expresiones ambiguas —como ya hemos visto, y como tendremos que ver mejor a lo largo de este trabajo—.

Cuando nosotros hemos descrito el “bloqueo dialéctico” entre “inefabilistas” y “terapéuticos”, lo que hemos concluido es que ambas lecturas poseen suficientes respaldos textuales y argumentos validos tanto para defenderse cada una como para criticar la contraria. Y, como hemos visto, tal *bloqueo* se debe a esa ambigüedad con la que está escrito el *Tractatus*, y por la forma estrictamente paradójica que adquiere. Todos los intentos que hemos visto pretenden resolver la cuestión *deshaciendo* la ambigüedad y la paradoja, recurriendo cada una a sus propios argumentos y criterios de lectura. Intentos como el de McGinn y Hutto para resolver el dilema entre “inefabilistas” y “terapéuticos” tampoco se separan de este proyecto. Por ejemplo —como ya leímos—, McGinn quiere salvar algunas «penetraciones de Wittgenstein en la naturaleza del lenguaje», y, al tiempo, quiere evitar que el *Tractatus* «se vea comprometido con alguna doctrina metafísica». Pero, ¿no es verdad que el *Tractatus* presenta una metafísica, referida a la naturaleza del mundo y de los objetos, así como a ciertas ideas acerca del solipsismo, etc.? ¿No es verdad que, a la luz del propio *Tractatus*, su texto es “metafísico”, razón por la cual está él mismo carente de sentido?¹¹¹ Y, del mismo modo, ¿por qué oponerse a la idea de que el *Tractatus* transmita algún tipo de “verdades inefables”, si es eso a lo que parece apuntar el “se muestra”, y si el propio Wittgenstein dice en su Prólogo eso de «la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados...»?

El principal problema de la “alternativa” propuesta por McGinn y Hutto (o cualquiera que se proponga en esa línea) es suponer que las susodichas interpretaciones enfrentadas

111 Más adelante y a lo largo de nuestro trabajo se irán detallando los rasgos de la noción de “metafísico” en el *Tractatus*. Como nota general, solo decir ahora que “metafísico” ha de ser para el *Tractatus* todo aquello que excede el ámbito del lenguaje descriptivo y científico. Esto debe asemejarse a la noción kantiana de “metafísica dogmática” que queda fuera del *límite* fijado por la *Crítica de la razón pura* (sin entrar en la cuestión de si Kant finalmente cree posible una verdadera metafísica desenvuelta como ciencia, que, en cualquier caso, Kant describiría en *Los progresos de la metafísica* como un problemático “mar sin orillas” [cf. CAIMI (1989, pp. 19 y ss.)]). En nuestra Introducción B expondremos algunas claves diferenciadoras entre Kant y el *Tractatus*; pero cabe adelantar ahora lo más esencial: mientras que Wittgenstein reconoce como “absurdo” su propio *Tractatus* (por exceder el terreno de los hechos, esto es, por ser en algún sentido “metafísico”), Kant no considera tal cosa de su *Crítica* (que será entendida como una “ciencia especial”).

—“inefabilista” y “terapéutica”— están *equivocadas en parte*¹¹². Nuestra idea es que ambas son *enteramente correctas*, y eso mismo hará, bajo nuestra perspectiva, que ambas estén también *enteramente equivocadas* (lo cual, reconózcase, es una expresión muy wittgensteiniana).

A.3.2. La “doble lectura”.

En nuestra opinión, Wittgenstein debía ser consciente de la ambigüedad con la que se expresaba, y debía ser consciente de la paradoja que formaba su texto (así lo creemos, pues la ambigüedad y la forma paradójica del *Tractatus* es algo tremendamente claro y llamativo, lo cual no pudo ser pasado por alto por un lógico y crítico lingüístico de la talla de Wittgenstein). Él debía ser consciente de lo tremendamente problemático que resultaba su texto, razón por la cual lo primero que hace en el Prólogo es avisarnos de su dificultad —y recordamos aquellas cartas a Russell en las que Wittgenstein sugería que «*nadie lo comprenderá*»¹¹³—.

Nosotros pensamos que una “lectura correcta” del *Tractatus* no debería tratar de *desahacer* la paradoja, sino, más bien, debería tratar de *asimilarla realmente*; y entonces tendremos que hacer todo lo posible para no dejar de caer una y otra vez en ella —sin cerrarnos en ninguna “solución” que no implique ella misma una nueva “apertura”—. Ya hemos hablado antes de que una paradoja como la del *Tractatus* se compone de dos partes: una, el planteamiento de ciertas tesis filosóficas, y dos, la conclusión que declara el absurdo de tal planteamiento y de tales tesis. Como también hemos visto, los intérpretes “inefabilistas” y los “terapéuticos” se agarran a cada una de esas partes. Su problema —bajo nuestra óptica— es el no reparar en que tales “partes” pertenecen a un *todo orgánico* que fatalmente se configura como paradoja. En el *Tractatus* está retratado un “ascenso” por medio de una escalera, pero *también* está retratado el “descenso” o la “caída” de esa escalera. Podemos y debemos leer el *Tractatus* tal como lo leen los intérpretes “inefabilistas”, pues solo a la luz de lo que ahí se expone *cobra sentido* la conclusión; conclusión que, lejos de proyectarse hacia *afuera* —hacia alguna realidad exterior al texto—, se proyecta hacia el propio planteamiento que la ha engendrado —hacia *sí mismo*—. Es así, entonces, que llegados *al final* debemos volver de nuevo nuestra vista hacia el principio, y empezar a leer de nuevo desde el principio, para comprobar el modo en que la “conclusión” repercute en todo ello, para ser testigos del naufragio —por decir así—. Y es a esto a lo que nosotros llamamos “doble lectura”.

Ahora bien, claro está, debemos entender *orgánicamente* esta “doble lectura”, pues en ningún caso debe parecer que con esta idea nosotros estemos dando *la* “solución”, como

112 En cierto modo, esto también le ocurre a la lectura de Morris, cuando, por ejemplo, da la razón a los “inefabilistas” y se la quita a los “terapéuticos” al respecto de las “elucidaciones” tractarianas entendidas al modo fregeano (tal como hemos apuntado en nuestra nota 94).

113 *L-R* (35, p. 362; y 36, p. 363).

si bastara leer el *Tractatus* “dos veces” para quedar racionalmente complacidos¹¹⁴. No es así. Cabría entender que la “segunda” de esas lecturas (que efectuamos teniendo en nuestro poder la conclusión de la “primera”) es ya la “correcta” o la “definitiva”. Eso sería, claro, darle la razón última a las lecturas “terapéuticas”, pues lo que éstas aconsejan es leer el *Tractatus* como si fuera desde el comienzo un *mero* absurdo. Pero, al igual que las “partes” de un organismo, el orden que le demos a éstas en una exposición *nunca* hará justicia a la *unicidad* que supone el *sistema*. La “segunda lectura” puede ser, en efecto, también la “primera”. Pues podemos leer el *Tractatus* por primera vez aconsejados por los “terapéuticos” (tomando cualquiera de sus comentarios como “introducción” al *Tractatus*); en ese caso, en efecto, tenderíamos a negar el sentido sistemáticamente a todas y cada una de sus sentencias y de sus tesis, pero entonces la propia “conclusión” del *Tractatus* (donde se nos dice que el *Tractatus* es absurdo) sería ella misma absurda: ¿por qué leerlo entonces atendiendo a ella? Así, una vez concluida la lectura “terapéutica”, debemos vernos tentados a iniciar una nueva lectura en la que no demos desde el principio crédito al “absurdo”, lectura en la que atenderemos “positivamente” a las tesis tractarianas, hasta llegar al final y comprobar que de ellas se obtiene como conclusión su propio absurdo...

Ninguna de las dos lecturas es, pues, “definitiva”, sino que ambas nos introducen por igual en la paradoja, y solo por ello es, precisamente, una paradoja (*insolubilia*): empecemos por donde empecemos, la paradoja del *Tractatus* nos introducirá en una espiral sin salida. La idea de la “doble lectura” debe, en efecto, mantenernos plenamente en la paradoja, pues es eso lo que nosotros queremos *asumir*.

Nuestra idea fundamental, entonces, es que el *Tractatus* no puede ser asimilado por *una sola* lectura que pretenda deshacer la paradoja, sino que, *paradójicamente*, debe ser comprendido a la luz de las dos lecturas *a la vez*, o no ser comprendido en absoluto. Como ya hemos insistido en diversas ocasiones, esto debe hacer que nuestro propio discurso sea filosóficamente problemático, ya que recurrimos deliberadamente a una “no-solución” respecto al concepto de “lectura” o de “interpretación”. La única lectura que nosotros aconsejaríamos es *la del Tractatus*, y ello es la lectura de una verdadera paradoja; lo cual quiere decir: ¡Sálvese quien pueda!

A.3.3. Wittgenstein, ¿“moderno” o “postmoderno”?

En nuestro Prólogo hemos explicado la razón por la que nos vemos tentados a exponer el *Tractatus* a la luz de la historia de la filosofía: la profunda *problematicidad* a que nos aboca

114 Es, cuanto menos, curioso que Schopenhauer nos animara también a «leer dos veces» *El mundo como voluntad y representación* [cf. SCHOPENHAUER: *MVR-I* (Prólogo a la primera edición, pp. VIII-IX)]. Esto está unido a la noción de “sistema” en Schopenhauer, que nosotros aplicamos también para explicar el sistema del *Tractatus* —algo de lo que hablaremos más en nuestra Introducción C (§ C.3)—.

la paradoja wittgensteiniana nos impide absolutamente ofrecer un comentario o clarificación “filosóficos” —tal como venimos diciendo—. Por ello, en efecto, hemos querido atajar la cuestión ofreciendo un comentario y clarificación “históricos”.

Antes hemos visto qué tienen en común “inefabilistas” y “terapéuticos”, a saber: pretender cada una consolidarse como *una* lectura capaz de deshacer la paradoja; y ahora podemos ver más claramente qué es lo que les diferencia: poseen muy diferente concepto de qué es la filosofía y de cuáles son sus *límites*, esto es, de cuáles son los *límites* o *posibilidades* del discurso filosófico: si los “inefabilistas” están dispuestos a darle crédito al discurso filosófico (considerando que, pese a su falta de sentido, si es capaz de expresar —o *mostrar*— alguna cosa), los “terapéuticos” no están dispuestos a concederle ese crédito a la filosofía (considerando que el discurso filosófico es entera y simplemente absurdo). Esta diferencia puede llevarnos también a entender por qué nosotros ubicamos el *Tractatus* como “límite de la Modernidad”, como una puerta que, desde la Modernidad, se abre hacia el mundo postmoderno.

Ahora bien, esto nos fuerza a aclarar, aunque sea sumariamente, qué entendemos por “Modernidad” y por “Postmodernidad”. Sobre la Modernidad hablaremos en nuestra próxima Introducción B; sobre la Postmodernidad, en verdad, no hablaremos en absoluto —salvo lo poco que podamos decir ahora aquí—. La razón es la siguiente: en este trabajo queremos asumir la misma perspectiva que le atribuimos al *Tractatus*, y ya hemos anunciado —desde el mismo subtítulo de nuestro trabajo— que lo entendemos como “filosofía límite”, esto es, como el *límite* mismo de la filosofía, teniendo como referencia la filosofía moderna. Es decir, que nosotros, desde la “filosofía límite (de la Modernidad)”, nos acercamos a la noción de “Postmodernidad” en un sentido solamente “negativo”, en efecto, de “negación” de la propia filosofía, o como “silencio” —acreditados, claro está, por la última proposición del *Tractatus*—.

Es, sin duda, este el sentido en que P. M. S. Hacker, de un modo crítico, habló de la lectura “terapéutica” como “postmoderna” o “deconstructiva”¹¹⁵. Esta idea de lo postmoderno como “negación” de la filosofía cabe entenderla, efectivamente, como una especie de “purga” o “deconstrucción” que la propia filosofía hizo desde sí misma en los últimos avatares de la Modernidad, dejándose a sí misma, finalmente, sin un objeto claro de estudio. La declaración wittgensteiniana del “absurdo” de la filosofía es interpretada por los “terapéuticos” justamente en este sentido: aquello que fuera el “proyecto moderno” (consistente en fundamentar las ciencias, en aclarar la metafísica del dualismo y en abrazar una ética por medio de la sola razón) encuentra un *límite* en el propio lenguaje en que pretende expresarse la filosofía, *límite* contra el cual ésta se estrella y naufraga. La “confianza” en la razón y *en su discurso* para con los fines modernos se verá, ciertamente, frustrada tras los avatares del Romanticismo y, por supuesto, tras los llamados “maestros de la sospecha” (entre los que, creemos, se debió situar a Wittgenstein desde el principio, si no fuera por la rápida intervención de los neopositivistas, que llevaron el *Tractatus* hacia su propio terreno fundacionista).

115 Cf. HACKER (1998, pp. 107-108). Recuérdese nuestra nota 71.

Que Wittgenstein, una vez terminado el *Tractatus*, volviera a Austria y abandonara la filosofía por casi diez años puede ser, en efecto, un buen argumento “terapéutico”; pero, en verdad, eso sería solo el modo en *Wittgenstein* interpretara su *Tractatus*, mas no es el *Tractatus* en sí mismo. Que, en 1929, Wittgenstein retomara las conversaciones filosóficas, que volviera a Cambridge y continuara su carrera filosófica con ánimo de criticar el *Tractatus* debe ser también una muestra de que el asunto no estaba zanjado: el *Tractatus* era, en efecto, una “escalera filosófica”, un “texto de filosofía” que, como tal, debía ser criticado y rechazado como absurdo, tanto como debieran serlo los textos de los filósofos modernos. Es decir, que el *Tractatus*, a la luz de sus “planteamientos”, puede y debe ser considerado como un texto más de filosofía y, propiamente —al menos por su temática—, de filosofía moderna¹¹⁶, y eso es algo que el propio *Tractatus* reconoce en sus últimas sentencias. En efecto, a la luz de sus “conclusiones”, el *Tractatus* quiere desembarazarse de cualquier filosofía, arrojando la escalera e incitándonos a guardar “silencio”, *haciendo suyo* —por decir así— ese “silencio” que queda tras el punto y final del texto.

Pero, ¿a qué luz debe ser interpretado el *Tractatus*: a la luz de sus “planteamientos” (típicamente modernos) o a la luz de sus “conclusiones” (más bien postmodernas o deconstructivas)? ¿Qué pesa más en el *Tractatus*: los contenidos que se desarrollan en él, o el silencio que queda tras él? Y, recordando la célebre carta de Wittgenstein a Von Ficker¹¹⁷, nos preguntamos: de las dos partes de que se compone el *Tractatus* —de la “escrita” y de la “no-escrita”—, ¿en cuál de ellas debemos sujetar nuestra interpretación? Ciertamente, los “inefablistas” se sujetan a la parte escrita (a los contenidos revelados a lo largo del texto), mientras que los “terapéuticos” se sujetan al silencio anti-filosófico del final. Pero nosotros debemos reconocer el mismo peso en ambas partes: “planteamiento-conclusión”, “filosofía-silencio”, son en el *Tractatus* inseparables, al tiempo que irreconciliables...

Así pues, ante la pregunta que da título a este epígrafe —¿es Wittgenstein moderno o postmoderno?—, nuestra respuesta debe insistir en la idea de la “doble lectura”: no pensamos en Wittgenstein ni como “moderno” ni como “postmoderno” (asumiendo el carácter puramente “negativo” de esta segunda noción), sino, en todo caso —y *paradójicamente*—, como ambas

116 Hay, sin duda, un aspecto claro que hace del *Tractatus* un texto “moderno”, a saber —como veremos mejor en nuestra Introducción B—: su temática. Los problemas que Wittgenstein se plantea en el *Tractatus* son los problemas cardinales de la filosofía moderna: teoría del conocimiento, epistemología, metafísica y ética. A este respecto de la temática, sería completamente ridículo considerar que el *Tractatus* es un texto postmoderno: Wittgenstein no habla de “relatos”, no hace filosofía de la Historia, ni teoría del Arte, ni mucho menos teoría de la Postmodernidad... Como hemos dicho, nosotros, desde el *Tractatus*, entendemos la Postmodernidad sólo “negativamente”: la filosofía es, para el *Tractatus*, aquello que hacían los filósofos modernos y que es continuado por Wittgenstein hasta ser arrinconado contra el *límite*, más allá del cual, venga lo que venga, no podría ser pensado ya como “filosofía”, sino como mero “absurdo” y “silencio”...

117 *Brf* (pp. 96-97); véase la cita en nuestra p. 61.

cosas a la vez, o como ninguna de ambas cosas. La noción de “límite” podría, en efecto, ayudarnos, si no fuera porque tal noción hace inevitables las otras (por cuanto el *límite* lo es entre ellas): es, de hecho, la noción de “límite” la que contiene en sí el estado paradójico de la “filosofía límite”, y es eso, en efecto, lo que debe caracterizar nuestra lectura del *Tractatus*.

A.3.4. *En resumen: una “lectura paradójica” (difícil de digerir).*

En resumen: es la consolidación del texto como una paradoja la que nos impide *decidir* entre una lectura y otra —“inefabilista” y “terapéutica”, o “moderna” y “postmoderna”—, pero es al mismo tiempo esa ambigüedad la que nos hace oscilar necesariamente entre una y otra opción. Lo que queremos decir, simplemente, es que las dos lecturas están contenidas en el texto, porque, ciertamente, la *manera de leer* no es cosa que dependa del texto, sino, cabalmente, del lector. Podríamos, quizá, preguntarnos de qué lectura era partidario el propio Wittgenstein (se supone que es eso lo que los intérpretes debemos hacer), pero eso tampoco hará que el *texto* —el *sistema*— deje de ser paradójico, pues lo es *en sus propios términos*. En cualquier caso, según el rastreo y comentario que hemos hecho de los pasajes en que Wittgenstein ofrece sus visiones generales acerca de su libro (sea el Prólogo del *Tractatus*, sea 6.54 o sea la carta a Von Ficker, por ejemplo), nuestra conclusión es que Wittgenstein no sería partidario ni de una ni de la otra lectura, razón por la cual se expresaba ambiguamente. Podríamos decir —como los “terapéuticos”— que Wittgenstein termina denunciando el “absurdo completo” del *Tractatus* y que, por tanto, aboga por esa lectura; sin embargo, los argumentos de esa abogacía solo son comprensibles a la luz de la lectura contraria; y eso Wittgenstein también lo sabría.

Y no debe haber lugar para el conflicto, o asumimos el conflicto en toda su amplitud y profundidad. Aventurarse a resolver este dilema es, en nuestra opinión, aventurarse más de lo que se quiso aventurar el propio Wittgenstein, a juzgar simplemente por el paradójico *Tractatus* que nos presenta. Nuestra idea, como hemos dicho, es la de *asumir* esa paradoja —para lo cual, claro, solo podemos dejar que su problematicidad empape nuestro discurso—.

Toda nuestra sugerencia, es, sin duda, problemática. Nuestro proyecto no deja de ser, seguro, solo un intento de hacer inteligible eso que la paradoja —el *Tractatus*— quería poner de manifiesto; pero ese intento —de acuerdo con Wittgenstein— sólo puede conducirnos a *chocar contra los límites del lenguaje*. Nosotros no dejamos de intentar darle una expresión a lo que nosotros mismos estamos considerando *desde el principio* como “inexpresable”. Esto mismo es lo que pensamos que sucede en el intento de Wittgenstein de recurrir a su “mostrarse” o a lo “místico”, y es también lo mismo que le ocurre a Morris al recurrir a la noción de “lenguaje poético” para hacer valer los propósitos del *Tractatus* (*qué sea lo poético* queda, en el trabajo de Morris, sin ninguna explicación; al igual que el “mostrarse” y lo “místico” quedan sin explicación en el *Tractatus*). En nuestro caso, recurrimos a la noción de “doble lectura”, así

como a las de “positivo y negativo *a la vez*”, o “filosofía límite (de la Modernidad)”, incluso a la misma noción de “paradójico”, solo como un recurso (no sabemos si decir “poético” o “hermenéutico”) que, quizá, nos sirva para hacernos entender (que nuestras expresiones sean más —digamos— *sugerentes* que las que hayan ofrecido antes otros intérpretes, quizá sea solamente eso lo que nosotros vayamos a aportar). Desde luego, tampoco nosotros podremos *explicar* en qué consiste “asumir las dos lecturas *a la vez*”, ni en qué consiste realmente ser una “filosofía límite”. Nuestra *imposibilidad* de realizar y “cerrar” *esa* explicación es, justamente, sobre lo que ha de tratar todo esto.

Lo único que Wittgenstein parecía tener claro —no solo cuando escribía el *Tractatus*, sino a lo largo de toda su vida—, es que la filosofía era incapaz de resolver los *misterios de la existencia*:

«El hombre tiene el impulso de tropezar con los límites del lenguaje. Piensen, por ejemplo, en el asombro que se siente al saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cuanto podemos decir, podemos *a priori* considerarlo un mero absurdo. A pesar de todo, tropezamos con los límites del lenguaje»¹¹⁸.

Si nosotros nos propusiéramos esclarecer el pensamiento de Wittgenstein, tal como aparece reflejado en el *Tractatus*, tendríamos que empezar por suponer que este pensamiento es *clarificable*; y es justo eso lo que pensamos que sería negado por Wittgenstein. Si ofreciéramos una clarificación filosófica del *Tractatus*, estaríamos haciendo algo que, de acuerdo con el propio *Tractatus*, no ha de ser posible hacer.

Aún así —y como le ocurriera también a Wittgenstein—, no podemos contenernos a la tentación de chocar una vez más contra los límites de nuestro lenguaje.

A.3.5. *Un brevísimo avance sobre la ética.*

El 30 de junio de 1930, otra vez entre los miembros del Círculo de Viena, Wittgenstein dijo:

118 Esto decía Wittgenstein en su reunión del 30 de diciembre de 1929 con el Círculo de Viena [*WVC* (p. 68)]. Por cierto, estas sentencias las introduce Wittgenstein en relación a Heidegger y a su idea del “ser” y de la “angustia” [cf. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo* (p. 206)]; idea que Wittgenstein dice comprender, y que relaciona también con Kierkegaard del siguiente modo: «Este tropiezo la vio ya Kierkegaard y lo caracterizó con gran similitud (como tropiezo contra la paradoja)» [*WVC* (p. 68)]; y, en su edición inglesa, McGuinness incluye una nota al pie con el siguiente fragmento de Kierkegaard: «¿Qué es, pues, eso desconocido contra lo que la Razón (*Reason*) choca en su pasión paradójica [...]? Es lo desconocido. [...] Es el límite al que reiteradamente llega la Razón» [*WVC* (p. 68, nota 18)].

«El hombre tiene inclinación a tropezar con los límites del lenguaje. Este tropezar con ellos apunta a la ética»¹¹⁹.

A nuestro entender, no deberíamos sacar más conclusiones que las que se ofrezcan en el *Tractatus*; pero lo que se ofrece en el *Tractatus* carece de conclusión, pues se trata de una paradoja. Inesperadamente, sin embargo, a la luz de esa definición de “ética” que recién hemos leído, cabría romper una lanza en favor de las antes llamadas lecturas “místicas”. En principio, estas forman parte de las lecturas “inefabilistas”, en tanto que pretenden rescatar del absurdo una ética; sin embargo, también las habíamos emparentado con las “terapéuticas”, ya que su despunte es, también, un despunte anti-filosófico, que subraya el “absurdo” del *Tractatus* y llama al “silencio” (aunque no ha de tratarse ni de un “absurdo” ni de un “silencio” absolutos, ya que mantienen a flote esa “ética-mística”). Pero nuestra argumentación no puede hacer más que quebrarse. Después de todo lo dicho, no hay razón alguna para pensar que son las lecturas “místicas” las que se llevan el gato al agua. No podemos *justificar* el afloramiento de esa “ética-mística” como último despunte del *Tractatus*; sin embargo, muchos de los testimonios de Wittgenstein (no solo testimonios de su puño y letra, sino también de sus más allegados) apuntan a que sea justamente así: parece ser que la mayor *preocupación* del Wittgenstein era la ética —entendida, desde luego, a su manera—.

Si bien para nosotros también la ética será lo más importante del *Tractatus*, su verdadero *leitmotiv*, sin embargo no apostaremos por clarificar en qué ha de consistir *esa* ética. Ya dijimos antes de pasada que, dada la importancia que recibirá en nuestra lectura la noción de lo “místico”, podríamos considerar como “mística” nuestra propia lectura; no obstante, nuestra defensa de una *mística* y de una *ética tractarianas* no se corresponde enteramente a las defendidas con anterioridad por las lecturas “místicas” al uso. Igual que Conant, no pensamos que deban rescatarse del “absurdo” las sentencias 6.4 a 7; a este respecto, debemos mantenernos en nuestra idea de la “doble lectura”: el *Tractatus* es enteramente absurdo y enteramente significativo, también respecto a la ética, y es eso mismo lo que nos empuja hacia lo “místico”. Pero nosotros, claro, no podemos entender esta noción como una noción “filosófica” que pretenda condensar la “solución” a los problemas, sino que entenderemos tal noción, justamente, como la expresión condensada de la insalvable *problematicidad* del *Tractatus* y de la propia filosofía. Y lo que nosotros entendemos, entonces, es que ello quiere ser reflejo de la *esencial problematicidad que caracteriza de suyo la existencia humana*, y es esto lo que apunta hacia la ética. En nuestra opinión, la ética aparece en el *Tractatus* como consecuencia de la propia condición de *límite* del pensamiento, como súbita consecuencia del paradójico desenlace, lo cual habrá de traducirse, cabalmente, en una *ética igualmente paradójica*. Al igual que sucede con el resto de temas tratados en el libro, las sentencias dedicadas a la ética deben poder leerse de dos modos —como teniendo algún sentido, o como careciendo completamente de él—; y

119 *WVC* (p. 93).

de esa misma *indecisión*, de ese choque contra los *límites* del lenguaje —que nos también los *límites* del pensamiento, lo *límites* de toda experiencia—, ha de nacer una *nueva y paradójica* ética. Esta ética no puede consistir en un “tú debes” (eso es explícitamente negado por Wittgenstein), pero tampoco puede consistir siquiera en un “consejo” —como si el *Tractatus* fuera concebido por Wittgenstein como un libro de auto-ayuda—. Si esto fuera así, si existiera un consejo en el *Tractatus*, entonces se estaría esclareciendo “positivamente” el pensamiento de Wittgenstein, y eso es lo que no creemos posible. Si en el *Tractatus* existe un consejo, este sería de la forma: “No hagas caso de los consejos”; lo cual es, ciertamente, paradójico: ¿es o no es eso un consejo? —«[7] De lo que no se puede hablar hay que callar»—. A esto creemos que se puede reducir toda la ética —y toda la filosofía— de Wittgenstein.

No tiene mucho sentido que profundicemos más en esta Introducción A, ya que empezaríamos a ocupar el espacio propio de los últimos capítulos de este trabajo. Nos queda, pues, confiar en que seremos capaces de hacernos entender.

INTRODUCCIÓN B

LOS EJES TEMÁTICOS DE LA FILOSOFÍA MODERNA
Y SU PROYECCIÓN HACIA LA “FILOSOFÍA LÍMITE”

B.1. Declaración de intenciones para esta “Introducción B”.

Ya expusimos en nuestro Prólogo (iii) las razones que nos impulsan a buscar un “fondo” sobre el que hacer inteligible el *Tractatus*, recurriendo a lo que llamamos “hermenéutica-comparativa”, a saber: que la “comprensión filosófica” del *Tractatus* es absolutamente *problemática* —literalmente inexpresable—, y ello nos lleva a buscar refugio en la historia de la filosofía, tratando de comprender el lugar que le corresponde en ella al *Tractatus*.

No es nuestra intención ofrecer una visión novedosa, peculiar o controvertida de la Historia, ni nos acercamos de forma escrupulosa y crítica a los autores que conforman la Modernidad. Todo lo contrario, nuestra intención es recuperar lo que comúnmente y de forma general se entiende por “proyecto moderno”, pues nuestra idea es que el *Tractatus* va a ejemplificar —junto a otros pensadores— su *límite* y *culminación*.

Esta Introducción B tiene, pues, dos objetivos. Primero, plantear de forma sinóptica los ejes temáticos fundamentales de la discusión típicamente moderna, que serán los mismos que aparecerán planteados en el *Tractatus* y que guiarán nuestra posterior exposición (ya en nuestra Parte II). Segundo, trataremos de caracterizar eso que llamamos “filosofía límite (de la Modernidad)” a la luz de ciertos pensadores post-kantianos que —al igual que Wittgenstein— creemos que *culminaron* el pensamiento moderno.

Pero, antes de ponernos a ello, quisiéramos dejar claro por qué recurrimos concretamente a la filosofía moderna. Si la pregunta es sobre qué trata el *Tractatus*, o cuáles son los problemas filosóficos abordados por Wittgenstein, nuestra respuesta puede variar mucho según cuáles sean nuestras intenciones últimas. Si, por ejemplo, quisiéramos atender al posicionamiento de Wittgenstein en relación a ciertos problemas concretos de la lógica-matemática, es posible que nuestra respuesta nos llevara sobre todo a hablar de Frege y de Russell, también de Ramsey, quizá de Post o de Sheffer, etc. Y no tendríamos duda de estar haciendo una investigación pertinente, ya que, en efecto, es obvio que Wittgenstein se enfrenta en su *Tractatus* a los problemas tratados por aquéllos. De hecho, podemos recordar una carta de Wittgenstein a Russell:

«He escrito un libro titulado *Logisch-Philosophische Abhandlung*, que contiene toda mi labor de los últimos seis años. Creo que he resuelto finalmente nuestros problemas. [...] Echa por tierra, sin embargo, toda nuestra teoría de la verdad, de las clases, de los números y todo el resto [...]»¹²⁰.

120 *L-R* (35, p. 362); la última frase del paréntesis no ha sido transcrita en la edición castellana que maneja-

A la luz de este comentario del propio Wittgenstein, no queda ninguna duda de que en el *Tractatus* se plantean los problemas lógico-matemáticos que habían ocupado el interés de Frege y de Russell, de Ramsey, etc. Debe tratarse, ciertamente, de problemas relacionados estrictamente con el simbolismo lógico, con la forja de una adecuada notación. Pero la cuestión es entender que ello no es para Wittgenstein —como tampoco para Russell o Frege— un problema “aislado” de los problemas filosóficos más fundamentales. Nuestra idea será, precisamente, que es el mismo planteamiento de la lógica formal el que lleva a Wittgenstein a lidiar con tales problemas filosóficos, y será la misma lógica formal la que sirva de “método” para llevarlos hasta el *límite* —sobre la cuestión de “método lógico-filosófico” hablaremos en la Introducción C—. Qué duda cabe que Frege y Russell no se embarcaron en la lógica-matemática como un mero capricho del intelecto, sino que ello estaba unido al propio desarrollo histórico del pensamiento filosófico y científico, anclado en verdad al mismo “proyecto de fundamentación” apetecido por Descartes y que se extendería a lo largo de los siglos siguientes. Es a esto a lo que, de forma básica y general, queremos llamar “proyecto moderno” o, sencillamente, “filosofía moderna”; y pensamos que tanto Frege como Russell y como el propio Wittgenstein están embarcados en esa vasta y ambiciosa empresa.

«El libro trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje.

[...]

La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas»¹²¹.

Nuestra idea, por tanto, es mostrar que estos problemas a los que se refiere Wittgenstein en su Prólogo son aquellos que caracterizaron e impulsaron la filosofía moderna, entendiendo por tal el período de discusión abierto por Descartes y que se extiende, al menos, hasta Kant (pero que aún se mantuvo vigente después, como en el caso de Frege o Russell, o en los autores del Neopositivismo, incluso cabe decir que tenga aún hoy vigencia).

Quizá sea una exageración decir que en el *Tractatus* están planteados —y, más aún, “solucionados”— *todos* los problemas discutidos a lo largo de la Modernidad; algunos tan importantes como la política se quedarán fuera (ni siquiera son mencionados por Wittgenstein)¹²²;

mos; véase el original en *Brf* (p. 85).

121 *TLP* (Prólogo, pp. 11-13).

122 La filosofía política es —al menos desde Platón y Aristóteles— parte esencial de la ética, o de eso que más genéricamente se llama “filosofía práctica”; pero no todos los planteamientos éticos de la Historia son llevados al terreno político: epicúreos, estoicos o cínicos ya desplegaban la ética desde el plano de lo “personal” (comprendiendo al ser humano, no tanto como parte de una sociedad, sino directamente como parte del cosmos o de la naturaleza). Como veremos ya en nuestra Parte II (Cap. 4), la ética de Wittgenstein se desenvolverá en ese plano de lo “personal” y, más aún, de lo “espiritual” y de lo “místico”; pero en modo alguno nos hablará de política (no

otros temas, también de central importancia en la Modernidad, como el problema de Dios y de la religión, aunque tengan cierta cabida en el *Tractatus*, no constituyen temas ni mucho menos centrales, sino que quedan más bien absorbidos dentro de otros.¹²³

lo hace en la época *Tractatus*, ni lo hace tampoco en su segunda época). No es fácil, pues, pronunciarse respecto a las ideas políticas de Wittgenstein (uno tiende a pensar que no fue ése un tema que le preocupara en absoluto); eso sí, siempre podríamos partir del sistema desplegado en el *Tractatus* —y de la noción de “filosofía límite”— y proyectar por nosotros mismos lo que, desde ahí, podría decirse en materia de política. Eso no será, sin embargo, asunto de esta tesis.

123 En el caso de la religión, es ésta una cuestión todavía debatida, y en la que —en nuestra opinión— algunos de los principales intérpretes del *Tractatus* erraron. Por lo general, el error ha consistido en otorgar al tema de Dios y de la religión un tratamiento demasiado central en el *Tractatus*, paralelo o equivalente incluso a la ética. El error de muchos es haber interpretado la noción de lo “místico” justamente como lo “religioso”; p.e., D. Pears parece sugerir esta equivalencia [cf. PEARS (1971, pp. 12 y 126)]: la inefabilidad de lo religioso correría paralela a la inefabilidad de la ética, o también de la estética, como si lo “místico” fuera simplemente *otra más* de las cosas inexpresables. Nosotros, en contra de esa idea —y en consonancia con otros comentaristas—, pensamos que la noción de lo “místico” engloba *todo* el ámbito de lo “inexpresable”, que debiera incluir la ética y la estética, pero también la lógica, la metafísica y, en verdad, todo cuanto pretendería *mostrar* el *Tractatus* [cf. HADOT (1959a, p. 52)]. A decir verdad, la noción de “incluir” no resultaría acertada, pues *en* lo “místico” toda diferenciación y determinación resulta *imposible —impensable—*; lo “místico” hace referencia *en general* a lo que no posee una explicación, pero que, aún así, nos incita a preguntar por ello: “¿cuál es el sentido de la vida?”, “¿por qué existe un mundo?”, “¿por qué imperan las leyes de la lógica?”... son cuestiones propiamente incontestables, sobre las cuales no podemos más que guardar silencio y, en todo caso, *sentir* el *asombro* o *maravillarnos* ante su misterio [cf., p.e., BARRETT (1991, pp. 109-113)]. Siendo así, lo “místico” puede comprender también ciertas experiencias o sentimientos religiosos, por cuanto estos entrañen algún tipo de *asombro* ante lo inexpresable o —como dice I. Reguera— alguna «mirada eterna» [cf. REGUERA (1994, pp. 13-14)]. No hay duda de que Wittgenstein mantenía una personal y vital problemática en torno al hecho religioso; no obstante, pensamos que, como tal, el tema de Dios sólo aparece en el *Tractatus* de forma puntual y metafórica, y siempre en referencia a otros temas que claramente prevalecen: a) la imposibilidad de lo *ilógico* [3.031 y 5.123], b) la inescrutabilidad del *sentido* de las Leyes de la Naturaleza [6.372], y c) la ética, por medio de la *negación* de la presencia de Dios en el mundo [6.432], que ha de entenderse también y sobre todo como “ausencia de valores” [cf. BARRETT (1991, pp. 134 y ss.)]. Esto viene también a responder a algunas propuestas que sugieren que el *Tractatus* es esencialmente teológico, llegando a decir, incluso, que sus siete secciones representan los siete días de la creación del mundo por Dios [cf. FRIEDLANDER (2001), o LAZENBY (2007, p. 2)]. A nuestro entender, sin embargo, si Wittgenstein desarrolla en el *Tractatus* algún tipo de teología filosófica o de filosofía de la religión, ésta se reduce —como ya sugirió Anscombe— a mostrar la imposibilidad de la teología natural (proyecto éste, por otra parte, típicamente moderno) [cf. ANSCOMBE (1959, pp. 83-84)]. Así, nosotros pensamos que Dios o la religión no son temas ni mucho menos centrales para la comprensión del *Tractatus*; antes bien, pensamos que la comprensión del *Tractatus* (su filosofía de la lógica, su ética, etc.) nos ayudaría a entender la idea que Wittgenstein tenía de Dios y del hecho religioso; desde luego, no cabe decir que Dios ocupe un lugar prominente en el sistema, como tendía a ocurrir en el racionalismo moderno (donde Dios estaba siempre al fondo de toda fundamentación). Al decir que éste no es un tema “central”, no queremos decir tampoco que no tenga ninguna cabida en el *Tractatus*. El tema de Dios es, sin duda, aludido; pero no es desarrollado (la ética está mínimamente desarrollada en el *Tractatus*, pero lo está mucho más que el tema religioso). Es obvio que la teoría lógico-semántica tiene también consecuencias sobre las proposiciones religiosas, negándoles el sentido igual que a las proposiciones metafísicas, las éticas o las mismas proposiciones que enuncian la teoría lógico-semántica. A nuestro entender, todo esto “inexpresable” —lo “místico”— es, para Wittgenstein, la

En nuestro planteamiento sinóptico de la Modernidad, nos centraremos, pues, en aquellos temas que sí son claramente tratados *dentro* del *Tractatus*, y que —creemos— constituyen el núcleo duro de la filosofía moderna. Lo vemos a continuación.

B.2. Los ejes vertebrales de la filosofía moderna (los ejes temáticos de nuestra exposición del *Tractatus*).

Ya hemos dicho que, por lo que respecta a nuestros intereses, podemos establecer nuestro horizonte en Descartes, ya que sus meditaciones determinaron el campo de discusión más propio de la filosofía moderna o, al menos, el campo de discusión que más claramente llega a los pies de Kant y, desde ahí, al *Tractatus*. Muy en general, este campo de discusión es el “problema del conocimiento”.

Para nuestro propósito, y hablando siempre en términos muy generales, podríamos colocar en dos planos las aportaciones de Descartes a la filosofía. Por un lado, Descartes propone un *método*¹²⁴, que tiene por objetivo establecer una serie de verdades evidentes («ideas claras y distintas»), para sostener sobre ellas el resto del edificio de nuestro conocimiento; es decir, Descartes presupone la *estructura jerárquica del conocimiento* —esto es: que unas verdades se sostienen en otras, y éstas a su vez en otras, hasta llegar a unas *verdades evidentes de por sí*—, y esta idea crucial guía su epistemología fundacionista (recuérdese que toda su filosofía es una “introducción” o una “metodología” para su ciencia, esto es, una “fundamentación”):

«[...] todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad, pues no sería posible que Dios, que es sumamente perfecto y veraz, las haya colocado en nosotros careciendo del mismo»¹²⁵.

clara muestra del *misterio* inescrutable que envuelve nuestra existencia: la metafísica, la ética, la religión, la teoría lógico-semántica..., son solo muestras de que el hombre intenta sin cesar *atravesar los límites del lenguaje*, sin convencerse nunca de si puede o no atravesarlos. Sin duda, Wittgenstein “comprende” la religión: ésta se arraiga en ese fondo misterioso de nuestra existencia que no puede ser escrutado; pero es eso mismo en lo que arraiga la filosofía. El motivo de esta digresión era, simplemente, apuntar que el tema de Dios y de la religión, a pesar de ser un tema cardinal de la filosofía moderna, no constituye un tema propio dentro del *Tractatus*, ni a la hora de exponer la lógica, ni a la hora de hablar de ética.

124 La cuestión del “método” la estamos reservando para más adelante. Tratar la “temática” y la “metodología” por separado es solo una elección didáctica, pero haríamos bien en entender que, para la filosofía, *su* metodología forma también parte de *su* temática, ya que los filósofos siempre han discutido acerca del “método” correcto a seguir en sus meditaciones (esto es muy característico de los modernos, y precisamente desde Descartes; pero piénsese también, por ejemplo, en la defensa platónica de la “Dialéctica”). El “problema del método” es, seguramente, el gran problema de la filosofía, pero tal problema no lo destacaremos ahora. Creemos que la cuestión del método es tan esencial y tan central que no cabe tratarlo simplemente como un tema más, sino que debería estar presente en —o detrás de— todos y cada uno de los temas. De ello hablaremos en la Introducción C.

125 DESCARTES: *DM* (p. 30).

Puede tenerse la filosofía de Descartes como la exposición del (único) método que debe llevarnos a la “ciencia”, entendiendo por tal todo «conocimiento cierto y evidente»¹²⁶. La ciencia es, justamente, aquel conocimiento que obtenemos al seguir rigurosamente el método expuesto por Descartes, quien, presumiblemente, no hace sino extraer el método de lo que ya es una ciencia evidente, la Matemática¹²⁷. Así, la primera idea fundamental de Descartes es la de desplegar un sistema de conocimiento sólidamente cimentado en *evidencias* y que progrese desde ahí *deductivamente*, con el rigor y la seguridad de la matemática, que permita hacer frente al perturbador escepticismo. Esto es: Descartes abandera el proyecto epistemológico moderno.

Por otro lado, y como resultado de aplicar su método, Descartes establece un fondo *metafísico*¹²⁸ que se sitúa en la base de la teoría general del conocimiento, a saber: el “dualismo de sustancias”, la “*res cogitans*” y la “*res extensa*”, que han de ser, ciertamente, los dos polos evidentes y necesarios de la relación cognitiva:

«Para el conocimiento de las cosas se han de considerar tan solo dos términos, a saber, nosotros que conocemos, y las cosas mismas que tienen que ser conocidas»¹²⁹.

Lo que a nosotros nos interesa destacar es la estrecha vinculación entre la discusión metafísica sobre las dos sustancias (“yo” y “mundo”) y la discusión epistemológica que pretende fundamentar el conocimiento. Y es que no puede ser de otra manera: a la luz del proyecto epistemológico, las nociones metafísicas de “yo/sujeto de conocimiento” y de “mundo/objeto conocido” se vuelven *indispensables*. Esto es: todo pensamiento o toda filosofía que discurra sobre el “problema del conocimiento” cargará *también* y necesariamente sobre sus hombros con el “problema del dualismo”.

A partir de aquí, no es difícil ver que los filósofos que siguieron (Hume, Locke, Spinoza, Leibniz, Berkeley...) se movieron en aguas cartesianas, replanteando y discutiendo los problemas ahí suscitados. El fin primordial era establecer las condiciones del conocimiento objetivo, ofrecer o cuestionar los fundamentos de la ciencia, etc. —básicamente, la lucha de la razón frente al escepticismo—, para lo cual siempre terminaron enredados en las cuestiones metafísicas del yo y del mundo: objetivismos y subjetivismos, realismos e idealismos (o solipismos), empirismos y racionalismos..., siempre acompañados por las sombras del escéptico,

126 DESCARTES: *R* (p. 66).

127 Cf. *R* (pp. 82-83). Pérez de Tudela explica: «El método, por tanto, no es en conclusión el matemático, sino aquel que procediendo *como* el matemático, obtiene —en parcelas más interesantes del conocimiento— las mismas garantías de certeza que aquél» [PÉREZ DE TUDELA (1998, p. 140)]. Para una exposición más detallada de la importancia del método matemático en la filosofía moderna, véase LORENZO (1985).

128 Que es “metafísico” lo expresa el propio Descartes, muy claramente en el título de las *Meditaciones metafísicas* [cf. PÉREZ DE TUDELA (1998, pp. 153)].

129 Cf. *R* (p. 116).

se sucedieron y se barajaron durante los siglos que siguieron a Descartes. Nuevamente, nos interesa destacar que lo propio y característico de la Modernidad —al menos desde Descartes, y por lo menos hasta Kant— es *esa* discusión metafísica ligada a *ese* proyecto epistemológico. La filosofía moderna parte del problema del conocimiento, para lo cual presupone y se mueve siempre dentro de la metafísica de las dos sustancias.

Solo habría que añadir, empero, la tendencia de los filósofos modernos a apostillar una ética, siendo ésta, en casi todos los casos, el verdadero *leitmotiv* de los sistemas —lo fue para Descartes, cuyas *Reglas para la dirección del espíritu* no perseguían sino la “dicha”; también, paradigmáticamente, para Spinoza, con su *Ética demostrada según el orden geométrico*; y también para Kant, ya que su primera *Crítica* no hace sino garantizar el espacio de juego de la *razón práctica*¹³⁰—. Esto, naturalmente, cabe dentro del proyecto de los primeros humanistas, quienes ya pensaban en la posibilidad de emplear la razón para alcanzar la *virtud*, tanto a nivel individual como colectivo. En la mayoría de los casos (más en el caso de los racionalistas, y menos en el caso de los empiristas), los problemas éticos se traban con los problemas teológicos, ya que la religión seguía siendo la fuente fundamental de la moralidad europea (en la misma medida en que Dios constituía la base de los sistemas metafísicos y epistemológicos). Sin duda, muchos de los sistemas filosóficos destinados a fundamentar una ética son, al mismo tiempo, sistemas teológico-filosóficos que pretenden fundamentar —o, si no, cuestionar— las demostraciones racionales de la existencia de Dios, o eso que se conoce como “Religión Natural”. En cualquier caso, lo fundamental de la reflexión teológica no deja de ser su implicación ética: el deseo del hombre moderno por emplear la razón para alcanzar la virtud, el bien y la felicidad (sea en esta vida o en la que venga después de la muerte).

Así, entonces, ya tendríamos esbozadas las líneas temáticas vertebrales —y más generales— del pensamiento moderno, y que organizarán nuestra posterior exposición del *Tractatus*: 1) la teoría general del conocimiento (o teoría de la representación del mundo en el pensamiento); 2) el proyecto epistemológico (o fundamentación y metodología de la ciencia frente al escepticismo); 3) el problema metafísico del dualismo cartesiano (o los dilemas entre solipsismo y realismo); y 4) la ética (o el deseo del hombre por alcanzar la virtud, el bien y la felicidad).

Como apoyo a esto, y también como un nuevo resumen, podemos tomar prestadas las palabras de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* (MVR):

130 La dependencia sistemática de la ética respecto de los planteamientos epistemológicos y metafísicos no es siempre, sin embargo, algo que pretenda caracterizar o limitar la propia ética. En el caso de Spinoza, por ejemplo, sí podemos reconocer más claramente el carácter *heterónimo* de su ética [cf. PEÑA (1992, p. 111)]; pero, en el caso de Kant, el sistema de sus *Críticas* estará destinado, precisamente, a mostrar el carácter *autónimo* de la ética, esto es, la “superioridad” del imperativo moral respecto del juicio determinante o reflexionante [cf. DUQUE (2002, p. 18)]... Recordaremos esto en nuestra Parte II (Cap. 4).

«“El mundo es mi representación” es, como los axiomas de Euclides, una proposición que cada cual tiene que reconocer como verdadera en cuanto la entiende; aunque no es de tal clase que cualquier la entienda en cuanto la oye. El haber traído a la conciencia esa proposición y vinculado a ella el problema de la relación entre lo ideal y real, es decir, entre el mundo de la cabeza y el mundo fuera de la cabeza, constituye, junto con el problema de la libertad moral, el rasgo distintivo de la filosofía moderna»¹³¹.

Es evidente que el *Tractatus* recorre estos problemas. Pero la cuestión ahora es saber qué perspectiva asume Wittgenstein para su tratamiento, cómo se posiciona ante ellos. ¿Adopta Wittgenstein una posición empirista o, más bien, una posición racionalista? ¿Debemos entender el *Tractatus* a la luz de sus conexiones con Hume, con Locke o incluso con Berkeley? ¿O deberíamos mejor destacar sus parentescos con Spinoza o Leibniz? Todas estas opciones han sido ensayadas para interpretar el *Tractatus* (aunque, en general, de formas un tanto parciales); y es así, en efecto, que los planteamientos tractarianos nos hacen ir pasando por las ideas de unos y de otros. Naturalmente, esto sucede porque Wittgenstein no tiene ante sí solamente el “problema del conocimiento” que da origen a la disputa moderna, sino que tiene ante sí la disputa moderna propiamente dicha, la confrontación entre las diferentes posturas que se apilaron y enredaron durante los siglos que siguieron a Descartes. Y eso es —según pensamos— lo mismo que tuviera ante sí Kant.

B.3. El camino de la Modernidad hacia su *límite*.

B.3.1. *El giro kantiano y la llegada al ‘límite’*.

Como ya hemos sugerido antes, nuestra idea es que Kant adoptó una novedosa perspectiva filosófica que le permitió llevar estos problemas hasta su mismo *límite* (especialmente los epistemológicos y los metafísicos, tratados en su *Crítica de la razón pura*¹³²); pero no hemos

131 *MVR-II* (Cap. I, p. 4).

132 Nuestro comentario de Kant no entrará en su ética ni, por tanto, en su *Crítica de la razón práctica*, por la razón de que la ética kantiana se contrapone descaradamente a la que desarrolló Wittgenstein en el *Tractatus* —algo que veremos en nuestra Parte II (Cap. 4)—. Ahora nos centraremos, pues, en la *Crítica de la razón pura*, ya que ahí se condensan los mayores parentescos y problemas entre Wittgenstein y Kant. Para nosotros, es importante adelantar ahora nuestras ideas generales sobre Kant, pues nuestra exposición posterior del *Tractatus* irá muy de la mano de éste.

Citaremos la *Crítica de la razón pura* por la traducción de Pedro Ribas (ed. Alfaguara, Madrid 2002), se usará en adelante la abreviatura *KrV* para esta obra, y las referencias se harán según la paginación de la edición original, siguiendo el protocolo típico de A/B para diferenciar entre la primera y la segunda edición (esta paginación original está incluida en los márgenes de la edición citada de Pedro Ribas).

Por otro lado, para nuestra comprensión de Kant han sido muy útiles las lecciones del profesor DUQUE (1998 y 2002); así como también los ensayos de DELEUZE (1963 y 1978). Asimismo, agradecemos a Alba Jiménez las

explicado bien qué quiere decir tal cosa. No vamos a hacer un resumen de la *Crítica*, pues no aportaríamos nada respecto a los muchos y buenos manuales que ya existen. Repasaremos únicamente los aspectos más fundamentales de su proyecto, que servirán para explicar nuestra noción de “filosofía límite”, pues será eso lo que permita enfocar nuestra interpretación del *Tractatus* (que, como veremos, le dará al kantismo todavía un giro más, que será decisivo para lo que podremos llamar “consumación” del *límite*, y que lo aproximará más a los pensamientos de Hegel, Schopenhauer o Nietzsche, como también intentaremos mostrar).

A lo que nosotros queremos llamar “filosofía límite” es, básicamente, una filosofía que no puede dar ya más de sí. O, mejor dicho, llegamos a una “filosofía límite” cuando *reconocemos* que la filosofía *no puede* dar más de sí. O sea, que la “filosofía límite” *quiere ser*, sin más, el *límite* de la filosofía. Lo que nosotros pensamos es que la *Crítica de la razón pura* —la obra— llegó de hecho hasta ese *límite*, pero que Kant —el autor— no llegó a “consumarlo”. Esto es lo que debemos explicar.

En primer lugar, lo más característico de una “filosofía límite” es el hecho de que ella misma trata sobre la noción de “límite”; su objetivo es, justamente, establecer los *límites* de la propia filosofía, o lo que es igual, los *límites* de las pretensiones humanas de conocimiento y de comprensión de la realidad. ¿Hasta dónde llegan nuestro intelecto y nuestra razón? ¿Puede la razón humana penetrar la realidad y comprender enteramente la existencia? ¿Es posible consumir el “proyecto moderno” y, más aún, el proyecto de la filosofía en general?

Como hijo de la Ilustración, Kant quiere llevar la razón lo más lejos que ella pueda. Pero ha de ser solo *lo que ella pueda*; sin quedarnos cortos y sin ir demasiado lejos. A los ojos de Kant, los empiristas se quedaban cortos respecto a las posibilidades de la razón; los racionalistas iban demasiado lejos. Los primeros (especialmente Hume y Berkeley) desembocan en el escepticismo; los segundos (Descartes, Spinoza, Leibniz...) se ven forzados dogmáticamente a fundarlo todo en Dios o en conceptos que exceden todo posible uso empírico. Los primeros son demasiado prudentes; los segundos, demasiado ambiciosos. Pero, ¿cómo determinar tal cosa? ¿Cómo saber cuáles son los *límites* de la razón? Ésta es, por excelencia, la pregunta kantiana; éste es el “proyecto crítico”:

«En último término, la crítica de la razón nos conduce, pues, necesariamente a la ciencia. Por el contrario, el uso dogmático de ésta, sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuitas —a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias— y, consiguientemente, en el *escepticismo*.

Tampoco puede tener esta ciencia una extensión desalentadoramente larga, ya que no se ocupa de los objetos de la razón, cuya variedad es infinita, sino de la razón misma, de problemas que surgen enteramente desde dentro de sí misma y que se le presentan, no por la naturaleza de cosas distintas de ella, sino por la suya propia.

conversaciones que ayudaron a pulir el texto. Ni que decir tiene que cualquier error que cometamos será solamente nuestro.

Una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia.

[...]

De todo lo anterior se desprende la idea de una ciencia especial que puede llamarse *Crítica de la razón pura*, ya que razón es la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. [...] Por ello, podemos considerar una ciencia del simple examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del sistema de la razón pura. Tal propedéutica no debería llamarse doctrina de la razón pura, sino simplemente crítica de la misma. Su utilidad [con respecto a la especulación] sería, de hecho, puramente negativa. No serviría para ampliar nuestra razón, sino solo para clarificarla y preservarla de errores, con lo cual se habría adelantado ya mucho»¹³³.

Las conexiones con el proyecto del *Tractatus* son manifiestas; pero también podríamos identificar ya su distancia. En ambos casos, el proyecto consiste en establecer el “coto del conocimiento” y, acto seguido, juzgar qué discursos pertenecen a ese coto y cuáles no. La diferencia entre Kant y Wittgenstein está justamente en esta última cuestión. Para Kant, la *Crítica* es capaz de trazar el *límite*, el cual separa dos regiones: *dentro* queda la verdadera ciencia (la ciencia empírica —que para Kant es básicamente la física de Newton—, y las matemáticas); *fuera* queda la metafísica dogmática (que también incluye la teología). Pero, ¿qué sucede con el discurso de la propia *Crítica*? Leemos a Félix Duque:

«[...] aquí se revela ya, amenazador, lo que podríamos considerar el “talón de Aquiles” del kantismo, a saber: cuál sea el *estatuto* de los propios juicios de la *Crítica*. Para empezar, la mismísima definición de “juicio analítico” o “sintético”, ¿es analítica, o sintética? Parece evidente que Kant no ha procedido a esta segunda “reflexión”. Este es un problema que deberá quedar irresuelto, hasta convertirse en el campo de batalla del idealismo alemán propiamente dicho»¹³⁴.

Vemos, así, cómo el gran problema de la *Crítica de la razón pura* es el mismo problema que ha mantenido en disputa a los intérpretes de Wittgenstein: ¿cuál es el estatuto de las sentencias del *Tractatus*? Ahora bien, creemos que la diferencia de uno y otro es, precisamente, que Wittgenstein sí procedió a realizar esa “segunda reflexión” —que le llevó a decir que su texto es “absurdo”—, y es eso exactamente lo que nos lleva a “consumar” el *límite*.

Lo que hace que Kant no consume el *límite* es —según nuestra idea— que él mismo pretenda convencernos de que su *Crítica* es una “ciencia”¹³⁵. Desde luego, Kant es consciente de que no se trata de una más de las ciencias empíricas, sino de una “ciencia especial” —algo que también el joven Wittgenstein dijo alguna vez de la lógica¹³⁶—. La *Crítica* no es propia-

133 *KrV* (B 22-25).

134 DUQUE (2002, p. 28).

135 Cf. *KrV* (B XIV-XXV); véase también DELEUZE (1963, pp. 28 y 30) y DUQUE (1998, pp. 75-79).

136 Rescatamos dos casos, de dos cartas enviadas por Wittgenstein a Russell [*L-R* (2 y 24)]: «[22-6-1912] [...] La lógica debe resultar ser una ciencia de una especie TOTALMENTE diferente de cualquier otra»; y: «[15-12-1913] ¿No es extraordinario qué ciencia enorme e infinitamente extraña es la lógica? Creo que ni tú ni yo lo

mente “conocimiento”; pero, claro, su propósito no es ése. Lo que esta “ciencia” —la *Crítica*— tiene de especial es que ella *no amplía* nuestro conocimiento, pero sí debe servir para *clarificar* el conocimiento y preservarnos de errores —algo que, igualmente, debe recordarnos a las *Erläuterungen* de las que habla el *Tractatus* (4.111-4.115)—. La *Crítica* no amplía nuestro conocimiento porque sus juicios no se limitan a aplicar las categorías sobre objetos dados en la experiencia. Esto se traducirá, en último término, en que la *Crítica* se sirva de ciertos “conceptos problemáticos” —dirá Kant—, que no poseen una aplicación “positiva” sino “negativa”, y es eso mismo lo que permite a Kant trazar el *límite*:

«Lo que está fuera del campo de los fenómenos es (para nosotros) vacío. En otras palabras, tenemos un entendimiento que rebasa, *problemáticamente*, los fenómenos, pero no una intuición —ni siquiera el concepto de una intuición posible— mediante la cual puedan dárseos objetos fuera del campo de la sensibilidad y mediante la cual sea posible emplear *asertóricamente* el entendimiento más allá de esa sensibilidad. Así, pues, el concepto de noúmeno¹³⁷ no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. Aun así, aun teniendo en cuenta que el noúmeno no puede establecer nada positivo fuera del dominio de la sensibilidad, no se trata de una ficción arbitraria, sino que se halla ligado a la limitación de la misma.

[...] el concepto de noúmeno tomado en sentido simplemente problemático, no solo sigue siendo admisible, sino que en cuanto concepto que pone límites a la sensibilidad, es inevitable»¹³⁸.

Así, la noción de “noúmeno” es crucial para nosotros, pues en ella se concentra toda la *problematicidad* del sistema kantiano¹³⁹. En general, Kant emplea el término “noúmeno”

sabíamos hace un año y medio.»

137 En la traducción de Pedro Ribas aparece siempre “númeno” en lugar de “noúmeno”, que será la que nosotros toda vez utilicemos. Dicho sea de paso, nos interesa recordar que Kant recurre al término “noúmeno” con la idea de remarcar su carácter “no-sensible”, es decir, su carácter *exclusivamente* “inteligible” (dado al *noús*): aquello que es *únicamente* pensado. Desde luego, atendiendo a la noción wittgensteiniana de “pensable”, no cabría decir lo mismo: aunque el propio Wittgenstein emplee nociones semejantes en el *Tractatus* —“yo”, “cosa” o “mundo”—, él mismo reconoce al final que su texto carece de sentido (es ahí, claro, donde nosotros establecemos la distancia entre ambos).

138 *KrV* (B 310-311). Véase, para ampliar, la explicación de DUQUE (2002, pp. 93-94).

139 Debemos aclarar el concepto de “problemático” aparecido en el pasaje citado. Debemos pensar —debemos esta observación Alba Jiménez— que la noción de “problemático” es entendida en el sentido de los “juicios problemáticos”, pertenecientes a la “modalidad” y de los que se desprende la categoría de “posibilidad”. Esto no puede querer decir, sin embargo, que la categoría de “posibilidad” sea aplicada directamente sobre el noúmeno, constituyendo un “juicio problemático” que hablaría directamente de la *cosa en sí* como si fuera un objeto dado a la experiencia: en tanto que categoría *del entendimiento*, la “posibilidad” solo debe aplicarse genuinamente sobre objetos dados por la intuición sensible. No obstante, en la medida en que el concepto de “noúmeno” es pensable sin contradicción, el entendimiento (y sólo el entendimiento, no la razón ni el Juicio —[*KrV* (B 102, nota); y JIMÉNEZ (2011, p. 33)]— puede acceder a tal concepto “problemáticamente”, es decir: nos acogemos a tal concepto como una *posibilidad* que, de suyo, sirve para establecer los límites de la experiencia, o sea, hace posible la *Crítica*. Según nuestra idea, el término de “problemático” (*problematisch*) está perfectamente escogido, pues nos da la idea de que el proyecto crítico sólo es posible ateniéndose a tal concepto, del cual, sin embargo, no podemos

en contraposición a “fenómeno”¹⁴⁰: si el fenómeno constituye el verdadero contenido de la experiencia (literalmente: “lo que aparece”), el noúmeno se presenta como el *concepto (límite) de un objeto* que no puede estar dado en la experiencia, pero que *debemos suponer* que está ahí —*detrás* de los fenómenos—: aunque no podamos “conocerlo”, sí ha de ser posible “pensarlo”, para dar sentido y poner coto a la propia experiencia, para darle un “correlato” y un “límite”¹⁴¹. El noúmeno es la “x” vacía e indeterminada que en la experiencia nunca aparece como tal, sino que aparece *ya* como objeto determinado por la sensibilidad; y, a la vez, *todo* objeto dado particularmente a la experiencia *remite* hacia esa indeterminada e inefable “x” (a la que el entendimiento sólo llega, pues, *problemáticamente*). Es éste el punto clave en el que Kant quiere poner un tope a las pretensiones de la filosofía, dejando *fuera* del conocimiento científico aquello que sean las *cosas en sí mismas (noumena)*¹⁴², para quedarnos solamente con las cosas tal como se dan *para nosotros*: con ello, Kant cierra la puerta a la “metafísica dogmática”; pero, en ese mismo gesto, dejará el paso franco a la “fenomenología”.

Por su parte —y en unión a la recién mencionada “fenomenología”—, el otro gran concepto problemático de la *Crítica* es el de “sujeto trascendental”, que quiere sustituir al *ego cogito* cartesiano. En cierta medida, claro, el sujeto —el yo— es también “noúmeno”, ya que no es él mismo un objeto dado a la experiencia, sino *condición de posibilidad* de la experiencia, tal como lo es también la cosa en sí. Ambas nociones —“sujeto trascendental” y “cosa en sí”— son igualmente *problemáticas* por lo que tienen de *límite*: lo que ellas querrían significar no es, en modo alguno, “cognoscible”; pero solo apoyándose en ellos puede la razón establecer sus *límites* (no es, pues, que “yo” y “cosa en sí” sean NADA, sino que son, justamente, “noúmeno”¹⁴³).

predicar asertóricamente su existencia, sino que hemos de tomarlo como meramente “posible”. La *Crítica*, pues, se sostiene sobre la base de una “posibilidad”, sin que la razón o el Juicio puedan certificarla.

140 Cf. *KrV* (B 294 y ss.): «El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos».

141 Cf. *KrV* (B XXVI). Respecto a equiparar “noúmeno” y “cosa en sí”, debemos hacerlo por simplificación; pero establecemos aquí el matiz: “noúmeno” hace referencia en general a lo que puede ser pensado sin contradicción, pero que no tiene presencia en la experiencia: “lo dado al *noûs*” (que en la filosofía tradicional englobaría también al yo y a Dios, y que en Kant incluirá también la libertad [cf. *KrV* (B XXVIII y ss.)]). La “cosa en sí” es, entonces, el “referente” del concepto de “noúmeno” respecto a la “objetividad” o “coseidad” de los objetos de la experiencia, es decir, que la “cosa en sí” *sería* propiamente el “objeto” (*sería*, si tal concepto tuviera una aplicación “objetiva” que, por supuesto, no tiene, quedando bajo la etiqueta de “ente de razón” —dice Félix Duque—) [cf. DUQUE (2002, pp. 44-45 y notas 41 y 42)].

142 El uso del plural al hablar de “cosas en sí mismas” o de “noúmenos” es solo una licencia: sobre ello no pueden aplicarse las categorías, tampoco las de cantidad. La “cosa en sí” no debería ser realmente *una* cosa; y de aquí se desprenderá una de las principales críticas de Schopenhauer al kantismo (como veremos más abajo).

143 En este párrafo, estamos equiparando peligrosamente el “objeto nouménico” y el “yo trascendental”, comprendiendo ambos como “noúmeno” (en tanto que solo podrían ser “pensados”, pero no “conocidos”) y como “trascendentales” (en tanto que ambos son “condición de posibilidad”). Nosotros procedemos así por simplificación, pero entendemos que Kant luchó terminológicamente por mantener la *diferencia* [léanse las explicaciones de DUQUE (2002, pp. 43 y ss.)]. Por ejemplo, en la primera edición de la *Crítica* aparece varias veces mentada la

En este punto, nosotros debemos poner toda nuestra atención, pues justo aquí es donde el pensamiento kantiano *evita salir* de los planteamientos típicamente modernos. Según la idea que dimos en nuestro punto anterior, la discusión propiamente moderna consiste en la *trabazón de los problemas epistémicos y metafísicos* del “dualismo” cartesiano. Pese a que Kant quiere erradicar la metafísica dogmática —que se veía a sí misma capaz de “conocer” los seres trascendentes o suprasensibles como el yo, la cosa en sí y Dios—, la *Crítica* no logra evadirse absolutamente de los problemas. Tal como le ocurriera a Descartes, y tal como les ocurriese en general a los filósofos modernos, al introducirse en el problema del conocimiento, Kant deberá enredarse en el dualismo:

«[...] la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí»¹⁴⁴.

Ciertamente, no debería bastarle a Kant con retirar del ámbito del conocimiento y de la razón las entidades trascendentes como yo y mundo-*en-sí* (también Dios), cuando, aún así, todo el resto del sistema pende de sus conceptos trascendentales¹⁴⁵. Kant —como hemos leído— no ignoraba la condición “problemática” y “límite” de tales conceptos, pero la *Crítica* no desfallece en ese punto, y desarrolla una “Dialéctica trascendental” para dejar claro que lo “negativo” de esa *problematicidad* recae sobre la metafísica dogmática, pero no sobre su propia *Crítica*, la cual seguirá cumpliendo eficazmente —“positivamente”— su papel de poner coto a nuestro conocimiento.

El coto del conocimiento es, ciertamente, trazado por medio de algo que no puede ser ello mismo conocido. De nuevo, no debe bastar con reducir el mundo-*en-sí* a “noúmeno” (lo cual niega propiamente su “existencia”), ni basta con negar la “sustancialidad” del yo: «convirtiéndose en una unidad meramente lógica y cualitativa de la autoconciencia en el pensamiento en general»¹⁴⁶, cuando, al final, dependemos de ellos (del yo y del mundo) en nuestro discurso.

noción “objeto trascendental” para referirse a la cosa *en sí* (al noúmeno), pero tal noción desaparece por completo en la segunda edición [cf. DUQUE (2002, nota 46)]; por su parte, la expresión “sujeto nouménico”, aunque podríamos entenderla kantianamente, no aparece en modo alguno en sus textos. Es obvio que Kant quería mantener la *diferencia* entre “sujeto” y “objeto”, pues cada uno de ellos cumple un papel distinto y determinado, la razón —la *Crítica*— llega hasta ellos por vías diferentes, y los enredos *dialécticos* que generan son distintos en ambos (paralogismos y antinomias). En último término, las *diferencias* entre “objeto” y “sujeto”, aunque sean imposibles de determinar según categorías, pesan más que aquello que los equipara (su ser “trascendentales”, su estar en el *límite*); es esto lo que mantiene a Kant plenamente ligado al “dualismo” —punto que será crucial para entender las críticas de Hegel, que enseguida vamos a repasar—.

144 *KrV* (B 276).

145 El concepto de “Dios” (y de su “existencia”) no tiene un papel reservado en la *Crítica de la razón pura*, pero sí, en cambio, en la *práctica*, como garantía de obediencia y plausibilidad de la ley moral [cf. DUQUE (2002, nota 84)]. Eso sí, como en el caso del yo y del noúmeno, su referencia a Dios no deja de ser “subjetivante” —dice Duque—, ya que seguirá siendo *incognoscible*, simplemente *requerido para* los propósitos del proyecto crítico.

146 *KrV* (B 413).

Kant no puede prescindir del dualismo, al que su sistema tiende de forma obstinada. Al refutar la metafísica dogmática, Kant sólo consigue ubicar al yo y al mundo-*en-sí* (también a Dios) en un *más allá de la razón*; pero su *Crítica* no deja de habitar en la *contraposición* y *escisión* propias del dualismo. Empleamos adrede los términos “contraposición” y “escisión” (en alemán, “Gegensatz” y “Entzweiung”) que Hegel utilizará para caracterizar la filosofía moderna, desde Descartes hasta el trilema formado por Kant, Jacobi y Fichte: «filosofías de la reflexión de la subjetividad», que no consiguen superar verdaderamente el dualismo:

«En la medida en que la filosofía kantiana permanece sin más en la contraposición (*Gegensatz*) y convierte la identidad de la misma en el final absoluto de la filosofía, esto es, en el puro límite, que es solo su negación, entonces no puede en cambio descubrir como tarea de la verdadera filosofía la de resolver hasta su final las oposiciones que encuentra, que son captadas ya como espíritu y mundo, ya como alma y cuerpo, ya como yo y naturaleza, etc. [...]»¹⁴⁷.

«El idealismo crítico no consistiría, por tanto, en otra cosa que en el saber formal de que el sujeto y las cosas, o el no-yo, existen cada cual para sí —el yo del “yo pienso” y la cosa en sí—, no como si uno de ellos fuera puesto como sustancia, lo uno como lo único espiritual, lo otro como cosa objetiva, sino que el yo del “yo pienso” en cuanto sujeto es también absoluto como el más allá del mismo de la cosa en sí, ambos sin ulterior determinación según categorías. [...] La identidad absoluta del sujeto y del objeto se ha convertido en una identidad formal [...] y el idealismo trascendental en este idealismo formal, o más bien y concretamente, en este idealismo psicológico. [...]

Un idealismo formal semejante que pone de ese modo de un lado un punto absoluto de la yoidad y su entendimiento, y de otro la absoluta multiplicidad y la sensación, es un dualismo»¹⁴⁸.

Es, pues, claro —también a los ojos de Hegel— que el dualismo sigue siendo una asignatura pendiente del kantismo, en tanto que se sirve de él sin fundamentar su servidumbre. La *Crítica* de Kant pretende evitar toda ilusión metafísica que pretenda brindarnos algún “conocimiento” del yo y del mundo-*en-sí*; sin embargo, Kant no tiene reparos en reconocer que uno y otro concepto le son —como leímos antes— *inevitables*: tales nociones persisten en forma de —llamémoslo— “dualismo trascendental”, que da sentido a la propia noción de “hecho del conocimiento”, bajo cuyo amparo está ideada toda la *Crítica*.

La expresión “dualismo trascendental” es importante para nosotros, pues es la clave que diferencia a Kant de sus predecesores racionalistas, y es eso mismo lo que hace que la *Crítica* se ubique ya en el *límite*¹⁴⁹. Este “dualismo trascendental” no pretende ser “metafísico”, tal que realmente conceda “existencia” ni al yo ni al mundo-*en-sí* (la *Crítica* no deja que prediquemos la categoría de “existencia”, ni de “sustancia”, ni ninguna otra categoría, más que a

147 HEGEL: *Fe y Saber* (Cap. I, pp. 65-66); hacemos uso de la traducción y de la paginación de Vicente Serrano (ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2000) y utilizaremos en adelante la abreviatura *FyS* para esta obra de Hegel.

148 *FyS* (pp. 71-74).

149 Como veremos ya en nuestra Parte II (Caps. 1 y 3), tal expresión —“dualismo trascendental”— nos servirá también para explicar el *Tractatus*.

objetos dados por la intuición sensible¹⁵⁰). El de Kant es un “dualismo” que la razón *construye subjetivamente* (por ello, es “idealismo trascendental”) para dar sentido a su experiencia (y, por ello, es *también* “realismo empírico”)¹⁵¹. Kant, claro, admite que su *Crítica* sea en algún sentido “metafísica”, pero solo lo es “(en favor) de la experiencia”, *únicamente* —por no decir *meramente*— “trascendental”. Para Kant, *si sabemos* que la *Crítica* no pertenece al coto del conocimiento, es decir, *si sabemos* que no es una más de las ciencias empíricas, es porque hemos sido capaces de establecer tal coto, porque sabemos dónde está el *límite*, y lo sabemos solo gracias a la *Crítica*: aunque esté construida sobre conceptos *problemáticos* —conceptos *límite*—, ella misma no es problemática. La *Crítica* traza el coto de la razón valiéndose de tales conceptos problemáticos. ¿No debería eso inundar de problematicidad la propia *Crítica*?

Nosotros, con Wittgenstein, tendríamos que decir que la *Crítica* es “absurda” (pura metafísica), ya que ella misma no está *dentro* de lo propiamente científico. Para Kant, todo esto impone una restricción clara a la metafísica dogmática y a la filosofía en general, pero justamente para decirnos que el *límite* está en la *Crítica*, que *la filosofía solo puede ser “trascendental”* (sin poner un pie en el terreno de lo “trascendente”). La *Crítica* solo puede ser y es “problemática” a la luz de la propia *Crítica*, y ello es para Kant la prueba de que ha sido capaz de cumplir “positivamente” sus objetivos.

Sin duda, lo que tienen en común Kant y Wittgenstein no deja de ser eso que la mayoría de filósofos post-kantianos tiene también en común con el primero, a saber, la *crítica* como actividad propia y verdaderamente filosófica. La *crítica* —dicha ahora en un sentido general: el *Criticismo*— es el legado más visible de Kant al mundo del pensamiento: tras él, no es concebible —ni tolerable— la filosofía sin *crítica*, sin *auto-crítica*, sin la revisión de los principios sobre los cuales ella misma se levanta. Pero, a este respecto, sin embargo, quizá sea más ejemplar el *corpus* de la obra kantiana —o su *espíritu*—, más que la *Crítica de la razón pura* como ensayo concreto de fijar los límites —esto es, más que su *letra*—¹⁵². Esto lo decimos porque, en verdad, la *Crítica de la razón pura* no deja de ser *la propuesta* de Kant para la determinación de los límites de la razón: la “solución” kantiana pretende ser, a este respecto “positiva”: como hemos leído arriba, la *Crítica* es “negativa” *respecto a la especulación*, pero no, ciertamente, respecto a la propia *crítica* como actividad *pura y a priori* de la razón, ni es para Kant “nega-

150 Cf. *KrV* (B 303 y 308-309).

151 Puede acudir, en *KrV*, al famoso pasaje “Refutación del idealismo” (B 274 y ss.).

152 Esto se hace patente, con especial claridad, en ese texto originalmente titulado *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, traducido al castellano por A. Castaño Piñar como *Por qué no es inútil una nueva Crítica de la razón pura* (ed. Aguilar, Buenos Aires 1955). Félix Duque cita unas reveladoras frases de ese texto kantiano, entre ellas: «no hay *autores clásicos* en filosofía» [cf. DUQUE (2002, p. 16 y nota 11)], que puede tenerse como el lema de esa actitud filosófica de revisión constante, y lema, pues, de la “sospecha” que —según nuestra idea— terminaría en el naufragio de la Modernidad.

tivo” su logro de fundamentar la validez y universalidad de las ciencias por medio de juicios *sintéticos a priori*.

Así, es aquella optimista última frase del fragmento antes citado —donde Kant decía que, con su proyecto, «se habría adelantado ya mucho»—, y la pretendida orientación *científica* de su *Crítica*¹⁵³, lo que nos distancia necesariamente del *Tractatus* de Wittgenstein, en cuyo Prólogo leíamos aquello de: «el valor de mi trabajo se cifra [...] en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto esos problemas»¹⁵⁴. Para Kant, por el contrario, la *Crítica de la razón pura* suponía un —digamos— “logro de la razón”, capaz de sobreponerse incluso a sus paralogismos y antinomias, para mantenernos en el camino seguro de la verdadera ciencia, estableciendo a la vez, con la misma certeza que la ciencia, los *límites* genuinos de la razón.

Cabe decir, por tanto, y en conclusión, que Kant se halla ya posicionado en el *límite* y, por analogía con nuestra exposición preliminar del *Tractatus*, que se posiciona en la paradoja, ya que la *Crítica* delimita el ámbito del conocimiento a lo empírico, pero el objeto de la propia *Crítica* no pertenece a lo empírico (pues su objeto es *la experiencia en general*). No obstante, Kant no ve un problema en este hecho, sino que, sencillamente, ve en ello el propio *límite* de la razón, pero se trata de un *límite* nítida y racionalmente establecido, *sin fugas* —digámoslo así—. Mientras tanto, como vimos en su momento, la consolidación del *Tractatus* como una paradoja deja el problema “abierto”: el proyecto de Wittgenstein es idéntico al kantiano: poner coto al conocimiento y a la razón (a la *determinabilidad* del fundamento); pero, mientras que Kant cree haber fijado sólida y racionalmente ese coto —garantizando así la *fuerza de la razón* para su propia autonomía—, Wittgenstein reconocerá al final el *misterio*, la *indeterminabilidad* de tal coto, la *imposibilidad* de “cerrar” tal proyecto.¹⁵⁵

153 Cf. KANT (*KrV*, B XIV-XXV); véase también DELEUZE (1963, pp. 28 y 30) y DUQUE (1998, pp. 75-79).

154 *TLP* (Prólogo, p. 13).

155 Debemos insistir en que el “Kant” que nosotros exponemos es —o quiere ser— el tradicionalmente comprendido, sin tensar los hilos hasta el punto que los tensa, por ejemplo, DELEUZE (1978). En general, decir que la *Crítica de la razón pura* constituye un sistema completo y racionalmente “cerrado” puede ser algo que, quizá, sí haga justicia a las intenciones de Kant, pero no, sin embargo, a la propia *Crítica* —que, *pace* Kant, como hemos visto, no está carente de problemas—. Por un lado, parte de la “apertura” o “indeterminación” a que nos conduce la *Crítica* es reenfocada por el propio Kant para establecer el campo de la ética: la “libertad” (comprendida también como noúmeno [cf. *KrV* (B XXVIII y ss.); y DUQUE (2002, nota 41)]). Por otro lado, atendemos al crucial papel que cumple la “imaginación” en su sistema, sin que ésta pueda ser absolutamente comprendida y sea, así, considerada como “irracional” (algo que sería desarrollado en la *Crítica del juicio*, y seguido de cerca por los autores del Romanticismo, del idealismo alemán y por Schopenhauer) [cf. DUQUE (2002, p. 43 y notas 39 y 40)]; no obstante, debemos pensar que Kant —abogado de una “razón pública”— no quería fomentar esa “apertura” (y dejar toda objetividad en manos de la creatividad imaginativa y espontánea del “genio”) y, por eso, en la segunda edición de la *Crítica*, Kant se esfuerza en ofrecer una “deducción objetiva” de las categorías [cf. DUQUE (2002, Cap. 3, § 3.2)]. Según nuestra idea, podemos disociar las intenciones de Kant de lo que efectivamente lograría su *Crítica*. Kant querría culminar el proyecto ilustrado y moderno de no conceder un fondo de irracionalidad que sujetara la *construcción* del campo de la experiencia: la *Crítica* debe ser capaz de sonsacar las reglas objetivas

B.3.2. ¿Qué le faltó a Kant para consumir el ‘límite’?

Atendiendo a nuestro esquema preliminar de la filosofía moderna, podemos comprobar que la *Crítica* resulta *problemática* tanto por lo que respecta a la fundamentación de la ciencia, como por lo que respecta a la metafísica dualista (no entramos aquí en las cuestiones éticas, pues eso ha de ser solo nuestro corolario). Kant piensa haber fundamentado las ciencias empíricas, estableciendo la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*; no obstante, esta fundamentación no es precisamente la apetecida por los modernos (especialmente por los racionalistas), ya que solo nos permite conocer *a priori* de las cosas «lo que nosotros mismos ponemos en ellas»¹⁵⁶: ¿no supone esto la “relativización” o “subjetivación” del conocimiento científico y, por ende, su falta de “objetividad”? En cierto modo, sí; pero Kant quiere salvar el barco de la Ilustración asegurando que esa *subjetivación* no es ni gratuita ni meramente imaginativa e individual, sino que responde a las condiciones “universales” que la razón —pública— puede extraer de su propia reflexión (el “nosotros” que aparece en la frase citada no se deshace en individuos particulares e inconexos, sino que quiere ser la Humanidad): las ciencias empíricas suponen un conocimiento “objetivo” y “universal” de los objetos *dados a la experiencia*; y lo que queda *fuera* del conocimiento es la metafísica dogmática. Por su parte, el problema metafísico del dualismo cartesiano sigue presente en la *Crítica*, pues aunque Kant haya dejado *fuera* del conocimiento tanto al yo como al mundo *en sí* (también a Dios), el propio sistema no deja de apuntar hacia ellos y de sostenerse en ellos —en su *contraposición y escisión*, que decíamos con Hegel—: desde el momento en que se deja entrever que *detrás* del “noúmeno” está la “cosa en sí” y que *detrás* de cada uno de los sujetos particulares está el “yo trascendental”, Kant da crédito al dualismo.

Ahora, lo que nosotros queremos exponer es el modo en que la filosofía —incansable—

que rigen los procesos de “construcción” (o “actos de síntesis”), de modo que no queden en manos de la subjetividad individual, sino en manos de unas condiciones universales que podemos extraer *a priori* y que *nos llevan a hablar* del “sujeto trascendental” (“sujeto” que no soy “yo”, ni “tú” ni “él”, y del cual, por tanto, *no se puede hablar*). Nuestra idea, pues, es que Kant no termina de ver que ha hollado el *límite* y que *en él* todo el sistema debería explotar —o implosionar—, dejando en suspenso toda posible conclusión; mientras que Wittgenstein fue plenamente consciente de ese estado *límite* —esencialmente *problemático*— al que conduce la “filosofía trascendental” (incluida, claro, la del propio *Tractatus*). Félix Duque escribe: «Es como si Kant se hubiera estrellado wittgensteinianamente contra los límites del lenguaje al procurar decir lo indecible, lo “no dicho” contenido en toda dicción: la base de la lógica *no es lógica*» [DUQUE (2002, p. 49)]; y debemos decir nosotros: es como si Kant chocara contra los *límites* pero aún así luchara por salvar el barco de la Modernidad, mientras que Wittgenstein no tiene reparos en dejar que el barco se hunda o, de forma más precisa, no tiene reparos en dejarnos luchando eternamente contra las inagotables mareas del lenguaje.

156 *KrV* (B XVIII).

siguió *reflexionando* sobre los problemas desatados en el kantismo, llegando hasta eso que hemos llamado “consumación del límite” o, directamente, “filosofía límite”.

Para ello, debemos dejar nuevamente claro qué es lo que perseguimos o, de otra manera, qué le pediríamos a Kant (qué debemos añadir, cambiar o quitar de su *Crítica*) para considerar que su obra es verdaderamente una “filosofía límite”. La respuesta es: a Kant le faltó darse cuenta de que la “filosofía trascendental” se introduce por sí misma en una insalvable coyuntura, donde el discurso filosófico moderno no solo no debe dar un paso más, sino que *no puede*; y, más aún que eso, donde el propio discurso debería *reconocer* la raíz profundamente problemática de su mismísimo planteamiento y, desde ahí, empaparse *enteramente* de problematicidad. La cuestión aquí es, pues, determinar si la filosofía puede dar frutos realmente “positivos” respecto a los objetivos que se le atribuyen (a saber: explicar el enigma de la vida y su sentido, llegar a la esencia de las cosas y de la existencia misma, fundamentar la realidad científica, etc.). La cuestión es si el discurso filosófico *en cuanto tal* es capaz de responder o de llevarnos hasta ello. En nuestra idea, lo que caracteriza a la “filosofía límite” no es la respuesta “No”, pues tal respuesta, si es tajante como la del escéptico, será puramente “positiva”, como si el discurso fuera capaz de “concluir” o de “cerrarse” en un veredicto último (igual que si la respuesta fuera “Sí”). La “respuesta” —si es que puede tenerse por tal— de la “filosofía límite” debe ser propiamente “Sí y No”, o sencillamente “indecisión” al respecto; esto es, que la filosofía quede “inconclusa” y “abierta” en un discurso plenamente paradójico, que no pretenda ocultar su problematicidad, sino que *quiera expresarse sólo a través de ella*.

Ésta, en efecto, es la idea que tenemos del *Tractatus* (idea que solo hemos expuesto hasta ahora de forma general, y que tendremos que ir detallando a lo largo de los próximos capítulos). Lo que queremos ahora es poner sobre la mesa algunos otros ejemplos que, bajo nuestra óptica, también cabe calificar de “filosofía límite”, solo por cumplir las exigencias (sumamente generales) que acabamos de exponer. Nuestros ejemplos serán: Hegel (tomando con cautela y, quizá, sólo parcialmente), Schopenhauer (tomado también con cautela, aunque menor) y Nietzsche (del que apenas podemos tener duda). Es muy posible que pudiéramos recurrir igualmente a otros autores, a los que cupiere pensar como “filosofía límite” o “límite de la Modernidad” (podrían ser, quizá, Husserl, quizá Bergson, seguramente Heidegger...); pero los antes indicados han sido nuestros elegidos¹⁵⁷.

157 Importante: no acudimos a Hegel, Schopenhauer y Nietzsche como “influencias” directas sobre Wittgenstein. De esos tres autores, sólo Schopenhauer es clara y reconocida influencia; también sabemos que Wittgenstein leyó el *Anticristo* de Nietzsche en los años de la guerra (Wittgenstein lo comenta favorablemente aunque con algunas reservas); y no sabemos nada de que leyera a Hegel. (Respecto a Kant, por cierto, sabemos que leyó la *Crítica de la razón pura* en 1919, estando prisionero en Italia, pero por entonces el *Tractatus* ya estaba concluido.) No queremos decir, pues, que estos autores —salvo Schopenhauer— realmente “influyeran” en el pensamiento de Wittgenstein, sino que tienden a confluir en ciertos puntos fundamentales que nos permiten hablar de “filosofía límite”, tal como tenemos que explicar. Y esto también está unido a dos cosas importantes: una, que, igual que hasta ahora, nuestra exposición de estos autores ha de ser general, ya que no pretendemos vincular unos con otros

B.3.3. *La consumación del 'límite' por parte de Hegel.*

En el caso de Hegel, vamos a atender básicamente a la *Fenomenología del espíritu* (*FdE*), y más concretamente a su final, donde se da paso a la *Ciencia de la lógica*, y que debemos entender como “conciliación” o “síntesis” de las filosofías enfrentadas de Fichte y Schelling, que dieron sentido a eso que llamamos “idealismo alemán”¹⁵⁸.

punto a punto, ni temática ni metodológicamente, sino solo apuntar ciertos rasgos comunes en su posicionamiento general respecto a la filosofía moderna; y dos, que no podemos ni queremos entrar a discutir con los expertos que polemizan aún (y siempre) sobre la correcta interpretación de estos autores: nosotros pretendemos acogernos a interpretaciones más o menos “estándar” de ellos (perseguimos las ideas en sí mismas, no si fueron realmente o en qué medida mentadas por tales personajes, tal como nos sucede también, en última instancia, con Wittgenstein).

158 En nuestra exposición, saltamos de un plumazo a ciertos autores post-kantianos que, sin ser propiamente considerados parte del “idealismo alemán”, sus aportaciones sí fueron cruciales para el nacimiento, el desarrollo y la culminación del mismo. El primero de estos autores es Reinhold, teólogo abanderado del kantismo que quiso conciliar el proyecto de racionalización ilustrado con el Cristianismo, popularizando la *Crítica de la razón pura*, especialmente por lo que respecta a la “Dialéctica trascendental”, y más concretamente a su Capítulo III (donde Kant niega la posibilidad de conocer a Dios y, en general, donde refuta toda teología especulativa). El otro gran autor de este tiempo es Jacobi, que luchó, por un lado, contra esa “negación” kantiana para llegar a lo *en sí* y a lo Absoluto (nos referimos, pues, a esas secciones más popularizadas por Reinhold), y, por el otro lado, Jacobi luchó también contra la pretensión de Spinoza de llegar a Dios por medio de la razón (un Dios el de Spinoza que se confunde con el propio mundo-como-un-todo; panteísmo que le expuso a las críticas de los teólogos judeocristianos); Jacobi reivindicó la “revelación” y la “fe” —la creencia irracional— como el verdadero medio de acceder al conocimiento de Dios, lo Infinito y lo Absoluto. Hemos dicho arriba que la filosofía de Hegel surge como una “conciliación” o “síntesis” de las posturas enfrentadas de Fichte y de Schelling. Ahora, para ser más precisos, podemos añadir que, para Hegel, la filosofía de Fichte era ya la “síntesis” del kantismo y de la filosofía de Jacobi, tal como Hegel presenta a estos filósofos en su texto *Fe y Saber* (*FyS*) —del que ya hemos hecho cita—, y que, precisamente, lleva como subtítulo *La filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Por su parte, la idea que Hegel tenía de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling —y su deseo de conciliarlos— se halla concentrada en el texto titulado *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (*Df*). Ambos textos de Hegel —*FyS* y *Df*— han sido de gran utilidad para llevar a cabo nuestra sinopsis.

Por otro lado, como hemos advertido, nosotros nos centraremos en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* (*FdE*), y, al hablar de su “Sistema de Filosofía”, nos referiremos siempre a ese primer sistema hegeliano, elaborado en la ciudad de Jena durante los primeros años del siglo XIX; nuestro comentario y nuestras conexiones con Wittgenstein se referirán, pues, sólo a este “primer” Hegel. En la exposición que sigue, apenas citaremos la *Fenomenología*, por la razón de que no es fácil seleccionar en ella fragmentos que no requirieran de una posterior aclaración; de modo que directamente aclararemos las cuestiones en nuestros propios términos, sin penetrar de forma rigurosa en la compleja terminología de esta obra. En particular, dado que nuestra exposición planeará sobre sus aspectos más generales y fundamentales —principalmente su conclusión—, podremos reducir nuestra lectura del texto al Prólogo, la Introducción y el último capítulo (el VIII: «El Saber Absoluto»), pues en ellos están condensados nuestros intereses. En cualquier caso, hemos usado la traducción de A. Gómez Ramos (eds. Abada y UAM, Madrid 2010). Respecto a la *Ciencia de la lógica*, tomamos como referencia la edición de Félix Duque

La fórmula más general para resumir la crítica de Hegel al kantismo —que será también la crítica que recaiga sobre Jacobi y Fichte— es la siguiente: el kantismo deja una puerta abierta a la irracionalidad y a la mera fe, ya que es portavoz de un obstinado “dualismo”, sostenido simplemente en un «más allá de la razón»¹⁵⁹. Para Hegel, Fichte supone una superación respecto a Kant y Jacobi, en tanto que se vale de la “Dialéctica” para elevar al Absoluto la idea del “yo”, mediante los tres principios que conducen al conocido «yo=yo»¹⁶⁰. Este logro de la *especulación dialéctica* lleva a Fichte hacia el «idealismo puro» —dice Hegel—¹⁶¹, ya que el yo se pone a sí mismo como Absoluto, al absorber dentro de sí enteramente al no-yo (o eso que nosotros hemos llamado “mundo-*en-sí*”). Sin embargo —seguirá explicando Hegel— eso no supone aún la verdadera identidad entre el sujeto y el objeto, no logra ser “Idealismo Absoluto”, que desharía la escisión, ya que en Fichte sigue permaneciendo el yo como el mismo “yo” del “yo pienso”, o sea, como el yo Absoluto de la subjetividad: Fichte reconoce, pues, la plena identidad entre el sujeto y el objeto, pero tal “identidad” es reconocida aún solo en su dimensión meramente subjetiva¹⁶², aniquilando la realidad del objeto y, por ende, relegando el *Saber* del yo a la actividad *vacía e incomprensible* del «yo=yo»¹⁶³, siendo la propia “identidad” relegada a aquel *más allá de la razón* y a la necesidad de huir hacia la fe¹⁶⁴. Será esta misma limitación de la filosofía de Fichte la que, en último término, impida la verdadera identidad sujeto-objeto, y su idealismo devenga meramente formal —al igual que el kantiano—, y el yo vuelva a tener ante sí un mundo. Así, la filosofía de Fichte queda ligada aún a la *escisión y contraposición* propias del dualismo; razón por la cual permanece, como Kant, dentro de la tradición propiamente moderna¹⁶⁵.

Será el sistema de Schelling el que llene, pues, el hueco que falta antes de la gran conciliación hegeliana: si Fichte había logrado llegar a la identidad sujeto-objeto desde el lado de lo subjetivo, ahora Schelling abordará la identidad desde el lado opuesto, es decir, desde el lado objetivo¹⁶⁶, elevando al Absoluto el ideal del objeto (o lo que venimos llamando “mundo-*en-sí*”, que se llamará también “Sustancia” o “Naturaleza”). Sin embargo, igualmente, esto no logra la identidad Absoluta, pues en Schelling la identidad lo es por *indiferenciación*: el yo se *deshace* en la Naturaleza, (igual que antes, en Fichte, la Naturaleza era absorbida por el yo), y

(eds. Abada y UAM, Madrid 2011). Por último, es lícito reconocer nuestra impagable deuda con las lecciones de Félix Duque y su “manual” [DUQUE (1998)].

159 «Según todos ellos [Kant, Jacobi y Fichte], lo absoluto no se da según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino más allá de la razón» [HEGEL: *FyS* (p. 54)].

160 Nos referimos a la llamada *Doctrina de la Ciencia*, redactada por Fichte en 1794.

161 *FyS* (p. 136).

162 Cf. *Df* (pp. 6-7 y 111-112).

163 *FyS* (p. 138).

164 Cf. *FyS* (p. 54).

165 Cf. *FyS* (p. 136).

166 Cf. *Df* (p. 7).

no queda más que esa «noche en la que todos los gatos son pardos»¹⁶⁷.

Así, la primera gran apreciación del joven Hegel es este “bloqueo dialéctico” que sufren las doctrinas de Fichte y Schelling¹⁶⁸:

«[...] sin embargo, su contradicción no se supera por el hecho de que solo una de ellas se afirme como la única ciencia y desde su punto de vista se aniquile la otra. El punto de vista superior, que supera en verdad la unilateralidad de las dos ciencias, es aquel que reconoce en ellas el mismo absoluto. [...] En la medida en que se contraponen mutuamente, lo subjetivo es en aquella [en la de Fichte] lo primero, lo objetivo lo es en ésta [en la de Schelling]. En ambas lo subjetivo y lo objetivo están puestos en relación a la sustancialidad. En la filosofía trascendental, el sujeto en cuanto inteligencia es la sustancia absoluta y la naturaleza es un objeto, un accidente; en la filosofía de la naturaleza, la naturaleza es la sustancia absoluta y el sujeto, la inteligencia, solo un accidente»¹⁶⁹.

Ni Fichte ni Schelling han sido, para Hegel, capaces de consumir el *límite*, porque no han sido capaces de *asumir y superar* —vagas traducciones de la “Aufhebung” hegeliana— la “contradicción” en la que ellos mismos habitan, “contradicción” que sostiene el dualismo y toda la discusión moderna. Para Hegel, Fichte y Schelling deben ser ya la cúspide de la Modernidad, donde ésta ya ha vislumbrado el camino hacia el “Absoluto”: Fichte y Schelling lo han rozado *cada uno por un lado*, pero ésa es entonces la prueba de que no han llegado verdaderamente a él —o a Él—, al “Saber Absoluto”, a la verdadera “Ciencia”¹⁷⁰, en la que el Absoluto se muestre como tal: sin lados (porque debe ser omnímodo), sin contradicción o antítesis (porque Él es la síntesis final que *asume* todas las contradicciones), sin *límites*.

Pero, cabalmente, el hallazgo de Hegel no es solo la denuncia de este “bloqueo” en el

167 *FdE* (Prólogo, p. 71). Al hablar de la “filosofía de la Naturaleza” de Schelling, nos referimos solo a una de las etapas de su cambiante pensamiento, aproximadamente entre 1796 y 1800, en los años previos a la redacción de los textos que venimos citando de Hegel, de donde nacerá después la *Fenomenología del espíritu*.

168 Al hablar aquí de Schelling, nos referimos solo a una de las etapas de su cambiante pensamiento, aproximadamente entre 1796 y 1800, en los años previos a la redacción de los textos que venimos citando de Hegel, de donde nacerá después la *Fenomenología del espíritu*.

169 *Df* (pp. 120-121).

170 De aquí —de los conceptos de “Ciencia” (*Wissenschaft*) y “Saber” (*Wissen*)— cabe extraer otra fórmula para resumir la crítica hegeliana a la filosofía moderna. Por lo que respecta de nuevo a Kant, la *Crítica de la razón pura* se esfuerza por fundamentar las ciencias (la matemática y la física principalmente), pero tales cosas no son para Hegel “verdaderas ciencias”: la verdadera Ciencia —con mayúsculas, que debe corresponder a la auténtica *Epistémé* de los griegos— ha de ser aquella que trate sobre sí misma y constituya su propio fundamento. La Ciencia no puede ser, para Hegel, un mero conocimiento de objetos (*kennen*), y, por ende, la Filosofía —con mayúsculas— tampoco debiera ser el proyecto epistemológico dirigido a fundamentar tal conocimiento. No puede ser que la Ciencia requiera de otra cosa distinta de ella —de la filosofía— para fundamentar su validez. La verdadera Ciencia debe serlo por sus propias luces: la Filosofía no puede ser *meramente* “crítica trascendental”; la Filosofía debe ser la Ciencia y la Ciencia debe ser la Filosofía; escribe Hegel: «Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real*—: eso es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de éste, y la única explicación satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma» [*FdE* (Prólogo, p. 59)]; lo que Hegel se propone es, pues, una *superación* de la filosofía tal como era comprendida.

idealismo alemán, sino el haber propuesto también el modo de llegar a la *superación*. Lo acabamos de leer: «El punto de vista superior, que supera en verdad la unilateralidad de las dos ciencias, es aquel que reconoce en ellas el mismo Absoluto». Esto es, hay que comprender que el sujeto y el objeto, en su oposición absoluta, son *lo mismo* y, en esa medida, que ni uno es *uno* ni otro es *otro*. Este es, claro, el núcleo de la “Dialéctica” de Hegel:

«Algo, desde sí mismo, se relaciona con otro porque el ser otro está puesto dentro de él como momento propio suyo; su ser dentro de sí comprende dentro de sí la negación, por medio de la cual tiene él ahora en general su afirmativo estar.

[...]

Algo es, por tanto, en cuanto estar inmediato, el límite frente a otro algo, pero tiene el [límite] en él mismo, y es algo por mediación del [límite] mismo, que, precisamente en la misma medida, es su no ser. El [límite] es la mediación por la que algo y otro tanto es como no es»¹⁷¹.

Decíamos en puntos anteriores que una de las características de la “filosofía límite” era justamente tratar sobre la cuestión del “límite”; y qué duda cabe que Hegel quiso llevar al *límite* tal cuestión —valga la redundancia, pues no es solamente retórica—. Este comentario de la *Ciencia de la lógica*, en unión a lo antes dicho, lleva las nociones de “sujeto” y de “objeto” a un punto extremada y reconocidamente *problemático*: ¡Tanto son como no son! Esto es lo que Hegel nos invita a *asumir*: «que solo la proposición desplegada como contradicción es *verdadera*» —dice Félix Duque—¹⁷²; y es esto, pues, lo que debe llevarnos a comprender su filosofía como “límite de la Modernidad”: la “síntesis” de sujeto-objeto —que, por cierto, también hallaremos en nuestra lectura del *Tractatus* (Parte II, Cap. 3, § 3.5)— significa el *reconocimiento* de la intrínseca problematicidad del “dualismo”, necesariamente ligado al “hecho del conocimiento” y que da origen y motivo a la filosofía moderna.

No obstante, hay otro aspecto importante que caracteriza la “filosofía límite” y que aún debemos encontrar en Hegel. Cuando antes nos preguntábamos qué es lo que le faltaba a la *Crítica* de Kant para “consumar” el *límite*, dijimos que lo más fundamental era el *no reconocer la problematicidad de su propio discurso*, esto es, *no arrojar la escalera* de la *Crítica* al saber que se levanta sobre conceptos “problemáticos” (tal como hace, según nuestra idea, el *Tractatus* de Wittgenstein). La clave está en desplegar un discurso en el que estén planteados

171 HEGEL: *Ciencia de la lógica* (cf. pp. 247-252); la presente traducción fue cedida “provisionalmente” por el profesor Félix Duque en 2007 (no se corresponde exactamente con la que hallamos definitivamente en su edición de 2011). Por su parte, la idea de comprender el “límite” de una cosa como su misma esencia procede de Aristóteles: «[El límite es] la *entidad*, es decir, la *esencia de cada cosa*: ésta es, en efecto, límite del conocimiento, y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa» [ARISTÓTELES: *Metafísica* (1022a)]; pero encuentra un precedente más cercano a la dialéctica hegeliana en la célebre frase de Spinoza «*determinatio negatio est*» [cf. SPINOZA: *Correspondencia* (50, p. 309, nota 319)].

172 Cf. DUQUE (1998, p. 434; véase también la nota 926).

los problemas filosóficos fundamentales y que, *por sus propias luces*, sea el mismo discurso el que se auto-cancele, introduciendo el sistema en una paradoja que *muestre* —sin decirlo— la insalvable *problematicidad* de tal planteamiento de los problemas. ¿Cabe hallar en Hegel algo semejante?

Según pensamos, eso es lo que sucede en la *Fenomenología del espíritu*, en su final, cuando debemos arrojar la escalera fenomenológica (anclada aún a la *escisión y contraposición* moderna) y dar paso a la *Ciencia de la lógica* (donde el *límite* debería quedar ya “asumido”). Ahora lo debemos explicar mejor.

La *Fenomenología* arranca desde un punto de vista moderno y, especialmente, kantiano, porque parte de la noción de “fenómeno” como *aquello que le es dado a la conciencia*, a la *subjetividad*. El “punto de vista fenomenológico” es, pues, aquel que quiere *asumir hasta sus últimas consecuencias* el hecho de que TODO lo que es dado a la conciencia se presenta solamente tal como es “para-ella” y nunca como es “en-sí”. Quien despliega el discurso de la *Fenomenología* es, pues, *todavía* una “conciencia” que se tiene a sí misma como tal, que reconoce no llegar nunca al “en-sí” del objeto, pero que no puede renunciar completamente a él (pues toda conciencia, *en cuanto tal*, es “conciencia de...”, o sea, conciencia de algo distinto de ella misma)¹⁷³. En la *Fenomenología* es la propia conciencia o la propia subjetividad la que despliega el discurso (Hegel comienza, pues, de la mano de Fichte, que a su vez camina de la mano del “idealismo trascendental” kantiano), y, así, es la propia conciencia la que debe hacer el esfuerzo de comprender que su “oposición al objeto” (que es lo que le da a ella misma su “ser”) es solo el producto de su propia perspectiva unilateral, y que la auténtica “Verdad”, el verdadero “Saber”, debe consistir en *superar* esa unilateralidad, y, por ende, en *superar* su propia perspectiva (el “punto de vista fenomenológico”) y *asumir* que su “ser” le viene dado únicamente por su “no-ser” —como leímos arriba— y su “no-ser” por su “ser”... La concien-

173 Recuérdese que la *Fenomenología* tiene como segundo título «Ciencia de la experiencia de la conciencia», esto es: la ciencia que la conciencia (la del propio lector) hace de su propia experiencia como “conciencia” [cf. DUQUE (1998, § VI.4.4.1, pp. 507 y ss.)]. Algo que prácticamente obviaremos, por cuanto cae demasiado lejos de los planteamientos tractarianos, es el hecho de que la *Fenomenología* recorra, no solo el camino de la conciencia hacia el absoluto reconocimiento de sí misma (donde dejará de ser “ella misma” para *sintetizarse* con “lo-otro-de-sí”), sino también, a la vez, que siga el camino que el Espíritu recorre hacia su auto-conocimiento en la Historia. O sea, la *Fenomenología* no solo marca el camino que el lector debe seguir —o la escalera que debe subir— para llegar a vislumbrar el “Saber Absoluto”, sino que también describe la “Historia del Saber”, hasta que este mismo alcanza el Absoluto en la filosofía de Hegel [cf. DUQUE (1998, § VI.4.4, pp. 504 y ss.)]. La única parte que sobrevolaremos de la “Filosofía de la Historia” hegeliana será la que concierne de forma más general al “progreso filosófico” (del que Hegel quiere ser un *límite*), pero no entraremos en modo alguno en “Política” (a pesar de hallarse en el núcleo mismo del proyecto filosófico de Hegel [cf. DUQUE (1998, pp. 422 y ss.)]), pues tales reflexiones están lejos de formar parte del programa de Wittgenstein. Nosotros seguimos la *Fenomenología*, sobre todo, por lo que atañe a la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, pues eso —creemos— basta para establecer sus concordancias con el *Tractatus* en tanto que “filosofía límite”.

cia, la *Fenomenología*, debe hacer el esfuerzo de *superarse a sí misma*:

«El saber no sólo se conoce (*kennt*) a sí, sino también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse»¹⁷⁴.

Por ello, ciertamente, el capítulo VIII de la *Fenomenología* —«El Saber Absoluto»— ya no pertenece propiamente a la “fenomenología”, pues tal capítulo se desarrolla *tras su superación* (acontecida propiamente al final del capítulo VII): aquí el discurso ya se ha purgado del punto de vista *meramente subjetivo* y, con ello, también del *meramente objetivo*; ya ha abrazado el “Saber” (que es un *Saberse a sí mismo* del propio discurso, un Saber de su propio *límite* y, por ende, de su necesidad de *sacrificio*) y ya se encuentra preparado para desplegarse como “Ciencia”¹⁷⁵.

Leemos a Félix Duque:

«Conocer es “llenar” de contenido una forma aparentemente ya preparada (como las categorías kantianas, que precisan de intuición). *Saber es contemplar cómo, intrínsecamente, un contenido se despliega de hecho y sin resto en y como una serie formal*, hasta que el contenido absoluto [...] coincide *uno intuitu* con la forma absoluta, conceptual: la sustancia es precisamente y en el mismo sentido sujeto. Sapiente y sabido son por fin, entonces, lo mismo. Pero esa *mismidad* no es ya, obviamente, nada conocido (conocer es siempre tomar nota de algo externo al cognoscente). No es ni Hombre, ni Mundo, ni Dios. ¿Qué, entonces? Ya deberíamos suponerlo: es el *espacio lógico*, el universo del discurso comprendido y sabido, el pensamiento que se piensa: la forma de todo contenido teórico y práctico, histórico y religioso; pero todavía, al final de la *Fenomenología*, ese pensamiento de sí se presenta a la conciencia como *su propia intuición*, es decir: como algo inmediato y virtual, implícito; algo que será desplegado en la *Ciencia de la lógica*»¹⁷⁶.

La *Fenomenología* ha realizado un ascenso dialéctico y, en ese camino —piensa Hegel—, la conciencia se ha ido enfrentado con los diferentes momentos de la “Historia del Saber”, los cuales “momentos” *siempre* han venido dados bajo la forma de “oposiciones dialécticas”, y donde el “progreso” *siempre* se ha dado como “síntesis”, como “*Aufhebung*” (*asunción y superación*) de esas oposiciones —eso es la “Historia”: el devenir del Espíritu que se mani-

174 HEGEL: *FdE* (Cap. VIII, p. 919); véase también: DUQUE (1998, p. 542).

175 «El Saber absoluto es la aparición, y solo eso, de la Ciencia» [DUQUE (1998, pp. 536-537)].

176 DUQUE (1998, p. 535). Por cierto, eso que se presenta a la conciencia de forma “inmediata” y “virtual” es recogido por Hegel bajo la noción de “Concepto” (“*Begriff*”), que en ningún caso debemos confundir con los conceptos particulares del lenguaje ni tampoco con las categorías kantianas. El “Concepto” —que escribimos con mayúsculas— recoge más bien la esencia dialéctica del pensamiento, y es eso mismo lo que se despliega en la *Ciencia de la lógica*. No vamos a entrar más en ello, pero apuntamos que H. P. Kainz sugirió la idea de vincular el *Begriff* hegeliano con la “forma general de la proposición” tractaniana [cf. KAINZ (1974)]: es de los pocos casos en los que hallamos señalada una vinculación entre Wittgenstein y Hegel más o menos semejante a la nuestra (por su nivel de implicación filosófica), pero nosotros no estamos convencidos enteramente de la idea de Kainz; en cualquier caso, las conexiones que venimos planteando, enfocadas directamente hacia la noción de “filosofía límite”, son suficientes para nuestros propósitos.

fiesta como filosofía, religión, arte, política, etc., y que “progresa” dialécticamente, según Él mismo se va reconociendo en ellas y superándose a sí mismo: *sacrificándose*—. Así, lo más fundamental que *pone de manifiesto* la *Fenomenología* es eso mismo: que toda filosofía es “tesis” o es “antítesis”, y que el “progreso” sólo puede consistir *cada vez* en hallar la “síntesis”, la cual consiste en *asumir* la intrínseca contraposición y problematicidad del pensamiento. Lo más fundamental que la *Fenomenología* —el discurso— pone de manifiesto, esto es, lo que la conciencia del lector debe hallar *al final* de la escalera, no puede ser otra cosa que la propia “Dialéctica” que le ha permitido subir a lo largo de todo el proceso. Pero ello, ciertamente, es algo que *no se ha podido decir* en ningún “momento” del proceso: la *Fenomenología* no lo ha *dicho*, claro, en todo caso solo lo ha *mostrado*. Ha *mostrado* —recurriendo a la famosa metáfora que Hegel usa en su Prólogo (que podemos tomar también como Epílogo¹⁷⁷)— que la “Verdad” del árbol no está en el último “momento” de su desarrollo, como tampoco estaba la “Verdad” en la semilla de la que procede, como no está en ninguno de los “momentos” o “figuras” por las que ha pasado: la “Verdad” es el TODO, el “proceso” (o —diremos mejor— la “lógica-dialéctica” del proceso), más que el “resultado”¹⁷⁸.

Así, *al final* de la escalera fenomenológica encontramos que lo importante no es lo que se halla en lo alto, sino *eso* que nos ha permitido “subir”. *Eso* que nos hace subir —lo que hace a la Historia “progresar”— es la “Dialéctica”, y ésta misma, claro, *no sube*: ella ha estado presente en todos los peldaños, sin ser ella un peldaño más, ni siquiera el “último” si es pensado solamente como “peldaño”¹⁷⁹. La Dialéctica —la “Verdad”— está tanto en el principio como en el final, porque no está ni en uno ni en otro: está en las “transiciones”, en las “conexiones” que se establecen entre *todos* los peldaños, sin que pueda ser *dicho* expresamente en *ninguno* de ellos.

Por consiguiente, el “discurso” que de veras quiera *exponer* esa “Verdad” no puede presentarse como un “discurso-escalera”. La *Fenomenología* es engañosa porque se piensa a sí misma y se presenta de ese modo, y todos los puntos a los que va llegando son tan solo pensados y presentados como “peldaños”, tan solo “momentos” o “figuras” a superar (incluida la última). Pero esto es, en verdad, lo que debe sucederle a *todo* discurso en tanto que “discurso-escalera”, del que la filosofía no ha podido ni podrá huir (al menos sin dejar de ser lo que siempre ha sido). Claro: esta “Verdad” que persigue Hegel *solo es posible exponerla como “Sistema”*, donde las partes no se sucedan como meros “momentos” *de* la conciencia, sino como un TODO articulado intrínsecamente —dialécticamente—, que no quiere más que exponerse a sí mismo como *forma-y-contenido* del Saber (que por ello es un Absoluto Saberse). La *Fenomenología* es, pues, solo una “introducción” al Sistema; esto es, la introducción a una

177 Cf. DUQUE (1998, § VI.4.4.4, pp. 547 y ss.).

178 Cf. *FdE* (Prólogo, pp. 57-59).

179 Cf. DUQUE (1998, p. 540): «[...] al fin, la última no deja de ser una “figura” *de* la conciencia».

nueva filosofía (que ya es *la Ciencia*, la *única Ciencia*¹⁸⁰), cuyo discurso *asume* plenamente que la “Verdad” nunca estará en lo que *dice*, ni al principio ni al final, sino solo en lo que *muestra* en tanto que “Sistema”.

Leemos nuevamente a Félix Duque:

«Es lícito presuponer, pues, que el objetivo de la exposición escrita (el *Vortrag* de la obra [la *Ciencia de la Lógica*]) quedará cuando el lenguaje resulte por completo explicitado: cuando no haya *más que decir* porque el lenguaje se ha hecho transparente, como un *medium* perfecto (aunque neutro) que deja ver sin interferencias la almendra lógica: lo “verdadero”. Y lo que el lenguaje deja ver (pero no ya decir, como en Wittgenstein) es justamente el “dejar ver” mismo: el puro *intuir*»¹⁸¹.

El mismo Félix Duque ha señalado por nosotros, pues, esa vinculación entre Wittgenstein y Hegel que veníamos persiguiendo: el punto en que el discurso filosófico topa contra un *límite*, un *límite* “real” que no puede dejar de *manifestarse*. El discurso filosófico del propio Hegel debe servir sólo para *mostrar lo que no puede ser dicho*.

La conexión que nosotros establecemos entre Wittgenstein y Hegel empieza y termina en esa conclusión de la *Fenomenología* como entrada en la *Ciencia de la Lógica*, pero —porque es nuestro límite, y por pura precaución— no se adentrará más en el “Sistema” hegeliano. Para Hegel, la *Fenomenología* es tan solo la entrada al Sistema, que da comienzo con la “Ciencia de la lógica”, que continúa con la “Filosofía de la Naturaleza” y concluye con la “Filosofía del Espíritu”, conformando ellas mismas un progreso dialéctico. Pero, ¿puede quedar éste sistema propiamente “cerrado”?

Si la filosofía de Hegel concluyera en la *Fenomenología*, entonces todo quedaría completamente “abierto” en su “negatividad”: la escalera quedaría arrojada, y no tendríamos nada “positivo” salvo una *intuición* del Absoluto, del que *no se puede hablar* propiamente. Para Wittgenstein, la investigación concluirá aquí, en la “abierta” indecisión de su paradoja —en el acto de *arrojar la escalera que se ha subido*—; y es esto lo que, quizá, le distancie de Hegel. Pues, como decimos, el derrumbe de la *Fenomenología* (que es el derrumbe de la filosofía cartesiano-kantiana) sólo ha despejado el camino para el despliegue del Sistema; y entonces nos queda la duda de si éste puede *al final* realmente “cerrarse” o si, a merced de la Dialéctica, debe terminar *siempre* en una nueva “síntesis” que se “abre” al Absoluto, *dejándolo ver* TODO menos el “dejar ver” mismo. A fin de cuentas, la “Filosofía del Espíritu” habrá de terminar igualmente en el *Saber Absoluto* al que nos lleva la *Fenomenología* (pues ya no puede haber, en verdad, nada más allá que eso); nuevamente: la “Verdad” no está en el último escalón, sino en el TODO que *nunca* alcanzamos a expresar, que *no se deja decir*, que *no se deja determinar*: la existencia misma que, como pura “Libertad”, ha de quedar *siempre* “abierta”. Según creemos, esta idea lleva a Félix Duque a sugerir que la filosofía hegeliana «al final habrá de coincidir

180 Cf. DUQUE (1998, § VI.5.3.1, pp. 569 y ss.).

181 DUQUE (1998, p. 582).

con el místico»¹⁸²; y es ahí donde, de nuevo, podríamos ubicar su parentesco con el *Tractatus* de Wittgenstein.¹⁸³

B.3.4. La consumación del 'límite' por parte de Schopenhauer.

Pasar por Schopenhauer es algo obligado a los intérpretes del *Tractatus*. No solo porque es sabido que el joven Wittgenstein leyó con interés *El mundo como voluntad y representación*¹⁸⁴, sino porque en el *Tractatus* hay ideas sacadas casi al pie de la letra de ese libro, y

182 Cf. DUQUE (1998, p. 500 y nota 1124).

183 Nuestra precaución en este último párrafo (y que justifica el que antes dijéramos que tomábamos la conexión Hegel-Wittgenstein con cautela) se debe a que planeamos sobre una de las grades problemáticas que envuelve a los intérpretes de Hegel —o así lo creemos *desde fuera*—, que oscila entre los polos, bien de considerar la “apertura” final del Sistema (esto es: considerar la imposibilidad de que el discurso *diga* el Absoluto, permaneciendo en la infinitud, tanto teórica como histórica, del proceso dialéctico, bajo la consigna de una “Libertad del Espíritu” que nos es imposible determinar más que como “Libertad”: no lo *incondicionado*, sino lo *auto-condicionado*); o bien considerar el “cierre” racional del Sistema hegeliano (esto es: la consumación “positiva” del proyecto moderno, la capacidad de la razón y del discurso para comprenderlo TODO, incluido el propio Sistema). Quizá esta discusión tenga que ver con períodos dentro del propio pensamiento de Hegel: es posible que el Hegel más joven (el de la *Fenomenología*) fuera más “abierto” que el último Hegel (el de las *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho*). En cualquier caso, esta controversia ha llevado a hablar en ocasiones del “doble rostro” de Hegel, o de cierta ambigüedad en el devenir de su filosofía, incapaz de “cerrarse” definitivamente, como reflejo de que el devenir de la Historia tampoco se concluye [cf. DUQUE (1998, p. 538)]. En cualquier caso, aún cuando Hegel pensara que su filosofía era la verdadera Metafísica, capaz de llevarnos hasta el conocimiento más elevado del Espíritu Absoluto, hasta la mismísima Idea, esto no quita para que esa “Idea” suponga en sí misma un *límite* respecto a la filosofía moderna y respecto a la filosofía en general; a fin de cuentas, la filosofía de Hegel —según él mismo quiere defender— es pura *especulación*, esto es: la afirmación y negación simultánea de los contrarios y el reconocimiento de lo Absoluto en cada uno de ellos, es decir: la *asunción* de la “contradicción” que sostiene *todo* discurso y la necesidad perpetua (*infinita* como el futuro que está por llegar) del *sacrificio*. Queremos decir, pues, que la filosofía de Hegel se desenvuelve deliberadamente en la *problematicidad* —o en la paradoja (recurriendo a nuestra propia terminología)— a que nos conduce el *límite* de la filosofía. Y éste es, de nuevo, un punto en que nosotros lanzamos un puente hacia el paradójico y problemático *Tractatus*.

184 Usaremos la abreviatura *MVR* para esta obra (añadiendo *-I* o *-II* para diferenciar entre los dos volúmenes); citaremos siempre la traducción de P. López de Santa María (ed. Trotta, Madrid 2009 (vol. I) y 2005 (vol. II)), pero indicaremos la paginación de la edición canónica alemana (Brockhaus, Mannheim, 1988), que sigue la tercera y definitiva que realizó Schopenhauer (paginación incluida en los márgenes de la edición castellana de P. López). También hemos usado, pues el propio Schopenhauer lo considera imprescindible para entenderle, su tesis doctoral: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; usaremos la abreviatura *PRS* para esta obra, y la traducción y paginación se tomará de la edición castellana de E. Ovejero y Maury (ed. Losada, Buenos Aires 2008). Respecto a la ayuda recibida por parte de comentaristas, nuestra referencia más clara es la ya mencionada P. López de Santa María, reconocida comentarista y traductora de Schopenhauer y reconocida intérprete de Wittgenstein, quien ha presentado a cada uno de ellos a la luz del otro [véanse: LÓPEZ DE SANTA MARÍA (1986), (1998), (2003) y (2004)]; por último, hacer mención a G. Aranzueque, codirector de este trabajo, cuyas explicaciones *a viva voce* han sido imprescindibles para esta redacción.

porque no hay más que leer a ambos para darse cuenta de que el problema a tratar viene a ser el mismo, a saber: el problema kantiano.

Como antes con Hegel o con Kant, avanzaremos solamente sobre las ideas más generales y fundamentales del pensamiento schopenhaueriano, solo para determinar si es posible atribuirle el calificativo de “filosofía límite” o “límite de la Modernidad”, según las sencillas indicaciones antes dadas.

Igual que en Hegel¹⁸⁵, la filosofía de Schopenhauer arranca de una comprensión profunda del kantismo, llevado a una radicalización que consigue desbordar negativamente hacia los propios presupuestos del discurso trascendental, dinamitando con ello el planteamiento propiamente moderno de los problemas y, desde ahí, reconociendo la *problematicidad* del planteamiento filosófico en general.

La radicalización schopenhaueriana de la *Crítica* consiste, primeramente, en llevar el “idealismo trascendental” a la meta de un verdadero idealismo —nuevamente, algo similar al proyecto de los idealistas alemanes—. La consigna fundamental e inicial de Schopenhauer es que todo se nos presenta como “fenómeno” (como “aparición”), que nada de lo que le es dado a la conciencia puede existir con independencia de ella, que lo que se da *ante* ella se da *en y para* ella, que «[t]odas nuestras representaciones son objeto del sujeto, y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones»¹⁸⁶; esto es —siguiendo a Calderón—, que la vida es como un sueño, que nos hace ver un mundo del que —siguiendo ahora la tradición hindú— «no se puede decir que sea ni que no sea»¹⁸⁷.

185 A pesar de que Schopenhauer se declara abiertamente contrario a los idealistas alemanes y especialmente contrario a Hegel (unas cinco veces menciona Schopenhauer a Hegel en *MVR-I* y unas diez en *PRS*, siempre bajo los calificativos de “charlatán”, “filosofastro ignorante”, “absurdo”, “aburrido”, “burdo y falto de ingenio”, “emborronado de cuartillas”...), lo cual ha provocado y provoca ríos de tinta sobre semejante enfrentamiento, sin embargo, nosotros repararemos aquí en las muchas e importantes coincidencias entre ellos; y solo repararemos en eso, en lo que les es común, naturalmente, porque perseguimos englobar a ambos bajo la misma noción de “filosofía límite” o “límite de la Modernidad” (sobre las diferencias, también importantes, hablaremos algo en el primer punto de nuestra Introducción C). A este respecto, creemos estar persuadidos de que Schopenhauer no llegó a entender adecuadamente a Hegel —a fin de cuentas, Schopenhauer no pudo contar con la lecciones de, por ejemplo, Félix Duque, sin las que nosotros tampoco habríamos llegado a entender nada—; esto es, sobre todo, lo que Schopenhauer reconoce: ¡que la filosofía de Hegel no hay quien la entienda! —viene siempre a decir—; de hecho, los comentarios de Schopenhauer a la filosofía de Hegel no parecen realmente atinados, no viendo más que lo viera en Fichte, pensando el “Absoluto” simplemente como “Dios”, entendiendo a Hegel como burda “teología”, etc. [cf., p.e., *PRS* (§ 20, pp. 84-86)]. Esa no puede ser, naturalmente, nuestra idea, sino la que arriba hemos expuesto; y ya que, según hemos dicho, vamos a subrayar muchas similitudes entre ambos, esto nos ayudará también a avanzar más ágilmente en nuestra exposición de Schopenhauer, pues ya tenemos algo más claro en qué consiste la “filosofía límite”.

186 *PRS* (§ 16, p. 69)

187 Esta última frase está en *MVR-I* (§ 3, p. 9), pero referencias a la tradición hindú hay desde el principio de la obra (cf., p.e., § 1, p. 4). Respecto a esa alusión a *La vida es sueño* de Calderón, es recogida por el propio

Leemos el principio del *MVR*:

«“El mundo es mi representación”: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente. [...] Si alguna verdad *a priori* puede enunciarse, es esta: pues ella constituye la expresión de aquella forma de toda experiencia posible e imaginable, forma que es más general que cualquier otra, más que el tiempo, el espacio y la causalidad: porque todas estas suponen ya aquella; y si cada una de estas formas que nosotros hemos conocido como otras tantas configuraciones especiales del principio de razón vale solo para una clase especial de representaciones, la división en sujeto y objeto es, por el contrario, la forma común de todas aquellas clases; es aquella forma solo bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento del sujeto, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación. [...] Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto. El mundo es representación»¹⁸⁸.

Si solo leyéramos este párrafo de Schopenhauer, no podríamos en modo alguno decir que ello es “filosofía límite”. De hecho, este párrafo quiere expresar la “verdad” de la filosofía moderna, es decir, el punto más lejano y más cierto al que ella puede llegar, y es lo que, de algún modo, le faltó reconocer a Kant: que el “idealismo trascendental” es un verdadero idealismo; que la filosofía moderna, partiendo del “hecho del conocimiento”, es y debe ser “idealista”, y debe asumir plenamente (como hiciera Berkeley) que el mundo es mera representación, que todo “objeto” es “objeto para un sujeto”, que no puede haber “objeto” sin “sujeto” (y, por ende —contra Kant—, que la “cosa en sí” no puede ser una “cosa”¹⁸⁹).

Ahora bien, la concepción del “mundo como representación” será sólo el principio del “Sistema”¹⁹⁰; y Schopenhauer no tardará en convencernos de que *su* “idealismo” no es tan ingenuo como en un principio puede parecer. Ya ha dicho en ese primer párrafo que la forma más general de la representación es la *división* entre sujeto y objeto; Schopenhauer es por completo consciente de la dicotomía del conocimiento y del *dilema* que ello implica respecto a la metafísica dualista; y, así, no tarda siquiera dos páginas en declarar que semejante aserto idealista —que es la cúspide del pensamiento moderno— es solamente “unilateral” (“einseitige”: misma palabra que leíamos en Hegel al hablar de Fichte y Schelling), es solo una «abstracción arbitraria»; y esto —continúa Schopenhauer—:

Schopenhauer junto a otras similares, desde Shakespeare a Sófocles y a la misma tradición hindú... (cf. § 5, pp. 20-21).

188 *MVR-I* (§ 1, p. 3).

189 Más adelante repararemos en esta crítica de Schopenhauer al kantismo.

190 Resaltamos la noción de “Sistema” como una nueva alusión al planteamiento que hemos hecho de Hegel en el punto anterior: también para Schopenhauer es necesario trascender la unidireccionalidad del discurso y atender a él como “sistema orgánico”, tal como explica Schopenhauer al comenzar su Prólogo a la primera edición de *MVR-I* (pp. VIII-IX). Esto, respecto al *Tractatus*, lo hicimos constar al exponer nuestra idea de la “doble lectura” (§ A.3.2; nota 114), y lo recordaremos nuevamente en nuestra Introducción C (§ C.3, notas 285 y 286).

«[...] se lo anuncia ya a cada cual la aversión interna con la que asume que el mundo es su mera representación; si bien, por otra parte, no puede sustraerse de ese supuesto»¹⁹¹.

Schopenhauer reconoce, pues, que su punto de partida (que quiere recoger la “verdad” escondida en la *Crítica* kantiana y que se sitúa en la base de la filosofía moderna) está en el centro mismo de un dilema irresoluble, protagonizado a la par por el “sujeto” y por el “objeto”, ambos ávidos de existencia y, más aún, de ser “absolutos”, y de negarse mutuamente hasta la locura (tal como retrataba Hegel a sus predecesores más inmediatos¹⁹²). Y, efectivamente, apenas comenzado el segundo volumen (el de los “Complementos”) de *MVR*, Schopenhauer recrea un cómico *diálogo* entre la “materia” y el “sujeto”, que reconstruye ágilmente un proceso *dialéctico* en el que ambos interlocutores sacan en claro una cosa:

«Así pues, estamos inseparablemente ligados como partes necesarias de una totalidad que nos abarca a ambos y subsiste por nosotros. Sólo un malentendido nos puede enfrentar hostilmente e inducirnos a que el uno dispute al otro una existencia con la que la suya propia se mantiene y sucumbe»¹⁹³.

Ya con esto podemos empezar a hablar de “límite de la Modernidad” para referirnos a la filosofía de Schopenhauer, en un sentido muy similar, en efecto, al que antes veíamos con Hegel. Schopenhauer está siendo aquí partícipe de aquella misma comprensión hegeliana de la “contradicción” contenida en el dualismo y que funda el pensamiento moderno. Schopenhauer es consciente de que el dualismo y la discusión metafísica y epistemológica que entraña son el producto de un “malentendido”: el “mundo como representación” es ello mismo un malentendido, una visión “unilateral”. Schopenhauer hace constante alusión —ya lo hemos dicho— a la tradición hindú, y rescata de ella la expresión “velo de Maya”, como metáfora de un velo que tenemos pegado a los ojos y que nos hace ver el mundo como mera representación, indistinguible de los sueños, y que nos introduce en una quimérica dicotomía, colocándonos en uno de sus polos y relegando el otro a la apariencia (como las sombras proyectadas sobre la caverna de Platón). Que el mundo es representación es la “verdad” que Schopenhauer extrae de la filosofía moderna, la cual incluye necesariamente la dicotomía “sujeto-objeto” y su “contradicción”; por ello, la tarea y la aportación crucial de Schopenhauer es, justamente, desenmascarar tal “verdad” y descubrir su “engaño”, rasgar el “velo de Maya” y acceder a la “Verdad filosófica por antonomasia” —tal como él la llamará, pero que tendremos que entender adecuadamente—; y en tal “Verdad”, desde luego, debemos hallar *superado* el dualismo y su discusión metafísica y epistemológica, al tiempo que habrán de reconocerse los *límites* del propio discurso

191 *MVR-I* (§1, p. 5).

192 En varios lugares de *MVR* encontramos retratados los polos opuestos de Fichte y Schelling (aunque al segundo no se le mencione tanto como al primero), y cualquiera de esos retratos debe recordarnos a los fragmentos que leímos en el *Df* de Hegel [véase, p.e., *MVR-I* (§ 7, pp. 30-31)].

193 *MVR-II* (Cap. I, p. 22).

racional y filosófico.

Leemos un fragmento que resume nuestro discurso y que nos permite avanzar un paso más:

«Así como el materialismo no se dio cuenta de que con el más simple objeto había puesto ya inmediatamente el sujeto, Fichte no solo pasó por alto que con el sujeto [...] había puesto ya el objeto, puesto que ningún sujeto es pensable sin él, sino también que toda deducción *a priori*, incluso toda demostración en general, se basa en una necesidad, pero toda necesidad se basa exclusivamente en el principio de razón; porque ser necesario y seguirse de una razón dada son conceptos intercambiables. Pero el principio de razón no es más que la forma general del objeto en cuanto tal, así que supone ya el objeto y no puede producirlo ni hacerlo surgir conforme a su ley asumiendo una validez anterior y al margen de él. Así pues, el partir del sujeto adolece en general del mismo defecto que el punto de partida objetivo antes expuesto: el suponer de antemano lo que se propone deducir, a saber, el correlato necesario de su punto de partida. Nuestro método se diferencia *toto genere* de esos dos equívocos opuestos, ya que nosotros no partimos del objeto ni del sujeto sino de la representación como primer hecho de la conciencia¹⁹⁴; la primera forma esencial de la misma es la división en objeto y sujeto, y la forma del objeto es a su vez el principio de razón en su diversas formas, cada una de las cuales impera en su propia clase de representaciones hasta tal punto que, como se mostró, con el conocimiento de aquella forma se conoce también la esencia de la clase entera, ya que esta (en cuanto representación) no es más que aquella forma misma: así el tiempo mismo no es nada más que la razón del ser en él, es decir, sucesión; el espacio, nada más que el principio de razón en él, o sea, posición; la materia, nada más que causalidad; el concepto (como se mostrará enseguida), nada más que relación con la razón del conocimiento. Esa total y permanente relatividad del mundo como representación, tanto en su forma más general (sujeto y objeto) como en las subordinadas a ella (principio de razón) nos indica, como se dijo, que la esencia íntima del mundo se ha de buscar en otro lado del mismo totalmente distinto de la representación que, según demostrará el próximo libro, se encuentra en un hecho de igual certeza inmediata para todo ser viviente»¹⁹⁵.

Las últimas frases del fragmento son, para nosotros, sumamente importantes, pues vienen a decir lo siguiente: la verdad del “mundo como representación” *nos indica* ella misma que la “esencia íntima del mundo” (o, digamos, la “Verdad” con mayúsculas) *no* la alcanzaremos a través de ella. Es decir, que el discurso de la filosofía moderna aspira como máximo a la idea del “mundo como representación”, donde todo es “objeto para un sujeto” y donde todo obedece al principio de razón; pero, en este mismo punto, esa misma idea *nos indica* —cabría decir, *muestra*— que ella misma no alcanzará nunca la “Verdad”. Dicho más rápidamente: la filosofía moderna, cuando llega a su cúspide, cuando llega a su *límite*, se “traiciona” a sí misma:

«En mi obra principal [se refiere a *MVR*] he demostrado que no podemos llegar a conocer la cosa en sí, es decir, lo que existe independientemente, fuera de la representación, por el camino de la representación misma, sino por un camino interior que nos abre la fortaleza, por decirlo así, por medio de una traición»¹⁹⁶.

194 Cuando, en el Capítulo 1 de nuestra Parte II, hablemos del posicionamiento del *Tractatus*, diremos algo parecido a esto, a saber: el *Tractatus* parte del hecho de la figuración, que articula en torno a sí todo el sistema lógico de mundo y pensamiento.

195 *MVR-I* (§ 7, pp. 40-41).

196 *PRS* (§ 21, p. 140).

Así, debe quedar claro que Schopenhauer está llevando la filosofía moderna hasta el *límite* problemático que nosotros perseguimos; la metáfora de la “traición” es perfectamente adecuada a nuestra caracterización de la “filosofía límite”, es decir, a la idea wittgensteiniana de “arrojar la escalera” (también análoga a la idea hegeliana del “sacrificio”). Para Schopenhauer, la filosofía en tanto que tarea conceptual acontece bajo el principio de razón y, por ello, no es más que representación. Sin embargo, en el *límite* de la representación (que, aunque lo hemos obviado hasta ahora, es para Schopenhauer el conocimiento inmediato del propio cuerpo¹⁹⁷) se deja “sentir”¹⁹⁸ algo que ni la filosofía ni el lenguaje en general pueden *decir*, porque de suyo es “irrepresentable”: la “cosa en sí”, el “en sí” del mundo.

«Dos cosas en particular son estrictamente inexplicables, es decir, irreductibles a la relación que el principio de razón expresa: primero, el principio de razón mismo en sus cuatro formas, porque es el principio de toda explicación, solo respecto del cual tiene esta significado; y segundo, aquello a lo que dicho principio no alcanza y de donde surge lo originario de todos los fenómenos: se trata de la cosa en sí, cuyo conocimiento no está sometido al principio de razón»¹⁹⁹.

Una de las principales críticas de Schopenhauer al kantismo es el hecho de que la “cosa en sí” fuera, para Kant, justamente una “cosa”, es decir, el correlato “objetivo” de la representación, como si tal “cosa en sí” debiera comprenderse aún en el panorama de la representación y del principio de razón, esto es, en el panorama en que tal “cosa” se presenta aún como enfrentada al “sujeto” y como *causa* o *razón de ser* de las representaciones de éste²⁰⁰. Lejos de esta idea, la radicalización schopenhaueriana del kantismo consiste también, en último término, en *asumir plenamente* que el “en sí” del mundo no es representable *en ningún sentido* (tampoco en sentido “problemático” o “trascendental”, como pretendiera Kant), que no cabe decir de ello que sea “cosa” u “objeto”, que no cabe aplicar sobre ello determinación alguna, pues la única ley primigenia a que toda determinación obedece es el principio de razón, pero éste sólo se muestra bajo la forma aún más general del “objeto para un sujeto”. Por ello, ciertamente, el “en sí” del mundo tiene que ser algo *toto genere* distinto de un “objeto”, algo absolutamente

197 Hablaremos muy poco más del “cuerpo”, pero recogemos aquí las palabras de P. López de Santa María, para hacernos eco de su importancia para el asunto que tratamos: «De este modo, y al igual que rompió con el racionalismo y el optimismo modernos, Schopenhauer rompe también aquí con la tradición moderna de la filosofía de la conciencia. Su reivindicación del cuerpo representa un hito en la historia del pensamiento y sienta las bases de una filosofía de la corporalidad que encontrará importantes desarrollos posteriores. Con él se abandona el mundo de las conciencias puras, las *res cogitantes* cartesianas, de las que el cuerpo no pasaba de ser un apéndice más o menos molesto, para entrar en una nueva consideración que otorga al cuerpo un papel central en la constitución de la subjetividad» [LÓPEZ DE SANTA MARÍA (2004, p. 17)].

198 Sobre la noción de “sentimiento” (que tendrá también su lugar en el *Tractatus*), puede leerse lo fundamental en *MVR-I* (§§ 11-12).

199 *MVR-I* (§ 15, p. 96).

200 Cf. *MVR-I* (Apéndice —“Crítica a la filosofía kantiana”—, pp. 596-597).

indeterminado e indeterminable, algo absolutamente “libre”: ello será, como sabemos, la “voluntad”.

Pero, ¿cómo accedemos al conocimiento (que no es realmente “conocimiento”) de la voluntad? ¿Cómo llegamos a esa verdad (que ha de ser *la* “Verdad filosófica” por antonomasia, pero que no puede ser “verdad” alguna, porque no cae bajo el principio de razón)?

«Se trata de un conocimiento de clase totalmente peculiar, cuya verdad no puede por ello incluirse bajo ninguna de las cuatro rúbricas en las que he dividido todas las verdades²⁰¹ [...], a saber: lógica, empírica, trascendental y metalógica: pues esta no es, como todas aquellas, la relación de una representación abstracta con otra representación o con la forma necesaria del representar intuitivo o el abstracto, sino que es la referencia de un juicio a la relación que una representación intuitiva, el cuerpo, tiene con aquello que no es representación sino algo *toto genere* distinto de esta: voluntad. Por eso quiero resaltar esa verdad sobre todas la demás y denominarla la *verdad filosófica* κατ’ ἐξοχην [por antonomasia]. Se puede dar la vuelta a su expresión de diversas formas y decir: mi cuerpo y mi voluntad son lo mismo; — o: lo que en cuanto representación intuitiva denomino mi cuerpo, en la medida en que se me hace consciente de una forma totalmente distinta y no comparable con ninguna otra, lo llamo mi voluntad; o: mi cuerpo es la *objetividad* de mi voluntad [...]

Así, sin necesidad de alargarnos mucho más, el camino que nos lleva a la “Verdad filosófica” no es sin embargo la filosofía. Lo que nos lleva a la “Verdad” es esa “intuición inmediata” que nos lleva a reconocer el propio cuerpo y, más aún, el “sentimiento” (que no podemos caracterizar más que “negativamente”, esto es, bajo la *ausencia* de todo concepto y de toda razón de ser) que nos hace saber (decimos “saber”, pero es propiamente “sentir”) que nuestros propios actos son solo los fenómenos visibles de una Voluntad que nos trasciende a nosotros mismos, que trasciende nuestra voluntad individual (nuestros motivos particulares y nuestro “querer” en particular) y se extiende a la totalidad de los fenómenos. Nuevamente, no es la filosofía la que nos lleva a reconocer la Voluntad detrás de nuestro propio cuerpo, no es la razón la que nos lleva a vislumbrar la “Verdad”, donde se revela la coincidencia del “sujeto cognoscente” y del “sujeto volante”; no es la filosofía, sino un “milagro” —dice Schopenhauer—²⁰³; algo que debe trasladarse al ámbito de lo “ético” (que no de lo “moral”) y de lo “místico” (que no de lo “religioso”); esto es, un ámbito *toto genere* distinto del ámbito de las razones, de las abstracciones y, en fin, distinto del ámbito de la filosofía.

Así —tal como habríamos de exigirle a una “filosofía límite”—, la tarea de la filosofía solo puede ser ya, para Schopenhauer, el reconocerse a sí misma *incapaz* de llevarnos hacia la

201 Apréciase la contrariedad: «[...] cuya verdad [...] no puede incluirse bajo *ninguna* en las que divido *todas* las verdades [...]»; tómese como muestra de que, en efecto, el discurso de Schopenhauer debe retorcerse y hacerse paradójico.

202 *MVR-I* (§ 18, p. 122).

203 Leemos *PRS* (§ 42, p. 217): «[...] allí donde se habla de sujeto, ya no son aplicables las reglas del conocimiento del objeto, y se nos da una identidad real, inmediata, del sujeto cognoscente con el objeto volante, esto es, del sujeto con el objeto. El que comprenda lo incomprensible de esta identidad la llamará conmigo el milagro κατ’ ἐξοχην [por antonomasia]; véase también: *MVR* (§ 18, p. 121; y § 51, p. 296).

“Verdad”, pudiendo solo hacer abstracción de lo que es captado absolutamente de otro modo. La filosofía (la del propio Schopenhauer) solo puede *indicar, hacer notar, mostrar* sus propias limitaciones, apuntando que ha de ser *otro* el camino, *toto genere* distinto de la filosofía: la ética, a través de las acciones del santo o del místico; “acciones” que —dirá Schopenhauer—:

«[...] no proceden del conocimiento abstracto, pero sí del conocimiento: en concreto, de un conocimiento inmediato e intuitivo que no se puede dar ni recibir por medio de la razón; de un conocimiento que, precisamente porque no es abstracto, tampoco se puede comunicar sino que ha de abrirse a cada uno y que, por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos, en la conducta, en el curso vital del hombre. Nosotros, que aquí ensayamos una teoría de la virtud y que por lo tanto hemos de expresar en abstracto la esencia del conocimiento que la funda, no podremos, sin embargo, ofrecer en esa expresión aquel conocimiento mismo sino solamente su concepto; y al hacerlo partiremos de la conducta, pues solo en ella se hace visible, y nos referiremos a ella como su única expresión adecuada que solo podemos señalar e interpretar; es decir, solamente podemos expresar en abstracto lo que verdaderamente ocurre en ella».

Esto, en conclusión, ubica la filosofía de Schopenhauer en el lugar que habíamos previsto.

B.3.5. *La consumación del ‘límite’ por parte de Nietzsche.*

La exposición precedente de Schopenhauer y Hegel ya es —creemos— más que suficiente para comprender el sentido de nuestra noción de “filosofía límite” o “límite de la Modernidad”; y dejaríamos la cuestión aquí, si no fuera porque Nietzsche representa otro gran ejemplo de ello, quizá el más radical y, por ello, el ejemplo más claro, logrado a través de su propia expresión o, digamos, a través de su propio “método”²⁰⁴.

Nuevamente, y aunque sabemos que Nietzsche toma a Schopenhauer como “educador”, es claro que su línea de pensamiento procede también de Kant:

«La valentía y sabiduría enormes de Kant y de Schopenhauer consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura»²⁰⁵.

Efectivamente, Nietzsche arranca ya desde —digamos así— las ruinas de la Modernidad: Nietzsche —audaz lector de Schopenhauer— ya está persuadido de que el discurso de la

204 Estamos reservando la cuestión del “método” para la próxima Introducción C, pero ya podemos vislumbrar que las *diferencias* entre Hegel, Schopenhauer y Nietzsche se hallan, por lo que respecta a su consumación del *límite*, en el “método” que cada uno sigue para llevar su filosofía hasta ahí; y esa será la gran diferencia que todos ellos mantengan con Wittgenstein, que se acogerá al método impuesto por su exposición de la lógica formal.

205 NIETZSCHE: *El nacimiento de la tragedia* (p. 157).

filosofía, anclado al principio de razón, nunca será capaz de llevarnos a la meta pretendida por los filósofos modernos. Aún sí, ni Hegel, ni Schopenhauer, ni el joven Nietzsche renuncian a desplegar discursos “filosóficos”, claramente instaurados en el juego de dar razones y contrapesar argumentos. Por ello, particularmente en el caso de Hegel, pusimos ciertas precauciones a la hora de atribuir el calificativo de “filosofía límite”, aunque no el de “límite de la Modernidad”²⁰⁶: la “filosofía límite” debe ser —como decíamos ya acerca del *Tractatus* en nuestro avance preliminar— en algún sentido “anti-filosófica”, lo cual no es del todo claro que se cumpla en el caso de Hegel (él tenía plena conciencia de haber *superado* la filosofía moderna, pero mantuvo una alta idea de la filosofía). En el caso de Schopenhauer, sí podemos apreciar más claramente una tendencia “anti-filosófica”, “anti-conceptual”, pero, aún así, su propio discurso mantiene —digamos— el *tono* de un discurso filosófico y argumentativo. También ocurrirá así en el caso del joven Nietzsche —como comprobamos al repasar, por ejemplo, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*²⁰⁷—, pero será algo que Nietzsche irá corrigiendo a medida que madura su obra, abriéndose poco a poco a otro modo de proceder, muy visible ya en *La gaya ciencia*, y absolutamente claro en *Así habló Zaratustra*, donde se abandona por completo el *tono* filosófico y se tiende inexorablemente hacia una expresión literaria y poética, como una asimilación profunda de las enseñanzas de Schopenhauer.

Avanzaremos ahora con suma rapidez.

La crítica del joven Nietzsche a la filosofía se instaura schopenhauerianamente en una crítica genérica al concepto de “verdad”, que en el caso de Nietzsche se atiende particularmente al *origen y uso de los conceptos del lenguaje*. Nietzsche dejó magníficamente explicado lo fundamental de esta crítica en *VyM* de 1873. La cuestión puede resumirse en dos ideas fundamentales. Primero, los seres humanos empleamos conceptos para describir la realidad, siendo así que la “verdad” se sujeta en el *uso* comúnmente aceptado de esos conceptos. Esto es: nuestra visión del mundo está mediada por los conceptos que hemos heredado, limitando así la “verdad” al ámbito de nuestra particular perspectiva (algo muy similar, por tanto, a la “unilateralidad” que Schopenhauer atribuía a la “verdad” dentro del “mundo como representación”, y muy similar también a la afirmación wittgensteiniana de que «los límites de mi lenguaje significan

206 Todo el tiempo hablamos de “filosofía límite” y de “límite de la Modernidad” como siendo lo mismo, pero existe, ciertamente, un matiz. La noción “límite de la Modernidad” pone concretamente su acento en el hecho de ser un discurso que arranca sobre planteamientos propiamente modernos y que, llegados a su *límite*, deben colapsar y quedar “abiertos” en una paradoja. La noción de “filosofía límite” querría ir más allá, desligándose propiamente de la Modernidad para extenderse a la filosofía en general y en cuanto tal. El punto en que ambas nociones convergen es, claro, el hecho de que históricamente la “filosofía límite” se alcanzase como “límite de la Modernidad”, es decir, que fuera la Modernidad el último gran bastión de la filosofía, que fueran los caminos de la filosofía moderna los que llevaran la filosofía hasta su *límite*.

207 Seguiremos en las citas la traducción y paginación de Valdés Villanueva (ed. Tecnos, Madrid 2003); se empleará la abreviatura *VyM* para esta obra de Nietzsche.

los límites de mi mundo» (5.6 y 5.62)); Nietzsche, más mordaz, escribe:

«[...] puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces va a ser “verdadero”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.

[...] ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

[...] ¡Qué arbitrariedad en las limitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada, pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces [...]»²⁰⁸.

Con esto llegamos a la segunda idea fundamental de la crítica nietzscheana, a saber: los conceptos tienen su *origen* en puras metáforas, las cuales fueron producto de un impulso creativo de un individuo particular en un instante particular, para dar expresión al contenido de una impresión espontánea e irrepetible; la metáfora es el vehículo con el que un individuo comunica un matiz absolutamente singular de la realidad. Pero una metáfora original se convierte en concepto cuando varias generaciones de hombres se valen de ella para describir la realidad de forma intersubjetiva y homogénea, para darle a la realidad, y, por tanto, a la verdad, una permanencia, una sustancia:

«Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. [...] Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas»²⁰⁹.

«¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal»²¹⁰.

208 *IyM* (pp. 20-22).

209 *IyM* (p. 23).

210 *IyM* (p. 25).

«Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto»²¹¹.

El hombre puede hablar de la “verdad” cuando construye enunciados por medio de conceptos, pero en ese mismo gesto el hombre olvida el origen espontáneo de esos conceptos, olvida que la metáfora original solo respondía a una intuición espontánea y absolutamente particular. Los conceptos, por tanto, no capturan nunca la realidad *en sí*, sino siempre una realidad mediada por la perspectiva de nuestros conceptos. La “verdad” de los conceptos es solo *antropomórfica* y, más aún, *cultural*, válida solamente para una comunidad de hombres que usan “borreguilmente” —tal como dice Nietzsche— cierto lenguaje. Toda verdad, por tanto, se sostiene en una gran *ficción*, en una gran *mentira*:

«Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto “hoja” se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrán sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero con manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo.

[...] La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún género, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible»²¹².

«Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, es esto lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la “verdad” dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he ahí un mamífero”, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir: es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea “verdadero en sí”, real y universal, prescindiendo de los hombres»²¹³.

Se puede entender, de este modo, en qué sentido Nietzsche quiere poner fin al proyecto epistemológico moderno. Toda pretendida verdad quiere decirnos algo *verdadero* acerca de alguna cosa *real*, simplemente porque se identifica lo “real” con lo “verdadero”. Pero se olvida entonces que lo “verdadero” se sujeta solo y exclusivamente en el uso convencional de los conceptos, que no son sino la petrificación de una metáfora que, originalmente, solo captaba

211 *IyM* (pp. 26-27).

212 *IyM* (pp. 23-24).

213 *IyM* (p. 28).

un matiz absolutamente singular e irrepetible de una vivencia. Así, al olvidar la *ficción* de los conceptos, olvidamos la *ilusión* de la verdad, que es, al mismo tiempo, la *ilusión* de la propia realidad²¹⁴. Toda la verdad de la ciencia se sustenta en ese “olvido”, y lo mismo ha de suceder con la filosofía y con sus conceptos. Cualquier pretensión de la filosofía por llegar a la verdad solo podrá sujetarse sobre ficciones, pues eso son los conceptos: “yo”, “mundo”, “Dios” y demás filosofemas han de caer bajo la misma crítica, y es este, claro, el punto en que se desvanece también la metafísica y, por ende, sus discusiones acerca del dualismo. Esta idea se perfila ya en esta obra que transcribimos²¹⁵, pero quedará expresada con mayor contundencia en escritos posteriores, por ejemplo, en *El crepúsculo de los ídolos* (1898-1899) o en el *Anticristo* (1888), donde se habla claro acerca de las ficciones del “yo”, de la “Voluntad Libre”, de la “Cosa”..., y donde Nietzsche —dice Vaihinger— «ataca todas las entidades “imaginarias”, la totalidad del religioso “mundo de ficción” y la “ficción dualista”»²¹⁶.

No obstante, y como hemos dicho, aún hay algo que queda por resolver, hay algo que hay que radicalizar, pues, si en efecto la filosofía de Nietzsche *es* “filosofía”, entonces ella misma debe ser una “ficción”, pues Nietzsche no deja de expresarse con el mismo lenguaje que critica, no deja de emplear conceptos. Esto, ciertamente, ha de ser asumido por Nietzsche como una limitación propia de lo humano (*demasiado humano*); en ningún caso Nietzsche puede tener intención de superar o solucionar ese *límite*.

El problema esencial es, para Nietzsche, lo que su crítica supone para la *vida*. Cuando el hombre se ata a los conceptos y a la “verdad”, establece al mismo tiempo qué es lo “bueno” y qué es lo “malo” y, así, no solo juzga “verdadero” o “falso” nuestro conocimiento del mundo —cuando se trata tan solo de ficciones—, sino que además juzga a los hombres como “buenos” o como “malos”, y los condena a vivir bajo el yugo de unas leyes impuestas dogmáticamente y sin fundamento en ninguna verdadera realidad. Lo más importante, para Nietzsche, es que su crítica al concepto de “verdad” se extiende necesariamente hacia la moral, hacia la ética, solo con el fin de liberar al hombre de esa ilusión de la “verdad” y de cualquiera “leyes morales”, para vivir en la espontaneidad del instante y juzgar las cosas conforme a la pura *creatividad* dictada para cada caso, esto es: vivir intuitivamente, instintivamente, artísticamente. Es este, sin duda, el sentido de las famosas «tres transformaciones del espíritu», que nos hacen pasar del «camello» al «león» y del león al «niño», tal como aparece en el primero de los discursos de *Zaratustra*. Para nosotros, esta obra —*Así habló Zaratustra*²¹⁷— representa justamente la con-

214 Al respecto de la noción de “ficción” o “ilusión”, puede uno acercarse al ensayo de Hans Vaihinger “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, incluido como apéndice en la edición citada de *VyM* (bajo traducción de Teresa Orduña), texto en el que Vaihinger compila multitud de fragmentos de multitud de obras de Nietzsche en relación al tema señalado; citaremos más adelante como VAIHINGER (1913).

215 Cf. *VyM* (p. 29): «[...] si [el hombre] pudiera salir, aunque solo fuese por un instante, fuera de los muros de esa creencia que le tiene prisionero, se terminaría en el acto su “conciencia de sí mismo”.»

216 Cf. VAIHINGER (1913, pp. 77-79 y nota 29).

217 Seguimos la traducción de A. Sánchez Pascual (ed. Alianza, Madrid 2004); utilizaremos en adelante la

sumación del *límite* por parte de Nietzsche, pues es el claro reflejo de que el filósofo quiere huir del lenguaje y del discurso filosófico: cambia el razonamiento analítico y el discurso argumentativo por una exposición poética, bíblica, ecléctica, sumamente literaria. Como hemos dicho arriba, esto es algo que ya se deja ver en *La gaya ciencia* (1882), cuyo Prefacio comienza así:

«Este libro requiere tal vez más de *un* prefacio; y aun así, subsistiría la duda de que mediante prefacios sea posible aproximar la *experiencia* de este libro a quien no ha experimentado nada parecido²¹⁸. Parece escrito en el lenguaje del viento que provoca el deshielo: contiene dentro de sí temeridad, inquietud, rebeldía y tiempo de abril que recuerda constantemente la proximidad del invierno, como también *triumfo* sobre el invierno, triunfo que se producirá, que tiene que producirse, que tal vez ya se haya producido [...] No es de extrañar, entonces, que salga a la luz mucha insensatez y locura, mucho ternura traviesa, gastada incluso en problemas espinosos que no están hechos para ser acariciados o seducidos [...]»²¹⁹.

Nietzsche se ha hecho consciente, pues, de que aquello que quiere transmitir ni puede ni quiere entrar en el sistema filosófico de dar razones y buscar fundamentos, pues la posibilidad del fundamento está, para Nietzsche, descartada: Nietzsche se ve obligado a buscar otros medios. Y, más aún que en *La gaya ciencia*, será en el *Zarathustra* donde ello culmine. No es solo una leyenda el que Nietzsche hiciera las veces de profeta²²⁰, absolutamente convencido de que las ideas de su *Zarathustra* han de ser asimiladas por los hombres del mismo modo que lo hicieron las grandes religiones. El lenguaje literario, parabólico y bíblico en que está escrita su *magna obra* no responde a un capricho del autor; se trata de la elección precisa y necesaria de un nuevo estilo filosófico. Leemos los apuntes de W. Ross:

«Nietzsche no quería que la idea fuera interpretada como una teoría, como una declaración filosófica del universo, sino como una idea práctica, como un postulado, como la buena nueva de una nueva religión. La abreviación de ello sería, no más una indefinible y futura vida eterna, sino la eternización del aquí y del ahora. Y, dicho con las palabras que expresan la esperanza de Nietzsche: “¡Imprimamos la imagen de la eternidad en nuestra vida! Esta idea lleva más allá que cualquier otra religión que considere pasajera la vida y enseñe a poner la esperanza en el más allá”»²²¹.

Nietzsche es gravemente consciente de las dificultades que entraña explicar y difundir su pensamiento, sabiendo que el imperio de las razones está cayendo; así lo encontramos en sus notas: «Una doctrina de esta clase se ha de enseñar como una religión nueva», y también: «¿Qué son los escasos dos milenios de pervivencia de la cristiandad? Para la fortificación del

abreviatura *AhZ* para citar esta obra de Nietzsche; como hacemos en este caso a propósito de «Las tres transformaciones»: *AhZ* (pp. 53-55).

218 Aunque solo fuera por casualidad, es digno de mención el parecido que estas palabras tienen con el inicio del Prólogo de Wittgenstein al *Tractatus* (p. 11), donde éste nos dice que sólo entenderá su libro quien ya haya pensado por sí mismo lo que en él se expresa...

219 NIETZSCHE: *La gaya ciencia* (Prefacio, § 1, p. 29).

220 En estos términos lo expresaba ROSS (1989, p. 585).

221 ROSS (1989, p. 608).

pensamiento más poderoso hacen falta muchos milenios —ha de permanecer en el subconsciente durante muchísimo tiempo». En una carta a su amigo Peter Gast (fecha en enero de 1882) también escribe Nietzsche: «Entre todas las ideas se encuentra una que necesita milenios para madurar. ¡De dónde saco el valor para pronunciarla!»²²².

En particular, en este punto Nietzsche se refiere a su idea del “eterno retorno”, la cual, lejos de tener que interpretarse cosmológicamente —como a veces se ha hecho—, debe tenerse sin duda como una parábola que no pretende sino «eternizar el aquí y el ahora» —tal como leíamos antes—; idea que, por cierto, tendrá su claro reflejo en el *Tractatus* (6.4311). En cualquier caso, evidentemente, esta idea fundamental nietzscheana forma un todo junto a sus críticas epistemológicas, que, como en Wittgenstein, inevitablemente desbordan hacia la ética, esto es, hacia aquello que expresa la grandeza del hombre, todo lo valioso y todo lo problemático de la existencia.

Sin duda, el *Zarathustra* es la obra de Nietzsche que más claramente refleja la crítica —o autocrítica— de su filosofía, su situación de *límite*, su choque contra las barreras del lenguaje y la utopía de alcanzar la expresión por otros medios que los estrictamente filosófico-lingüísticos. Su forma literaria es ya reflejo de ello, pero no lo es menos su contenido; es así que las doctrinas de Zarathustra —como las del *Tractatus*— deben auto-aniquilarse:

«¡Ahora yo me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora solos! Así lo quiero yo.

En verdad, este es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zarathustra! Y aún mejor, ¡avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado.

[...]

Vosotros me veneráis: pero ¿qué ocurriría si un día vuestra veneración se derrumba? ¡Cuidad de que no os aplaste una estatua!

[...]

Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y solo cuando todos hayáis renegado de mí volveré entre vosotros.

En verdad, con otros ojos, hermanos míos, buscaré yo entonces a mis perdidos; con un amor distinto os amaré entonces»²²³.

«¿Acaso todas las palabras no están hechas para los pesados? ¿No mienten, para quien es ligero, todas las palabras? Canta, ¡no sigas hablando!»²²⁴.

B.4. Caracterización general de la “filosofía límite”.

Todo esto nos debe situar en ese punto *límite* en que queremos ubicar el *Tractatus*. A la luz de nuestra exposición y caracterización esquemáticas de la filosofía moderna, hemos

222 Fragmentos recogidos en ROSS (1989, p. 608).

223 *AhZ* (pp. 126-127).

224 *AhZ* (p. 323).

repasado las filosofías de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, para ver de qué modo encajan bien en eso que llamamos “filosofía límite” y “límite de la Modernidad” —cada uno de su particular manera²²⁵—. Sin duda, se trata de una forma peculiar que ha adoptado la filosofía en su paseo por la Historia; un modo de pensar surgido, naturalmente, dentro de un contexto cultural más amplio, en que deben hallarse las raíces de este movimiento o proceso. No será tarea de este trabajo profundizar más en el contexto ni estudiar las razones históricas (sociales, políticas, económicas...) que lo motivaron: bastará con vincularlo con eso que G. Steiner llamó el “abandono de la palabra”, y que vendría a coincidir con la “caída de los grandes relatos” o “meta-relatos” de Lyotard²²⁶; pero con esto sólo querríamos subrayar lo más obvio, a saber, que nuestra idea sobre la Modernidad y sobre su *límite* o *culminación* en las figuras de Hegel, Schopenhauer y Nietzsche no es ni mucho menos “original”, sino más bien “canónica”²²⁷. Como se indicó con anterioridad, nuestra pretensión es buscar un fondo útil sobre el que poner el *Tractatus*, y tal fondo lo hemos tomamos prestado de la historiografía filosófica. No será tarea de nuestra tesis el cuestionar ésta, sino, simplemente, optar por uno de los modelos de lo que ha sido la Modernidad y su *culminación-y-disolución*, estando nuestra elección, obviamente, motivada por los propios caracteres que hallamos en eso que queremos estudiar, que es el *Tractatus* de Wittgenstein.

Por lo pronto, de lo expuesto en los puntos anteriores se desprenden los rasgos fundamentales de esta forma peculiar que llamamos “filosofía límite” (de la Modernidad). Básicamente, ha de tratarse de una filosofía que arranca de la problemática típicamente moderna (del conocimiento y de su fundamentación, de la metafísica dualista, de la ética...), y que conduce el discurso moderno hasta un *callejón sin salida* que es, en ese mismo sentido, un *punto de*

225 Esta “manera” hace referencia al “método”, de lo que hablaremos en nuestra Introducción C.

226 Solo una puntualización incidental: en la teoría de Lyotard, el último gran meta-relato, esto es, el último gran “Sistema de Filosofía” con la pretensión de racionalizar el Mundo y la Historia y, así, comprender el mundo presente, es el de Hegel. Esto puede ser cierto si atendemos al *espíritu* del Hegel más tardío y, desde luego, a la interpretación más tradicional; pero no ha de serlo tanto atendiendo al período que nosotros hemos expuesto (el Sistema elaborado por Hegel en Jena los primeros años del siglo XIX), siguiendo —lo mejor que hemos podido— la interpretación de Félix Duque: véase, cuando llegue, nuestra siguiente nota.

227 Esto es, sin duda, cierto en el caso de nuestra exposición general de la Modernidad, y también en el caso —creemos— de nuestra exposición de Kant, de Schopenhauer y de Nietzsche; pero quizá no lo sea tanto en el caso de Hegel. La razón es que la versión “canónica” de Hegel no es en ningún caso tan “abierto” como la que nosotros hemos expuesto aquí, resultado de asimilar —lo mejor que hemos podido— las lecciones de Félix Duque. No estamos en posición de discutir si la interpretación de Duque (que, naturalmente, estará respaldada también por las de otros intérpretes) va demasiado lejos o no (al igual que, por ejemplo, Deleuze llevó demasiado lejos —creemos— su interpretación de Kant, al menos en DELEUZE (1978), y así como tampoco nosotros sabemos si estamos llevando demasiado lejos nuestra interpretación del *Tractatus*). Por nuestra parte, tomamos la interpretación de Duque como la “correcta”, y apostamos porque se convierta tarde o temprano en la “canónica”. En cualquier caso, nosotros perseguimos las “ideas” que nos permitan caracterizar la noción de “filosofía límite”; y no perseguimos tanto el que fueran o no mentadas por tales o cuales personajes (algo que, en último término, nos sucede igual con Wittgenstein).

fuga. Es muy posible —y muy habitual— ubicar a Hegel y a Schopenhauer-Nietzsche en polos opuestos del pensar: uno, la absoluta culminación de la racionalidad; los otros, el absoluto naufragio de *lo mismo*; pero, entonces, ambos tienen *eso* en común, a saber: ser la *culminación* de un proceso, la linde que marca el final de un territorio... Ciertamente, esta coincidencia se traduce en un rasgo común y distintivo que esas filosofías muestran en su despliegue textual: ambas deben llevar su discurso hasta un punto *límite* en el que el propio discurso debe auto-cuestionarse y, por sus propias luces, auto-aniquilarse; esto es, entonces, asumir en último término una configuración paradójica. Este será, pues, ante todo, nuestro punto de unión con el *Tractatus* de Wittgenstein.

No obstante, por poner un ejemplo que nos atañe, el Positivismo Lógico del Círculo de Viena es una muestra clara de que el proyecto filosófico moderno permaneció vigente tras los autores aquí repasados, y, por supuesto, después de Wittgenstein²²⁸. Al respecto de este último, es obvio que las interpretaciones positivistas que se hicieron del *Tractatus* lo alejaron de esa tendencia que aquí llamamos “filosofía límite”, poniéndolo a la base de su propio proyecto de fundamentar la verdad de la ciencia, como una epistemología moderna más (concretamente anti-metafísica, es decir, marcadamente kantiana). El “progreso” en las interpretaciones del *Tractatus* ha consistido en ir sacando a la luz aspectos que lo han separado paulatinamente de ese encasillamiento “analítico”, comprendiendo a Wittgenstein cada vez más a la luz de los problemas generales de la filosofía —o sea, de los problemas fundamentales del ser humano—, y no ya sólo a la luz de problemas particulares de la filosofía analítica sobre el lenguaje. Pero, como argumentamos en nuestra primera Introducción A, la clarificación del posicionamiento de Wittgenstein respecto a la filosofía en general ha seguido siendo, en nuestra década, difusa, pues sigue sin aclararse realmente la propia filosofía de Wittgenstein: ¿qué opinión tenía realmente de las tesis que se exponen en el *Tractatus* (sobre la naturaleza del mundo, sobre el pensamiento, sobre el lenguaje y la ciencia, sobre la lógica, sobre ética y mística y sobre la propia filosofía)? ¿Qué pensaba realmente Wittgenstein respecto a los problemas que —según él mismo dice— había solucionado definitivamente, pero que, sin embargo, con ello apenas se había conseguido nada?

Nuestra caracterización de la filosofía moderna, según el reciente resumen que hemos ofrecido, debe servirnos para enfocar de qué problemas filosóficos estamos hablando al hablar del *Tractatus*, y de qué modo el tratamiento de esos problemas conduce a Wittgenstein a la situación *límite* de tener que *arrojar la escalera*; como también Hegel “sacrificó” la *Fenomenología*, como Schopenhauer “traiciona” el mundo como representación y como Nietzsche nos

228 Esto, unido a muchas otras cosas, vendría a indicar ese nexo extremadamente difuso entre la Modernidad y la Postmodernidad. Nuestra consideración de Hegel, Schopenhauer, Nietzsche o Wittgenstein como *límites* no quiere decir que tras ellos el mundo se vuelva postmoderno. El *límite* del que hablamos es, naturalmente, algo estrictamente teórico.

pide “renegar” de *Zarathustra*. Es esto a lo que queremos llamar “filosofía límite”: una escalera cuyos peldaños podemos recorrer, pero que, llegados al último escalón, no sabemos si realmente hemos subido o no; aún así, nos quiere garantizar que no es posible superar ese *límite*, que la escalera no nos puede llevar más alto; aún así, no nos puede garantizar que realmente hayamos subido un ápice... La “filosofía límite” es una puesta en práctica de la razón y, más particularmente de la “reflexión de la razón”, la cual se desenvuelve necesariamente *a través* del lenguaje (a través de los textos filosóficos): al estirar el lenguaje hasta el *límite* de la razón, se pone de manifiesto la propia limitación del lenguaje, su incapacidad para comprenderlo *todo* —o, pensando en Hegel, su incapacidad para comprender *el* TODO—: en su *límite*, el lenguaje deviene paradoja, y en ésta se *deshacen* las pretensiones de la Modernidad, porque también *culminan* ahí. Ante la gran paradoja de la filosofía, no es posible *decidir* si la reflexión ha cumplido su objetivo, sea “positiva” o “negativamente”. Cabría decir que, si la razón *no nos deja decidir*, entonces *no* se ha cumplido su objetivo, lo cual podría tenerse como una solución “negativa” (pero una “solución” al fin y al cabo). La “filosofía límite” vendría a *afirmar*, entonces, esa incapacidad de la razón y de la filosofía; pero, poniendo ante nosotros semejante *afirmación*, hablaríamos también, y al mismo tiempo, de una solución “positiva”... La “filosofía límite” ha de ser *positiva y negativa a la vez*... Ciertamente, cuando decimos que la gran paradoja de la reflexión y de la filosofía *no nos deja decidir*, queremos decir exactamente que *no podemos decidir*. Esto no quiere decir, entonces, que todo en estas filosofías sea irracional, que todo concluya en la irracionalidad más completa y, por ello, sean absurdas; quizá, todo lo contrario, la “filosofía límite” es el *culmen* mismo de la racionalidad y, por ello, es absurda también, o quizá todo lo contrario, la “filosofía límite” es ya pura sabiduría... No creemos correcto ni lo uno ni lo otro, sino —paradójicamente— ambas cosas a la vez. La conclusión no puede ser un “cierre”, sino, en todo caso, una “apertura”. Estas filosofías son la muestra clara del *límite*.

En cualquier caso, debemos recordar y tener siempre presente que, tanto nuestra reconstrucción de la Modernidad, como nuestra caracterización de lo que llamamos “filosofía límite”, son un recurso hermenéutico cuestionable desde la propia filosofía —y, más particularmente, desde la “filosofía límite” que todo lo cuestiona—. A la luz de lo que hemos aprendido de Wittgenstein (como también de Hegel o, sobre todo, de Schopenhauer y de Nietzsche) la filosofía es, de por sí, incapaz de “cerrarse” y clarificarse, condenada —como Sísifo— a subir a lo alto de una escalera que una y otra vez se desvanece y nos hace caer, y nos hace seguir en el enredo. Ciertamente, nosotros sujetaremos nuestra exposición e interpretación del *Tractatus* de Wittgenstein en esta noción de “filosofía límite” que venimos manejando, pero, sin duda, esta misma noción, en lo que pueda tener de filosófica, ha de ser cuestionable de por sí. Esto significa, en último término, que las limitaciones de la razón y del lenguaje deben también salpicar nuestro trabajo.

B.5. Recordatorio de nuestros cuatro bloques temáticos y algunas aclaraciones al respecto.

Antes —al comienzo de esta introducción B— hemos perfilado los rasgos principales del pensar moderno, estableciendo cuatro líneas temáticas que servirán de guía para nuestra posterior exposición del *Tractatus*:

- 1) La teoría general del conocimiento (o teoría de la representación del mundo en el pensamiento).
- 2) El proyecto epistemológico (o fundamentación y metodología de la ciencia frente al escepticismo).
- 3) El problema metafísico del dualismo cartesiano (o los dilemas entre solipsismo y realismo).
- 4) La ética (o el deseo del hombre por alcanzar la virtud, el bien y la felicidad).

Estos cuatro temas se corresponderán con los cuatro capítulos de nuestra Parte II —una vez superemos este primer bloque “introdutorio”—, y pueden considerarse los cuatro problemas fundamentales a los que Wittgenstein se enfrenta en el *Tractatus*. Si, como los intérpretes “inefabilistas”, tuviéramos que hablar de las *tesis* filosóficas mantenidas por Wittgenstein en el *Tractatus*, podríamos agrupar tales tesis en estos cuatro bloques. Como se dijo, las lecturas “inefabilistas” del *Tractatus* pretenden que haya en él, en efecto, un posicionamiento filosóficamente “positivo” ante tales problemas (una teoría de la representación, una metafísica, una ética...), mientras que las lecturas “terapéuticas” pretenden arrojar enteramente la escalera tractaniana, de modo que no sobreviva *ninguna* tesis positiva. Nosotros trataremos de mostrar de qué modo el *Tractatus* lleva tales problemas hasta el *límite* que los vuelve paradójicos, y que nos lleva a la *indecisión* respecto a la posibilidad de clarificar su filosofía (y la filosofía en general), ni positiva ni negativamente.

Ahora bien, respecto a nuestra división temática, puede ser cuestionable nuestra tentativa de no reservar un tema propio y entero para la lógica, por ejemplo, para la filosofía de la matemática, o para la mística, siendo estos capítulos recurrentes en diversas monografías sobre el *Tractatus*. Una vez más, la razón es que seguimos los ejes del pensamiento moderno tal como ha sido arriba planteado, dando primacía a los problemas epistémicos y metafísicos, y extrayendo desde ahí una ética. Según pensamos, si explicamos el posicionamiento de Wittgenstein en relación a esos cuatro bloques, tendremos ya material suficiente para ubicarlo en relación a la filosofía moderna —y, por extensión, en relación a la filosofía en general—, ya que esos cuatro temas sostuvieron en lo fundamental la discusión moderna. En verdad, nosotros no excluiríamos de nuestro trabajo el tratamiento de esos otros temas mencionados —lógica-

ca, matemática y mística—, sino que serán incluidos y, en cierto sentido, diseminados dentro de los otros bloques.

En el caso de la mística, nosotros la asociaremos necesariamente a la noción de “mostrarse” (asociación respaldada por la sentencia 6.522 del *Tractatus*), la cual constituye en nuestra lectura el punto clave del *método* seguido por Wittgenstein, o eso que llamaremos “punto de fuga” —expresión que explicaremos mejor en breve—; así, en nuestra lectura, el “mostrarse” y, por tanto, lo “místico”, forman más bien parte de la metodología que de la temática, y por esto mismo habrá de tener alguna presencia en todos nuestros capítulos (algo similar a lo que ocurrirá con la lógica). No obstante, lo “místico” y el “mostrarse” cobrarán una importancia capital en las últimas secciones del libro, donde se tratan los problemas del solipsismo y de la ética; por esto, nosotros trataremos tales nociones con más profundidad en nuestros últimos capítulos (Caps. 3 y 4). Por su parte, tampoco constituye lo “místico” un tema característico de la filosofía moderna, ya que, de hecho, ésta es también, en la mayoría de los casos, una lucha contra el misticismo. En el *Tractatus* lo “místico” será la expresión que condense esa “apertura” a la que nos conduce su paradójica filosofía y será, pues, la que condense su condición de *límite* respecto a la filosofía moderna.

En el caso de la filosofía de la matemática, su tratamiento quedará básicamente integrado dentro de la epistemología (en nuestro Cap. 2), aunque apenas hablaremos de ello. Es verdad que el mismísimo origen del trabajo filosófico de Wittgenstein tiene que ver con su investigación de las raíces lógicas de la matemática, siguiendo, como se sabe, los proyectos de Frege y de Russell. Ahora bien, por un lado, es también obvio que, llegado a cierto punto, en el trabajo de Wittgenstein cobra más peso la lógica como tal (no ya como “fundamentación” de la matemática, pues la matemática será para Wittgenstein tan solo un método de la lógica (6.2)), hasta que ella misma —*la Lógica*— es tomada como el problema primordial, y el trabajo de Wittgenstein se convierte en auténtica “filosofía de la lógica”, y, desde ahí, daría el salto a la filosofía en toda su amplitud (también les ocurría algo similar tanto a Frege como a Russell). Por otro lado, incluir la filosofía de la matemática dentro del problema epistemológico se debe a que eso también resulta ser afín al tratamiento moderno del asunto. En Descartes la matemática tenía una importancia capital, pero, sin embargo, no dejaba de ser una ciencia de escaso interés cognitivo *de por sí*²²⁹. En verdad, para el propio Descartes lo más importante de la matemática era el *método* según el cual proceden: «no suponer absolutamente nada que la experiencia haya mostrado incierto, sino que [la geometría y la matemática] se asientan totalmente en una serie de consecuencias deducibles por razonamientos»²³⁰; esto es, entonces, que ya a Descartes lo que más le interesaba era la lógica subyacente al método matemático, por lo que

229 Véase también nuestra nota 127.

230 DESCARTES: *R* (pp. 71-72).

éste puede aportar a su metodología y fundamentación de la ciencia (o sea, su epistemología). Por su parte, también será reconocido que, en Kant, la filosofía de la matemática está incluida en la *Crítica de la razón pura* como parte del proyecto epistemológico (particularmente, Kant quiere demostrar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en matemáticas, esto es, fundamentarlas como ciencia).

El caso de la lógica debe ser tratado con mucha mayor cautela, ya que, sin duda, la lógica no solo constituye un tema dentro del *Tractatus*, sino que podría ser el tema primordial, el más extensamente desarrollado en el texto. No obstante, por un lado, si nos acogemos al tratamiento moderno de la lógica, podríamos perfectamente mantenernos dentro del capítulo de epistemología, ya que en la Modernidad nos encontramos, bien con la idea de una ciencia formal de escaso interés cognitivo, aunque útil como propedéutica para el desempeño de la ciencia —esta viene a ser la idea de Kant²³¹—, o bien nos encontramos con una lógica que pretende emparentar con las matemáticas y que podría llegar a permitirnos fundamentar, primero, la propia matemática y, desde ahí, también el resto de conocimientos científicos —esta idea de la lógica sería esbozada primero por Leibniz, continuada por otros como G. Boole, y materializada de forma más notable por Frege, Russell y demás lógicos del siglo XX—.

Sí, sería preciso remarcar la diferencia fundamental existente entre la lógica tradicional (aquella iniciada y prácticamente completada por Aristóteles), y la lógica matemática que hoy conocemos; siendo Frege el claro nexo entre ambas concepciones de la lógica. En general, antes de Frege se entiende la lógica como una ciencia que pretende «exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento» —tal como expresa Kant—; y, así, se entiende que la lógica, en el sentido moderno, tendiera a menudo puentes hacia la psicología, por cuanto el investigador en lógica estaría investigando también la mente, las

231 Cf. *KrV* (B VIII-IX). Es importante advertir, sin embargo, que aquí Kant se refiere a la lógica aristotélica, desconsiderando enteramente los desarrollos lógicos medievales y, más aún, los modernos —como el que hiciera Leibniz— [cf. CAMACHO (2006)]. No obstante, es también preciso señalar la reorientación que Kant ofrece sobre el término “lógica” en su *Crítica de la razón pura*, mediante la expresión “lógica trascendental”, que será la que le guíe en la deducción de las categorías. Esta “lógica” ya no es propiamente la ciencia formal (ni aristotélica ni leibniziana) que pudiera servir como propedéutica para la ciencia, ni como matematización de los silogismos, sino que es un método de deducción trascendental, esto es, un procedimiento brindado por la misma razón, con la que ella misma puede efectuar su *Crítica*. Esta “lógica trascendental” está, en ese sentido, vinculada al proyecto epistemológico kantiano; sin embargo, Hegel vería justamente ahí —en la *Lógica*— el secreto de la verdadera especulación: la Dialéctica. La *Ciencia de la lógica* de Hegel será la encargada de *hacer visible* la *Lógica* —que escribiremos con mayúsculas—. Esto es: la “*Lógica*” en Hegel no se refiere en ningún caso a la *mera* ciencia formal, ni debe confundirse siquiera con el despliegue textual de su *Ciencia de la lógica*; la *Lógica* es «lo verdadero» de toda ciencia, el verdadero corazón del Sistema. Digámoslo así: en Hegel la *Lógica* deja de ser una ciencia, para convertirse en una verdadera enteiquia filosófica. Decimos esto porque, según pensamos, y como veremos a continuación rápidamente, en el *Tractatus* de Wittgenstein, además de un desarrollo de la lógica formal, encontraremos un apunte hacia esta “*Lógica*” con mayúsculas, en un sentido similar a Hegel.

reglas formales del pensamiento —esto se hace visible aún en Boole, quien, a pesar de que su tratamiento de la lógica es ya estrictamente matemático, no deja de titular su investigación, justamente, *Las leyes del pensamiento*²³²—. Y es en este punto en el que incide Frege. Lo que él pretende es, ciertamente, eliminar toda intromisión de la psicología en el terreno de la lógica y, por tanto, en el terreno de la “verdad”: «Es tarea de todas las ciencias descubrir verdades: a la lógica le toca decretar las leyes del ser verdad»; y continúa Frege:

«[...] es posible hablar también de leyes del pensamiento. Pero aquí acecha el peligro de mezclar cosas distintas. La expresión “ley del pensamiento” se entiende quizás por analogía con “ley de la naturaleza”, queriendo hacer referencia mediante ella a lo general de los acontecimientos mentales del pensar. Una ley del pensamiento sería, en este sentido, una ley psicológica. Y así se podría llegar a creer que la lógica trata del proceso mental del pensar y de las leyes psicológicas de acuerdo con las cuales este tiene lugar. Pero esto sería no comprender la tarea de la lógica, puesto que la verdad no ocupa aquí el lugar que le corresponde. [...] Para evitar cualquier mala comprensión e impedir que se borre la frontera entre la lógica y la psicología, asigno a la lógica la tarea de encontrar las leyes del ser verdad, no las del tomar algo por verdadero o las del pensar. En las leyes del ser verdad se despliega el significado de la palabra “verdad”»²³³.

Es claro que en el sistema de Frege hay un lugar reservado para el “pensamiento”: un «tercer reino» comprendido entre los objetos exteriores y las representaciones o ideas, entre el mundo puramente subjetivo y el mundo objetivo²³⁴. No entraremos en detalles respecto a lo que Frege entiende por “pensamiento”; baste con una leve aproximación: «aquello respecto de lo cual la verdad puede entrar en consideración» —aunque, según el propio Frege, esto no puede tenerse como una verdadera definición²³⁵—. En cualquier caso, lo más importante es tener presente que, para Frege, los procesos mentales, entendidos bien como procesos puramente psicológicos, bien como procesos cerebrales, son inesenciales al hecho mismo de que un pensamiento sea verdadero o falso. Un pensamiento es verdadero o falso, independientemente de que alguien o nadie lo piense —lo capte—, independientemente de que alguien o nadie lo considere verdadero o falso —lo juzgue—, e independientemente de que alguien exprese su

232 El título completo y original de la obra a que nos referimos es: *An Investigation of The Laws of Thought, On Which Are Founded The Mathematical Theories of Logic and Probabilities*; nuestra referencia en la bibliografía es: BOOLE (1854).

233 FREGE (1918, pp. 196-197).

234 Cf. FREGE (1918, pp. 212-213); léase también: «El pensamiento no pertenece ni a mi mundo interior, como representación, ni tampoco al mundo exterior, al mundo de las cosas perceptibles por los sentidos» (p. 221).

235 Es importante reseñar esta limitación de la que Frege es consciente, y que le llevó a decir que «es perfectamente verosímil que el contenido de la palabra ‘verdadero’ sea completamente *sui generis* e indefinible» [FREGE (1918, p. 199)], e incluso: «Ni la lógica ni la matemática tienen como tarea investigar las mentes ni el contenido de la conciencia del que el hombre individual es portador. Más bien, se podría quizá establecer como su tarea la investigación del espíritu, del espíritu, no de los espíritus» (p. 220). El reconocimiento de los aspectos más problemáticos de su filosofía es, sin duda, muestra de la gran integridad filosófica de Frege, pero al mismo tiempo introduce una tremenda tensión en su sistema; tensión que se desbordará con la denuncia de Russell de su famosa paradoja.

juicio mediante una proposición —lo asevere—²³⁶. La explicación de los procesos mediante los cuales *sucede* el acto de pensar, de juzgar o de expresar son, ciertamente, inapropiados para la determinación de lo que sea “ser verdadero”, ya que nuestra descripción de esos procesos podría ser verdadera o falsa, y tendríamos que saber entonces, *previamente*, en qué consiste la verdad y la falsedad. Esta investigación no puede efectuarse, pues, desde un punto de vista psicológico, ni tampoco desde un punto de vista científico-empírico (digamos, por ejemplo, neurofisiológico, o incluso físico); esta investigación sobre el “pensamiento”, y, por consiguiente, sobre la “verdad”, debe efectuarse desde un punto de vista estrictamente lógico (donde Frege debe entender “lógico-matemático”): la “verdad” es el *valor* de ciertas funciones, o lo que, dentro de la teoría semántica, será la *referencia* de ciertas proposiciones (las verdaderas).

No obstante, ciertamente, el anti-psicologismo fregeano no evita que su desarrollo de la lógica tenga aún un enfoque epistemológico (como pudiera tenerlo también, por ejemplo, el sistema de Leibniz), ya que la “verdad” es su terreno, y su fin no es otro que establecerse como “fundamento”, primeramente de la aritmética, y después del conocimiento en general²³⁷. Asimismo, cuando Russell denuncia la famosa paradoja contenida en el sistema de Frege, se arruina el proyecto de fundamentación fregeano, pero no concluye Russell en la imposibilidad de realizar tal fundamentación, sino que, junto a Whitehead, desarrolla la “Theory of types” como una alternativa: excluyen los enunciados auto-referenciales, explicándolos como una confusión entre elementos de diferentes “tipos” o “jerarquías” lógicas, a fin de que se pueda usar el meta-lenguaje para explicar el lenguaje y, así, fundamentar el conocimiento en él contenido. En efecto, el proyecto logicista de Russell —como también el de Frege— está orientado epistemológicamente, continuando con ello el proyecto moderno propiamente dicho (cabalmente, solo en base a esto se incluye la filosofía de Russell en la tradición del “empirismo británico”).

Así, bajo esta razón, podría ser lícito incluir la lógica del *Tractatus* dentro de nuestro capítulo de epistemología, ya que, por lo que parece, la lógica tiene fundamentalmente algo que decir respecto a los *límites* de nuestras descripciones del mundo, y sobre nuestros *límites* a la hora de determinar lo que sea “ser verdadero” y “ser falso”, y esto es epistemología. Sin embargo, reducir el interés de Wittgenstein por la lógica a lo que ésta tenga que decir en materia de epistemología sería pensar el *Tractatus* en los mismos términos en los que fuera pensado primero por Russell y después por los miembros del Círculo de Viena; esto es, una interpretación del *Tractatus* eminentemente epistemológica. Pero no es ésa nuestra idea del *Tractatus*, ni del papel que la lógica cumple en él. En el *Tractatus*, Wittgenstein toma la lógica como su *punto de vista*, o como la herramienta que le guía en *todo* su filosófico discurso. Todos los problemas filosóficos abordados en el *Tractatus* son abordados *desde* la lógica, esto

236 Cf. FREGE (1906, p. 171) y (1918, p. 202).

237 El salto de la fundamentación de la matemática a la fundamentación del conocimiento en general es consecuencia inevitable de que la lógica, desde Frege, sirvió también para modelizar las expresiones del lenguaje y de la ciencia, acogiéndose a la misma noción matemática de «función» para el tratamiento de las proposiciones.

es, rescatando aquello que la lógica tiene que decir respecto a esos problemas, o lo que esos problemas tienen que decir de la lógica. Todo lo que Wittgenstein diga acerca del mundo y de nuestro modo de figurarlo, todo cuanto diga del lenguaje, de la ciencia y de nuestra posibilidad de fundamentar su verdad, todo cuanto diga acerca de la ética y acerca de la propia filosofía, lo dirá Wittgenstein desde la lógica. La lógica es la guía del *Tractatus*, los renglones por los que procede el discurso. Así —como antes sucediera con lo “místico”—, la lógica forma más bien parte del *método* que de la temática, estando en la base del tratamiento wittgensteiniano de los problemas filosóficos. Por ello, no reservaremos un tema propio para la lógica, sino que habrá de tener presencia en todos nuestros capítulos; y prácticamente solo de ella hablamos en nuestra próxima Introducción C.

INTRODUCCIÓN C

MÉTODO Y SISTEMA DEL *TRACTATUS*

C.1. La importancia capital del “método”.

C.1.1. *La filosofía y su método como el gran problema de la filosofía.*

Cualquier exégesis de un texto de filosofía persigue reconstruir y exponer el pensamiento (filosófico) de su autor. Esto querría significar algo así como reconstruir y exponer una forma completa y general de comprender el mundo y de comprenderse a uno mismo en él. Muy en general, entendemos la filosofía como la actividad que el ser humano ha desarrollado en pos de comprender su propio puesto en el cosmos, y el cosmos en sí mismo. Es como si la existencia humana encerrara o escondiera desde siempre un enigma, como si una quimérica esfinge nos hubiera planteado una adivinanza o un problema, en cuya solución el ser humano encontraría no sólo la “Verdad” sino también el “Bien”, esto es, el camino hacia su propia plenitud y felicidad. Al menos en principio, entendemos que un texto de filosofía es una propuesta de “solución” al gran enigma de la vida, como si dijéramos: “Las cosas *son* de tal y tal modo y por ello *debemos* vivir de tal o cual manera...”.

Cuando aquí nos planteamos reconstruir y exponer la filosofía manifiesta en el *Tractatus*, lo que querríamos es exponer la “solución” que Wittgenstein propuso al gran problema de la filosofía. Ahora bien, la primera gran peculiaridad de la propuesta wittgensteiniana es que ella va muy claramente dirigida a escrutar en sí mismo lo “filosófico” y, más concretamente, sus posibilidades. Es decir, que en el *Tractatus* encontramos muy claramente desviado el foco de sus intenciones, no proyectado directamente sobre el “enigma de la vida”, sino más bien proyectado hacia las *posibilidades humanas* de enfrentarnos a tal enigma. La de Wittgenstein puede entenderse, así, más bien, como una “meta-filosofía” y, por tanto, como una especie de “propedéutica filosófica”, que podría allanar el terreno a los futuros filósofos, o bien cerrarles o acotarles el camino —algo, pues, enteramente similar al proyecto kantiano—. Es decir, que antes de empeñar más milenios en filosofar en busca de una solución al enigma de la vida, debemos antes escrutar las posibilidades y *límites* de la filosofía misma. Y ésta es —en nuestra opinión— la tarea fundamental que se propone el *Tractatus*.

Ni que decir tiene que no es el *Tractatus* el primer texto dedicado a tal escrutinio, y así es que, casi desde sus mismos orígenes, los filósofos han discutido acerca de la propia filosofía y acerca de cuál habría de ser su *método* —piénsese, como se indicó antes de pasada, en la defensa platónica de la “Dialéctica”—. Esto es ya una buena muestra de lo enormemente complejo que resulta el enigma de la vida, cuando éste *también incluye* el enigma respecto a la herramienta que habríamos de emplear para solucionarlo. Es decir: el “método” se convierte

también en el “tema” o “materia” de estudio, materia o tema que deberá ser tratado según cierto “método”, “método” que, claro, no deberíamos emplear antes de *concluir* nuestra investigación en torno al propio método... Podemos apreciar claramente el círculo vicioso que se engendra entre “método filosófico” e “investigación filosófica sobre el método filosófico” —y que a nosotros nos da una clave para interpretar la Modernidad, ya que, reconocidamente, esta se desenvuelve a partir de la reflexión cartesiana en torno al “método”—. Vemos así que todo el problema *de* la filosofía se concentra inexorablemente *en* la propia filosofía: encontrar la “solución” respecto al método que hemos de emplear *es* la clave de bóveda para resolver el enigma de la vida (igual que disponer de la llave adecuada es crucial para abrir la cerradura). No podremos resolver el “enigma de la vida” mientras no resolvamos *antes* el “enigma del método”. Y aparecen entonces dos cuestiones ineludibles: 1) ¿Con qué método nos enfrentamos al enigma del método?; y 2) cuando dictaminamos que *tenemos que* resolver la cuestión del método (encontrar la llave) *antes* de enfrentarnos al enigma de la vida (antes de abrir la cerradura), ¿no es *ya* ésta la consigna dada por un método (sea: el de abrir el cofre recurriendo a llave y cerradura, y desechando *dogmáticamente* la posibilidad de otros métodos...)?

Estas preguntas, claro, son nuevamente muestra de la gran dificultad a la que nos enfrentamos. Nuevamente, vemos que la raíz del problema de la filosofía se halla en cuál habría de ser el método correcto en filosofía. Si la filosofía es la llave que abre la cerradura de la “Verdad”, toda la discusión se centra en encontrar la forma concreta de la llave; pero tal discusión, claro, *es ya* una búsqueda “filosófica”, que necesariamente —y por decir así— solo podemos efectuar a ciegas o a tientas, pues aún no conocemos la forma de la llave.

C.1.2. *El método en la “filosofía límite”.*

Que la discusión en torno al “método” es central en la filosofía moderna no es algo que tengamos que argumentar aquí, pues es algo reconocido y sabido²³⁸. Lo que haremos es, únicamente, apuntar un rasgo característico que nos dará una nueva clave para comprender la noción de “filosofía límite”. Dicho con la mayor brevedad: la filosofía moderna, especialmente la racionalista motivada por Descartes, pretendía consolidar un método mediante el cual fuera posible desplegar la verdadera ciencia, esto es, el procedimiento que hemos de seguir para llegar a un conocimiento cierto y evidente de la realidad. Así, en efecto, debemos entender que la búsqueda de semejante método responde al proyecto de “fundamentación” del conocimiento; como decíamos antes, el método nos proporciona la llave para llegar a la “Verdad”; o, recurriendo a la metáfora que más nos atañe, el método es la “escalera”.

Es esta idea la que, entonces, debe ser revisada desde la “filosofía límite”, ya que ésta consiste justamente en arrojar la escalera: lo que se arroja es, pues, el propio método; es decir,

238 Una excelente exposición de este problema la hallamos en LORENZO (1985).

el método empleado por la “filosofía límite” debe arrojarse a sí mismo. Solo tenemos que recordar rápidamente nuestra exposición de Hegel, de Schopenhauer y de Nietzsche para darnos cuenta de que, en efecto, ello es así.

En el caso de Hegel, cuando la *Fenomenología* se “sacrifica” para dar paso a la *Ciencia de la lógica*, lo que se está sacrificando es el “método fenomenológico”: éste se revela incapaz de llevarnos hasta la “Verdad” como si de una escalera se tratase, pues ya dijimos que la “Verdad” para Hegel no está en lo alto de la escalera, sino en el motor que nos permite subir *cualquier* escalera: la “Verdad” es la Dialéctica, pero ésta no se alcanza *por medio de* ningún método, sino que ella constituye el corazón de todo método posible, el corazón de toda *mediación*: no hay un método para llegar a la “Verdad”, sino que la “Verdad” *es* el método. Diríamos, quizá, entonces, que el método hegeliano no es realmente el “fenomenológico”, sino que el auténtico método de Hegel es el “método dialéctico”, el cual *no* se arroja a sí mismo; pero nuevamente, el “método dialéctico” no nos lleva a la “Verdad”, pues es *él mismo* la “Verdad”, y, por tanto, no cabe decir que sea realmente un “método”, no es una escalera: la “Verdad” en Hegel no es algo a lo que *se llega*, sino aquello en lo que *siempre estamos*.

Respecto a Schopenhauer, debemos tener claro que todo “método”, en tanto que procedimiento reglado, sólo puede acontecer bajo el imperio del principio de razón, esto es, dentro del “mundo como representación”, pero ya vimos que éste se “traiciona” a sí mismo, revelándose incapaz de llevarnos a la “Verdad”: la propia filosofía de Schopenhauer no sirve como escalera, ya que la “Verdad” se alcanza por medios *toto genere* distintos de los filosófico-discursivos. Cabría decir, ahora, que el método propuesto por Schopenhauer para llegar a la “Verdad” es el arte, o más aún, la ética; y ello no es algo que, ciertamente, pueda obtenerse por mediación de un método (la “virtud” —dirá Schopenhauer— no puede enseñarse ni aprenderse), sino que es la intuición del “genio”, o la nobleza del “santo”, mas no hay método alguno para *ser* una u otra cosa²³⁹.

En el caso de Nietzsche, hablaríamos primeramente de un “método genealógico”, pues su crítica al conocimiento se desenvuelve siguiendo la pista de los conceptos hasta su origen, para descubrir que ese origen no responde a procedimientos lógicos, sino a la intuición espontánea que engendra las metáforas. Pero, como vimos, el verdadero punto en que Nietzsche consume el *límite* está en el abandono del discurso racional y filosófico, esto es, en cierto modo, en el abandono de toda metodología, incluso el abandono de toda pretensión de “Verdad”. ¿Qué método siguen los discursos de *Zaratustra*? No siguen, en efecto, ningún método, y para dejar eso bien claro, el mismo *Zaratustra* nos pidió que renegásemos de él, esto es, que no le tomáramos como método: a la “Verdad” debe llegar cada uno por sí mismo o, más aún, cada uno es libre de *crear* su propia “Verdad” y de *inventar* su propio método, tal como el niño inventa sus juegos y crea con ellos su mundo. No hay un método para llegar al “superhombre”.

239 Cf., p.e., SCHOPENHAUER: *MVR-I* (§ 53, p. 320).

Ahora debemos entrar ya en Wittgenstein, y ver cuál es el método que él emplea en el *Tractatus*. Sin secretismos: el método será el “lógico-filosófico”, pero es muy claro que este también se termina arrojando a sí mismo; no hay más que leer la antepenúltima proposición del *Tractatus*:

«[6.53] El método correcto en filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con filosofía—, y, entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto».

C.2. La metodología del *Tractatus*.

C.2.1. El asunto de la metodología: el “mostrarse”, el “absurdo” y la paradoja.

En la última década, el asunto de la metodología del *Tractatus* ha estado en el centro de las discusiones académicas, por cuanto ahí se condensa la problemática en torno a la interpretación general del texto. De este modo, los comentarios sobre la metodología en el *Tractatus* se distribuyen contrariamente entre los lectores “inefablistas” y los “terapéuticos” que han colapsado la discusión actual —tal como vimos en nuestra Introducción A—. En general, se entiende que la “metodología” hace referencia a los medios o recursos que ha seguido el autor para la consecución de sus objetivos y la obtención de sus conclusiones. Entonces, ya que “inefablistas” y “terapéuticos” no piensan en las mismas conclusiones, sino en conclusiones antagónicas, es fácil comprender que no hablen de lo mismo cuando unos y otros hablan del “método” del *Tractatus*.

La lectura “inefablista” pretende que el *Tractatus* llegue a ciertas conclusiones, que se traducen en ciertas *tesis* filosóficas (una teoría sobre la figuración, una metafísica, una ética...). Por el contrario, la lectura “terapéutica” pretende que el *Tractatus* nos lleve hasta la denuncia de su propio absurdo, desechando cualquier *tesis* que en algún momento hayamos creído extraer. Para los primeros, entonces, el método del *Tractatus* es —por decirlo así— *constructivo*: tras leer el *Tractatus* uno ha podido comprenderlo y aprender de él ciertas cosas²⁴⁰. Para los segundos, mientras tanto, el método será esencialmente *deconstructivo*: el texto iría presentando ciertas *tesis* que, en un último giro, Wittgenstein revela como “absurdas” (entendiendo así el *Tractatus* como un ejercicio de ironía anti-filosófica)²⁴¹. Sea como fuere, unos y otros conducen

240 Esto es lo que leímos en BLACK (1964, pp. 376-377); véase la cita en nuestra p. 49.

241 Cf. HERNÁNDEZ (2001). Véase también CONANT (1993), quien destaca la vinculación de Wittgenstein y Kierkegaard a propósito de esta actitud irónica que llevaría al puro absurdo. Pero véase también LIPPITT y HUTTO (1998), que han corregido la tesis de Conant, reconduciéndola hacia un cierto “inefablismo” orientado hacia la

el *Tractatus* hacia una “conclusión”, sea esta “positiva” en el caso de los primeros, “negativa” en el de los segundos. Ninguna de estas alternativas satisface, pues, la conclusión paradójica y “abierta” que se quiere defender aquí.

En nuestro caso, pensar en el método del *Tractatus* es pensar en el modo en que Wittgenstein configura su paradoja. Como dijimos con anterioridad, la paradoja del *Tractatus* se genera cuando las *tesis* expuestas a lo largo del texto conducen a la conclusión de su propio *absurdo*. Para la consecución de este “absurdo”, las tesis deben ser, a la vez, “correctas”, y así queda formulada la paradoja. Por tanto —y como ya dijimos en nuestra Introducción A—, nos vemos tentados a dar la razón a “inefabilistas” y “terapéuticos” *por igual*, ya que creemos en la existencia tanto de una *construcción* como de una *deconstrucción*, sin que una u otra prevalezca y salga victoriosa.

Cuando los “inefabilistas” hablan del método del *Tractatus*, deben explicar el modo en que las *tesis* son ofrecidas y defendidas por Wittgenstein —hasta aquí puede tratarse de una explicación estándar de la teoría de la figuración, de la metafísica, de la ética...—; hasta que, ciertamente, se advierte que lo más fundamental de todas estas *tesis* pende al final de algo que ya no se puede *decir*, porque ello mismo *se muestra* —como es, por ejemplo, el caso de la “forma lógica”—. La explicación metodológica concluye en el “mostrarse”, pero éste queda, en las lecturas “inefabilistas”, sin ninguna explicación: Wittgenstein querría comunicar ciertas *tesis* filosóficas, y lo lograría por medio de lo que su texto es capaz de *mostrar*.²⁴² Enfrente, los “terapéuticos” pueden explicar igualmente —de forma estándar— las *tesis* del *Tractatus*, pues son *esas* las *tesis* que serán rechazadas al llegar el “absurdo” del final; todo el método tractaniano quedará condensado en su final: Wittgenstein sólo querría comunicar su incapacidad para comunicar nada, y el método se reduciría, básicamente, a declarar al final el “absurdo” de las *tesis* antes expuestas, donde ha de incluirse también, ciertamente, la *tesis* del “decir” y del “mostrar”. En general, por tanto, el tronco textual del *Tractatus*, donde Wittgenstein expone las diferentes *tesis*, puede permanecer de forma idéntica en ambas lecturas; lo que cambia en ellas es el punto en que cada una centra la cuestión del método: los “inefabilistas” centran el método en el “mostrarse”, y los “terapéuticos” se centran en el “absurdo”.

Nosotros, tratando de llegar a una conciliación de ambas lecturas, solo podemos quedarnos en la paradoja; y, entonces, al hablar del método, hablaríamos del modo en que la paradoja tiene lugar en el texto, no para alcanzar con ella una “conclusión”, sino, más bien, un estado *límite* que podemos entender mejor como “apertura”. En nuestra lectura, esta “apertura” a que nos conduce el *Tractatus* se condensa en la noción de lo “místico”, la cual quiere conjugar tanto el que aceptemos como “correctas” las *tesis* tractanianas, como el aceptar el “absurdo” de las mismas; en último término, la misma noción de lo “místico” formará parte de las *tesis*

religión y la ética.

242 Véanse, p.e., las citas recogidas en nuestras pp. 49-50.

tractanianas, de modo que también ella asumirá ese estado paradójico de *indecisión*.

En el *Tractatus*, la noción de lo “místico” queda ligada al “mostrarse”, y esta se liga a todo aquello que sea “inexpresable” (6.522). Lo importante, primero, es comprender que lo “inexpresable” es, en cuanto tal, “absurdo”. Y, segundo, que lo “inexpresable” está necesariamente ligado a lo “expresable” —ya que comparten el *límite*—, y que solo la determinación y comprensión de esto último podría llevarnos a la determinación y comprensión de lo primero. Esta parece ser, al menos inicialmente, la idea del *Tractatus*:

«El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (tendríamos, es suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo».

Y también, respecto a su filosofía:

«[4.115] Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible».

Entonces, en su *Tractatus*, Wittgenstein podría tener por objetivo el llevarnos a adquirir cierta comprensión de lo inexpresable, llevarnos hasta algún tipo de *verdad inefable*, que podríamos caracterizar como una *visión mística*. Para ello, Wittgenstein nos propondría *chocar contra los límites* del lenguaje, que son también los *límites* del pensamiento y del mundo; y aquello que constituye ese *límite* contra el que debemos chocar, aquello que *misteriosamente* unifica el mundo, el pensamiento y el lenguaje, será la Lógica —a la cual dedicaremos los próximos puntos—. Wittgenstein debe introducirnos en sus *tesis* sobre la naturaleza lógica del mundo, del pensamiento y del lenguaje, pues ese es el método por el cual Wittgenstein pretende determinar *por dentro* aquello que sea “expresable”, llevándonos hasta su mismo *límite* y haciéndonos chocar contra él. Pero en esta tarea de exponer mediante la lógica los límites del lenguaje —que, repetimos, son también los límites del pensamiento y del mundo—, Wittgenstein ha de valerse de expresiones y fórmulas que desafían el ámbito de lo “expresable”, esto es, que para comprender el *Tractatus*, uno debe tener ya en mente algo de aquello inexpresable e impensable a que supuestamente nos quiere llevar. Por ejemplo, uno no puede entender la teoría de la figuración sin entender la noción de “forma lógica”, pero resulta que esta es de por sí inexpresable, no es figurable en una proposición, pues la forma lógica solamente *se muestra* (2.172). Entonces, para llegar a entender en qué consiste este “mostrarse” —reflejo de todo aquello que sea inexpresable y que condensa la *visión mística* a que nos quiere conducir el *Tractatus*—, uno debe primero entender las *tesis* del *Tractatus* que determinan *por dentro* el ámbito de lo expresable; pero, para ello, a su vez, es necesario entender en qué consiste el “mostrarse” (p.e., para entender en qué consiste la “forma lógica”)...

Así, el objetivo de las *tesis* tractanianas sería la determinación de lo decible —y lo

pensable—, para *a través de ello* llegar a captar lo inexpresable —y lo impensable—, que nos conduciría a esa *visión mística*... Sin embargo, ahora advertimos que la determinación de lo expresable —la comprensión de las *tesis* tractanianas— sólo es posible en la medida en que podamos captar *ya* lo inexpresable, lo que *se muestra*, aquello cuya enunciación es un absurdo. Esto es: ambas cosas han de comprenderse *a la vez*. Pero, entonces, ¿con qué método nos enfrentamos al *Tractatus*?

No hay, propiamente, un método que podamos seguir; y lo que arriba hemos llamado “visión mística” no es, propiamente, el objetivo. En el *Tractatus*, el camino y el fin coinciden —«[6.1261] En la lógica proceso y resultado son equivalentes»—. Si en el *Tractatus* hay encerrada alguna “verdad” —tal como nos dice Wittgenstein en su Prólogo—, si hay una *forma correcta de ver el mundo* a la cual podemos acceder *a través* de sus sentencias —como nos dice en 6.54—, nosotros solo la captaremos en la medida en que seamos capaces de *ver* su “absurdo” y entender por qué realmente no se ha “solucionado” nada. Pues no son las sentencias del *Tractatus* las que *nos llevan* a la *visión correcta* del mundo, sino que nosotros debemos poner *ya* sobre ellas la visión correcta, para comprender en qué medida esas sentencias son una escalera, y en qué medida debe esta ser arrojada. Para comprender el *Tractatus*, ciertamente, hay que haberlo comprendido ya. Y, en efecto, así volvemos a leer el comienzo del Prólogo:

«Posiblemente solo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es pues un manual».

El *Tractatus* no debe entenderse como el camino que nos lleva desde unas ideas iniciales hasta unas conclusiones (sean estas “positivas” o “negativas”). Metafóricamente: no leemos el *Tractatus* como una ventana a través de la cual pudiéramos acceder a cierta *visión*, sino que, más bien, lo entendemos como un espejo que refleja (especula) aquello que se le pone delante. Esta es, también, una manera de entender por qué el *Tractatus* —camaleónico— se ha prestado a reflejar multitud de filosofías diversas y contrarias: del positivismo más obstinado al misticismo más angosto, de metafísicas realistas a éticas solipsistas, de lógicos a estetas, de ser filosofía de algo a no ser más que un absurdo... Pero, ¿acaso no hay en el *Tractatus* algo de todo ello? Nuevamente, la respuesta ha de ser “Sí y No” —a fin de cuentas, se trata de una paradoja real, literal, establecida en sus propios términos—. Nada de ello *está* en el *Tractatus*, a menos que nosotros mismos lo pongamos delante²⁴³. Si fuéramos Schlick, veríamos fácilmente por qué el *Tractatus* lleva al Positivismo Lógico (no hay más que centrar la atención en ciertas partes del espejo, y desenfocar el resto); si fuéramos P. Hadot, veríamos claramente que el *Tractatus* conduce a una mística y a una ética; si fuéramos J. Conant, sin duda que también veríamos que el *Tractatus* no nos lleva a nada; aunque, siendo por un momento M. Black, ac-

243 Sobre la metáfora del espejo, leemos incidentalmente una anotación de Wittgenstein de 1931, tomada de los *Aforismos*: «Yo debo ser sólo el espejo en el que mi lector vea su propio pensamiento con todas sus deformaciones y con esta ayuda pueda corregirlas» [*Af*(§ 93)].

cederíamos a ver una metafísica y unas teorías lógico-semánticas... Digamos, entonces, que el *Tractatus* no se pronuncia, no concluye en un veredicto filosófico “cerrado” respecto a ninguna tesis filosófica de cuantas están retratadas en el texto. Pues en el texto parece estar *todo* retratado —ciertamente, se trata de un *sistema*²⁴⁴—, pero todo está afirmado y negado por igual... Nuestra única opción es la paradoja, en defensa de lo cual, como se ve, solo podemos insistir en ello una y otra vez, solo podemos caer una y otra vez en la paradoja: pues, ¿no ha de ser esto lo que *veamos* al poner nuestra “lectura paradójica” ante el espejo del *Tractatus*?, ¿no habrá de devolvernos el espejo una *visión paradójica*? —también nuestra lectura ha de ser posible sostenerla, pues, cuando menos, ha de ser una lectura más—.

Así, en nuestra lectura, la cuestión del método queda centrada en la configuración paradójica del texto, que dejará en estado de “abierto” cada asunto que en él se trate. Esto es: si podemos hablar de un “método”, este consistiría en seguir el discurso hasta esos puntos en los que algo ya no se puede *decir*, sino que *se muestra* —o sea, esos puntos en los que *Wittgenstein dice* que algo *se muestra*—, y estos son los mismos puntos en los que el discurso asume su propio “absurdo” y, por ello mismo, su ser paradójico; sea, por ejemplo:

«[5.62] [...] En rigor, lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, solo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra».

¿No asumimos aquí el hallarnos en el puro *límite*? A estos puntos los llamaremos “puntos de fuga” del sistema tractariano, que conducen *todo* hacia esa “apertura” que el joven Wittgenstein se veía inclinado a llamar lo “místico”.

Los lectores “inefabilistas” se centran en el “mostrarse” como medio de expresión de tesis filosóficas “positivas” mediante sinsentidos, mientras que los “terapéuticos” se centran en la declaración del “absurdo” como medio para llegar a una conclusión filosóficamente “negativa”; ambos se piensan, así, posicionados contrariamente. Para nosotros, en cambio, una y otra cosa —el “mostrarse” y el “absurdo”— tienden a confluír en la noción de lo “místico”, siendo esas mismas nociones las que configuran textualmente la paradoja, el *punto de fuga* del sistema. Por ejemplo, Wittgenstein desarrolla su teoría de la figuración hasta ese punto en que nuestra comprensión depende de la “forma lógica”, la cual no puede *decirse*, sino que *se muestra* —al igual que ocurre con otras cosas que *se muestran* a lo largo del texto—. Cuando sigamos en busca de aquello en que consista el “mostrarse” (hacia el final del libro), entonces se hará patente que ello mismo es “absurdo” (razón por la cual no es posible *decirlo* y debe ello mismo *mostrarse*). Pero, claro está, la determinación del *Tractatus* como “absurdo” acontece bajo la misma luz del *Tractatus*, bajo las mismas tesis que en último término se condenan: p.e., la teoría de la figuración pende de la “forma lógica” como algo inexpresable y, por ello, ha de

244 Escribe Wittgenstein a Ficker en 1919: «Se trata, con toda propiedad, de la exposición de un sistema» [*Brf* (p. 94)]. Dedicaremos a la noción de “sistema” nuestro último apartado de esta Introducción C.

ser absurdo nuestro intento de explicarlo, pero es “inexpresable” y “absurdo” sólo porque la teoría de la figuración así lo expone... La paradoja queda, de nuevo, retratada. Así, en cualquiera de los puntos del *Tractatus* en los que algo *se muestra*, Wittgenstein estaría declarando el *límite paradójico* de su investigación lógico-filosófica, esto es, su apertura final en lo “místico”. El “mostrarse”, el “absurdo” y lo “místico” constituyen justamente la consumación del *límite* por parte de Wittgenstein y de su *Tractatus*, su asunción y asimilación de la paradoja, que no es otra cosa que la asimilación de la naturaleza esencialmente *problemática* de la filosofía.

Esto es, entonces, que si queremos disponer de un método para enfrentarnos al *Tractatus*, deberíamos contentarnos con esta problemática sugerencia: «hay que despertarse a la vida»²⁴⁵; pero, ¿qué significa esto? Quizá, no aferrarse a la dogmática pretensión racionalista de alcanzar la *visión correcta* subiendo una escalera de razones (como quien sigue un manual), ni tampoco cerrarse a la completa irracionalidad y al completo escepticismo, como si la *visión correcta* fuera un puro vacío, nulo y silencioso. Nuestra sugerencia sería la de enfrentarse al *Tractatus* con la mente absolutamente “abierta” al infinito e irresoluble *misterio de la existencia*; existencia —*mi vida*— que no puede sino *mostrarse a sí misma así* —siempre problemática—, que nos hace caer en el absurdo toda vez que queremos expresarla, que nos hace chocar contra el *límite* para, a lo sumo, quedar maravillados y asombrados ante semejante *misterio*: la vida —*mi vida*—, pura y dura, tan clara como inasible, tal como resplandece en el puro y duro presente...

Pero, ciertamente, esta sugerencia no es metodológica, es decir: no es que adoptando esta postura de “abierto” uno pueda leer el *Tractatus* y descifrarlo, y sacar de él alguna otra cosa. La postura que hay que adoptar para leerlo y el resultado que se pretende alcanzar son uno y lo mismo. No se trata de *llegar a nada*, sino de *verse uno mismo reflejado*.

C.2.2. La génesis lógico-filosófica del ‘*Tractatus*’.

«El libro trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje»²⁴⁶.

Sobre los problemas filosóficos, ya hemos dicho arriba que debe tratarse de los típicamente modernos —los temas que sinópticamente hemos señalado en la Introducción B—: el libro *trata* (*behandelt*) sobre esos problemas, para *mostrar* (*zeigt*) que su *planteamiento* (*Fragstellung*) procede de un error, de una incomprensión. Pero no está diciendo aquí Wittgenstein que mediante la comprensión de la lógica del lenguaje podamos “solucionar” dichos problemas; sino que la comprensión de la lógica debería llevarnos a *no plantear* más tales problemas

245 Esto se decía a sí mismo Wittgenstein en sus diarios, mientras gestaba el *Tractatus* en el frente de guerra; véase la entrada del 13 de abril de 1916 de los *DS* (que citamos en nuestra p. 147).

246 *TLP* (Prólogo, pp. 11-13).

—lo cual es algo bien distinto—. Pero, entonces, ¿de qué modo *trata* esos problemas Wittgenstein, cómo *plantea* él los problemas en su texto, cuando, presumiblemente, Wittgenstein ya no es víctima de esa incompreensión? Es decir: si Wittgenstein ya comprende la lógica de nuestro lenguaje, ¿por qué razón plantea y trata en su texto esos problemas filosóficos, cuando él mismo sabe que hacer tal cosa es absurdo? Indudablemente, en el *Tractatus* están planteados y tratados ciertos problemas filosóficos; siendo así, han de estar planteados desoyendo la lógica del lenguaje, pues de atender a la lógica no podrían ser siquiera planteados. Esto es: cuando Wittgenstein trata los problemas filosóficos, o sea, mientras que leemos el *Tractatus*, seguimos un discurso cuyo planteamiento inicial no es verdaderamente correcto desde el punto de vista del propio autor, ya que el autor sí debe comprender la lógica del lenguaje, y debe saber, entonces, que el texto es absurdo *desde el principio*, pues trata sobre unos problemas que es absurdo plantear²⁴⁷.

Aún así, sin embargo, es imprescindible reparar en que los problemas filosóficos planteados en el *Tractatus* no están escogidos por Wittgenstein al azar, como simples ejemplos de tesis filosóficas sin sentido, sino que, precisamente, ellas constituyen la *exposición de la lógica del lenguaje*: los problemas que Wittgenstein trata son aquellos implicados en la explicación de la lógica, explicación que debe llevarnos a comprender que no se pueden plantear tales problemas. Y, entonces, de algún modo, esto significa también que es absurdo pretender explicar la lógica del lenguaje; a fin de cuentas: «La lógica debe cuidarse de sí misma» (5.473), «la lógica de los hechos no puede representarse» (4.0312), «La lógica es trascendental» (6.13); y, por supuesto, recordamos la carta enviada a Engelman:

«Nada se pierde por no esforzarse en expresar lo inexpresable. ¡Lo inexpresable está, más bien, *contenido* —inexpresablemente— en lo expresado»²⁴⁸.

Así, el propio Wittgenstein consideraba que su explicación de la lógica y, en general, de todo aquello inexpresable —lo “místico”— era, en cierto modo, un esfuerzo caído en vano. Aún así, su ánimo de publicar su libro y su claridad a la hora de afirmar que en él están “solucionados” los problemas hacen sin duda pensar que el propio Wittgenstein se mantenía en un punto confuso ante su propio texto y ante la “verdad” que podría contener, confuso ante su posible utilidad como escalera o su fracaso al terminar arrojándola. Lo que nosotros pensamos, entonces, es que el estado ambiguo y paradójico en que se halla el *Tractatus* es, sin más, el claro reflejo del confuso descubrimiento de Wittgenstein: el descubrimiento y la conquista de

247 Esta idea —que el planteamiento inicial del *Tractatus* no puede ser correcto desde el punto de vista *real* de Wittgenstein— es algo que ha apuntado también Michael Morris, cuya noción de “lenguaje poético” también quiere explicarnos que «las secciones iniciales del *Tractatus* pretenden darnos una imagen imperfecta de lo que una correcta comprensión del objetivo de Wittgenstein nos permitirá ver bien, y darnos un sabor del misterio que se arraiga en esa visión» [MORRIS (2008, p. 24)].

248 *Brf* (p. 78).

los confusos y paradójicos *límites* de la filosofía.

«He escrito un libro titulado *Logisch-Philosophische Abhandlung*, que contiene todo mi trabajo de los últimos seis años. Creo que he solucionado definitivamente nuestros problemas. Puede que esto suene arrogante, pero me resulta imposible no creerlo. [...] De hecho, no lo entenderás sin una explicación previa, ya que está escrito en forma de observaciones harto cortas. (Esto significa, por supuesto, que *nadie* lo comprenderá; a pesar de que creo que todo él es claro como el cristal. Echa por tierra, sin embargo, toda nuestra teoría de la verdad, de las clases, de los números y todo el resto.) Lo publicaré tan pronto como regrese a casa»²⁴⁹.

Hay dos ideas que ahora queremos resaltar de este pasaje. La primera, el hecho de que el *Tractatus* sea el resultado de los trabajos de Wittgenstein desde 1913 hasta 1919: queda claro, entonces, que buena parte de este trabajo está dedicado a la lógica-matemática, tratando —y, presumiblemente, “solucionando”— los problemas lógico-matemáticos que le vinculaban con Russell y con Frege, tirando por tierra *nuestra* teoría de la verdad, las clases..., y *todo el resto*. La segunda idea, sin embargo, aporta un matiz tremendamente importante, a saber: que Wittgenstein asume que su obra es de naturaleza *lógico-filosófica*, esto es, ni estrictamente lógica, ni estrictamente filosófica. Será esta estrecha vinculación entre lógica y filosofía la que capte ahora nuestro interés.

Hasta ahora, cuando hemos hablado del método, hemos hablado más bien del modo y manera en que nosotros podríamos leer y entender el *Tractatus*, o el modo y manera en que el propio *Tractatus* se expresa o trasmite sus contenidos y conclusiones... Esto es, más bien, entonces, que hemos hablado de un posible método de lectura e interpretación, un método de comprensión, más que del método filosófico —o lógico-filosófico— que ha seguido Wittgenstein para la “creación” de su sistema. Antes, ciertamente, decíamos que no había método posible para nosotros entenderlo —lo cual es corroborado por Wittgenstein, ya que él mismo piensa que *nadie* lo entenderá, a menos que uno lo haya pensado antes por sí mismo...—. Esto, como se indicó, se debe más que nada a la configuración paradójica que adquiere el texto, lo cual hace inviable nuestra pretensión de querer entenderlo —es una paradoja real—. No obstante, esto no significa que Wittgenstein no siguiera algún método durante el desarrollo de su trabajo, por más que este método sólo pudiera conducirle hasta una paradoja, en la cual Wittgenstein viera el *límite* de los problemas tratados.

Que Wittgenstein debía seguir algún método, es cosa que podemos pensar cuando revisamos los cuadernos y cartas que Wittgenstein escribió durante la Primera Guerra Mundial, entre 1914 y 1916, cuando realmente se estaba gestando el *Tractatus*²⁵⁰. Existe una alusión

249 Carta de Wittgenstein a Russell, del 13 de marzo de 1919 [L-R (35, p. 362)]; la última frase del paréntesis no ha sido transcrita en la edición castellana que manejamos; véase el original en *Brf* (p. 85).

250 Aparte de sus cuadernos y cartas, son también reveladores ciertos detalles de su biografía (ciertas conversaciones, testimonios de otros personajes, etc.); a este respecto, hemos seguido la reconstrucción de MONK (1990). También es muy útil en este punto el texto de G. H. von Wright, titulado “La génesis del *Tractatus*”

explícita a la existencia de un posible método en una carta fechada el 22 de mayo de 1915, en la que Wittgenstein se dirige a Russell, lamentándose de que este no hubiera comprendido sus *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega (NM)*; la carta termina del siguiente modo:

«Los problemas se van haciendo cada vez más lapidarios y generales. El método ha cambiado radicalmente»²⁵¹.

Si en algún momento Wittgenstein había seguido los pasos y el método de su querido maestro Russell, llegado a cierto punto de su indagación, la magnitud de los problemas haría que Wittgenstein cambiara su modo de proceder. Hacia finales de 1912, Wittgenstein ya había puesto el acento en uno de los asuntos que terminaría por ser central en el *Tractatus*, y que ni Frege ni Russell habían destacado: el no-significado de las constantes lógicas²⁵². A comienzos de 1913, Wittgenstein empieza a intuir que se podría prescindir de la problemática “teoría de los tipos” de Russell, recurriendo a una teoría del simbolismo más apropiada²⁵³; algunos meses más tarde, en las *Notas sobre lógica*, Wittgenstein expresa su inconformidad con diversos puntos de los sistemas de Russell y de Frege, exponiendo un primer boceto de lo que él mismo Wittgenstein llama «mi teoría»²⁵⁴. Hasta aquí, es posible que Wittgenstein siguiera los pasos de sus maestros, en tanto que la intención de Wittgenstein es “construir” una teoría sobre la lógica. El verdadero cambio en su concepción de la lógica, que implicará necesariamente el cambio metodológico del que hemos hablado, viene sugerido ya en las mencionadas *NM*, de 1914, en las que Wittgenstein expresa como fundamental la distinción entre lo que puede ser *dicho* y lo que solo puede *mostrarse* (idea concebida ya como alternativa a la “teoría de los tipos”): Wittgenstein ya empieza a chocar contra la idea de que hay algo esencialmente problemático en el intento de explicar la lógica, pues tratamos en vano de *decir* aquello que por sí mismo *se muestra*. Así, en la primera entrada del *Diario filosófico (DF)*, el 22 de agosto de 1914, Wittgenstein tiene ante sí la clave central del asunto: «La lógica debe hacerse cargo de sí misma»²⁵⁵, que corresponde con la sentencia 5.473 del *Tractatus*, antes citada. A partir de este momento —que coincide con la irrupción de la Primera Guerra Mundial—, la tarea del Wittgenstein lógico irá a trabarse cada vez más con la tarea de un Wittgenstein más filósofo y más “místico”.

No es en ningún caso sencillo plantearse qué empujó a Wittgenstein a alistarse al ejército, ni qué le incitó a asumir voluntariamente los puestos más peligrosos del frente de guerra.

(1969), que podemos encontrar en WRIGHT (1982).

251 *L-R* (31, p. 60).

252 Cf. *L-R* (2 y 4, pp. 16 y 19).

253 Cf. *L-R* (9, pp. 25-26).

254 *NL* (p. 116).

255 *DF* (22/8/1914, p. 21).

Las expresiones más célebres de Wittgenstein al respecto, quizá sean éstas en las que sugiere que la guerra —la cercanía a la muerte— le permitirá ser «una persona distinta» o «un hombre decente»...²⁵⁶ Sin duda, esta tarea es de índole moral, existencial, personal; podría parecer, así, que nada tiene que ver con la tarea del Wittgenstein lógico. Ahora bien, solo hay que echar una ojeada a los *Diarios*, para ver que Wittgenstein también fue a la guerra a “trabajar” en lógica-matemática²⁵⁷, aunque vemos que sus reflexiones se hallan constantemente ligadas a lo filosófico. Sin duda, va a la guerra para continuar trabajando en lo que comenzara con sus *Notas* de 1913 y de 1914. Es muy posible que, en un principio, y aún a lo largo de sus investigaciones lógico-filosóficas, el propio Wittgenstein no viera clara la unión de una cosa y la otra, la unión de la lógica-matemática y —por decir así— la filosofía existencial, sus reflexiones personales sobre el sentido de la vida, sobre lo bueno y lo bello, sobre Dios, etc. (donde, por otro lado, encajarían sus intereses por Kierkegaard, Tolstoi, Dostoievski, William James y, por supuesto, Schopenhauer, Nietzsche...). Trascibimos a continuación una serie de pasajes extraídos de sus diarios (en particular, nos referimos ahora solo a aquellos editados como *Diarios secretos (DS)*²⁵⁸, que son de índole más personal):

«[21/8/1914] [...] Trabajado un poco, pero sin resultados.

$\varphi(x) (x) \varphi x (Ix) \varphi x$

$\varphi(p) \varphi([\xi] \varphi \xi)$.

¡¡¿Se habrá acabado ahora para siempre mi trabajo?! ¡El diablo lo sabrá! ¿Nunca más volverá a ocurrírseme nada? No tengo la más mínima “familiaridad” con ninguno de los conceptos de mi trabajo. ¡No VEO absolutamente nada!!!».

«[29/9/1914] [...] Trabajo, pero sin resultados. Sigo sin ver claro y carezco de una visión de conjunto. Veo detalles, pero sin saber cómo se estructurarán en [—] todo. [—] también siento cada nuevo problema como una carga. Tendría que mostrar [—] clara visión de conjunto, que cada uno de los problemas es el *problema principal*, y la visión de la cuestión principal [¿] [...]. Trabajo hasta última hora de la tarde no sin resultados. ¡Ánimo!».

«[4/10/1914] [...] Mi trabajo, tras un breve impulso, ha vuelto a quedar atascado. Trabajo bastante, pero sin resultados».

«[9/10/1914] [...] Trabajo mucho. Pero me falta todavía *un* pensamiento fundamental al menos».

«[17/10/1914] Trabajado muchísimo ayer. El nudo fue estrechándose cada vez más, pero no encontré una solución. [...] ¡¡¿Me llegará el pensamiento redentor, me llegará?! [...] Acumulado MUCHÍSIMO material. Sin poder ordenarlo. Pero tengo por buena señal esta afluencia de material. ¡Recuerda cuán grande es la gracia

256 Véanse los comentarios al respecto de MONK (1990, pp. 117 y ss.).

257 En octubre de 1914, Frege escribe a Wittgenstein: «He oído con particular satisfacción que te has alistado como voluntario, y me asombra que aún así todavía puedas dedicarte a tu trabajo científico...» [cf. MONK (1990, p. 121)].

258 Todas las citas que siguen pertenecen a los *DS*, de modo que bastará con indicar en cada fragmento el día en que fue escrito (sin hacer referencia al número de la página de la edición que manejamos).

del trabajo!».

«[12/11/1914] [...] Trabajo bastante, *¡pero sin ninguna verdadera claridad de visión!* ¿Podré seguir trabajando? (!) ¿Estará bajado el telón? Sería extraño, pues me encuentro metido de lleno en un problema, en un asedio [...]».

«[16/11/1914] [...] No trabajo mucho. [...] Otra vez, ninguna claridad de visión. ¡¡¡Aunque es del todo evidente que me hallo tan cerca de la solución de las más hondas cuestiones que casi me doy de narices con ella!!! ¡Pero justo ahora mi espíritu está sencillamente ciego para verlas! Tengo la sensación de hallarme *justo a la puerta de la SOLUCIÓN*, pero no consigo verla lo suficientemente claro como para poder abrirla. Esta es una sensación enormemente curiosa, que nunca había sentido con tanta claridad antes como ahora [...]».

«[26/11/1914] Cuando uno tiene la sensación de estar atascado en un problema no debe seguir meditando sobre él, de lo contrario se queda pegado a él. Sino que es preciso empezar a pensar en un punto cualquiera. En un punto en el que uno pueda asentarse [?] con toda comodidad. ¡Lo único no forzar las cosas! Todos los problemas duros deben resolverse por sí solos ante nosotros [...] Haga lo que haga, los problemas se acumulan como nubarrones de tormenta. Y no consigo adoptar frente a ellos una posición que me satisfaga de modo duradero. Trabajado muchísimo, pero sin poder clarificar de algún modo la situación. Antes bien, sea cual sea el punto en que me ponga a pensar, por todas partes tropiezo con cuestiones a las que soy incapaz de dar respuesta. Hoy tuve la sensación de que mi fecundidad se había acabado. El objeto entero de mis pensamientos parecía volver a perderse en la lejanía. [...] Y, por desgracia, ¡sin un resultado verdaderamente grande! ¡Pero ya veremos! [...]».

«[13/1/1915] Trabajo algo. Aún no trabajo con mucho *animo*. Mis pensamientos están cansados. No veo las cosas con frescor, sino de manera rutinaria, sin vida. Es como si se hubiera apagado una llama y yo tuviera que estar aguardando a que por sí sola comenzase otra vez a arder. Pero mi espíritu esta vivo. Pienso...».

«[19/1/1915] Trabajado muy poco. En este aspecto, completamente muerto. ¡¡¡Lo único, no forzarse a sí mismo a nada!!! [...]».

«[25/1/1915] [...] Trabajado sin resultados. Me encuentro completamente a oscuras sobre cómo proseguiré mi trabajo. *Solo* por un milagro puede tener éxito. Solo si DESDE FUERA DE MÍ me es quitado de delante de los ojos el velo. Tengo que entregarme completamente a mi destino. Lo que esté dispuesto acerca de mí, eso ocurrirá [...]».

«[15/2/1915] Trabajado algo ayer. Ahora pasa un solo día en que no piense al menos una vez en lógica, aunque solo sea de forma fugaz, y esto es una buena señal. ¡Tengo atisbos de un sinfin de cosas posibles! [...]».

«[27/2/1915] No trabajado. Ánimo sombrío. [...] La meta de mi trabajo me parece haberse alejado más que nunca, ¡a una distancia imposible de divisar! Me falta el coraje que abriga esperanzas y está seguro de la victoria. Siento como si ya nunca más hubiera de hacer un gran descubrimiento. Hacía ya tiempo que no estaba, como ahora, abandonado a todos los buenos espíritus. ¡¡Lo único, no te pierdas a ti mismo!! [...]».

«[15/4/1915] ¡Ya no me viene a la cabeza nada nuevo! [...] Soy incapaz de pensar en nada nuevo. Y seguramente tampoco es eso lo que importa en absoluto».

«[7/4/1916] A duras penas consigo vivir. Aún no me ha llegado la iluminación [...]».

«[13/4/1916] Sigo dando tumbos y cayendo en las tinieblas. Aún no me he despertado a la vida [...]».

«[9/5/1916] Ahora tendría tiempo y calma de sobra para trabajar. Pero nada se mueve. Mi tema se ha alejado mucho de mí. Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida».

«[6/7/1916] Fatigas colosales durante el último mes. He meditado mucho sobre lo divino y lo humano, pero curiosamente, no puedo establecer la conexión con mis razonamientos matemáticos».

«[7/7/1916] ¡Pero esa conexión llegará a establecerse! ¡Lo que no se deja decir, no se *deja* decir!».

Por un lado, tras leer esto uno tiene la sensación de que Wittgenstein trabaja en el *Tractatus* sin cesar durante sus años en la guerra, y todos los días que no trabaja está pensando en trabajar y preocupado por no trabajar, y trabaja todo lo que puede... Y, sin embargo, al mismo tiempo, desde el principio carece de un objetivo claro, o simplemente ignora a dónde ha de conducirlo su investigación. Acumula material, producto de su incesante trabajo, y sin embargo le faltan las claves para enfocar e interpretar eso que va encontrado. Todo el tiempo le falta la SOLUCIÓN, la *visión de conjunto* que unificará todos los problemas en el *problema principal*. A este respecto, Wittgenstein parece asumir que la solución ha de presentarse *por sí sola*, que ha de ser *DESDE FUERA*, desde donde algo le quite el velo, a la espera de una *iluminación*... «¡Lo único no forzar las cosas!»... Esto, a nuestro entender, es sin duda testimonio de que Wittgenstein desarrolla una investigación honesta, ya que no pretende conducirla hacia ningún resultado en particular, sino más bien esperar a que el resultado se presente. Pero no espera sentado, sino que trabaja y trabaja, y esto también sugiere que Wittgenstein debía seguir *ciegamente* un método que le permitía seguir trabajando, acercándose poco a poco, cerrando el nudo, a pesar de no ver nada hasta el final... Lo que nosotros quisiéramos mostrar es que Wittgenstein seguía *ciegamente* las exigencias que le imponía la propia *exposición de la lógica*, enredándose en los problemas filosóficos en los que la misma lógica se ve implicada. Es como si Wittgenstein solamente le diera a la manivela de un formalismo que le fuera dando resultados asimismo formales, y solo formales... y justo fuera esto lo que fallara: hay que interpretar lo que la lógica quiere decir, en algún punto hay que pasar de la lógica-matemática a la filosofía de la lógica, y unificar todos los problemas —«las más hondas cuestiones»— en el gran problema de la filosofía.

Efectivamente, en los pasajes recién citados también se hace claramente visible esta doble raíz de la tarea de Wittgenstein: el desarrollo de la lógica-matemática, y sus reflexiones existenciales sobre el sentido de la vida, etc.; esto es, justamente, la génesis *lógico-filosófica* del *Tractatus*. A lo largo de sus diarios, en su día a día, Wittgenstein se presta a menudo a comprender la relación entre ambas raíces como de “lejanía” o “distancia imposible de divisar”: cuando Wittgenstein se sumerge en las cuestiones acerca del sentido de la vida, parece encontrar más ayuda en la experiencia de la muerte que en la lógica. Sin embargo, entre el 9 de

mayo y el 7 de julio de 1916 —las tres últimas entradas citadas, y poco más de un mes antes de concluir estos *Diarios secretos*—, Wittgenstein experimenta un giro esencial y de gran importancia: de considerar que sus reflexiones sobre lo divino y lo humano le estaban alejando del tema, a considerar con convencimiento la necesaria conexión entre ambos asuntos. Es curioso apreciar que Wittgenstein concluye aquí, el verano de 1916, sus *Diarios secretos*, escritos en lenguaje cifrado (pues se trataba de sus pensamientos más personales); mientras que su *Diario filosófico*, recuperado de las páginas sin cifrar, se prolongaría hasta enero de 1917. Es en los *DS* en donde Wittgenstein muestra más profundamente sus preocupaciones existenciales, su religiosidad, etc.; el *DF* contenía los avances de su “trabajo”. Lo curioso de apreciar es que, hasta el verano de 1916, Wittgenstein mantenía separadas sus dos preocupaciones fundamentales —la lógica y la personal—, pero, a partir de entonces, concluye su diario “personal” y todo pasa a formar parte de su “trabajo” lógico-filosófico, más filosófico que nunca y “abierto” por completo a la “mística”, absorbiendo los problemas éticos y existenciales en torno al sentido de la vida, etc.²⁵⁹ Ese 7 de julio de 1916, sin duda, Wittgenstein ha atrapado en sus mentes la idea esencial del *Tractatus*: la necesaria apertura de la lógica hacia lo inexpresable: «¡Lo que no se deja decir, no se *deja* decir!» Y será la misma lógica la que trace el *límite*, es la lógica la que aprieta el nudo:

«[2/8/1916] Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo»²⁶⁰.

Lo que queremos decir, entonces, es que la lógica-matemática constituye la parte esencial del método seguido por Wittgenstein, que le servirá para ir apretando el nudo a los problemas filosóficos que encuentra. Ciertamente, Wittgenstein sí debe partir de la idea de que todo problema filosófico es de naturaleza lingüística, y les debe tanto a Frege como a Russell la intuición de que los problemas lingüísticos se deben abordar desde la lógica, por medio de su análisis lógico-matemático (y esto es algo que, sin duda, hereda también el Positivismo Lógico posterior). El principal problema aquí es que la propia lógica —la herramienta— no estaba, para Wittgenstein, bien diseñada, no había sido bien concebida ni por Frege ni por Russell, no estaba —por decir así— *completa*: si bien la lógica pretendía ser la herramienta eficaz para fundamentar la matemática y, desde ahí, modelizar todo posible conocimiento, ella misma —la lógica— *seguía sin fundamentarse a sí misma*, sin explicarse a sí misma como la herramien-

259 Esta apreciación es hecha también por MONK (1990, p. 143).

260 *DF* (p. 106). Ray Monk ha señalado que esta idea —la de extender la lógica hacia los problemas filosóficos y éticos—, le pudo venir en parte sugerida, un año antes, por su *queridísimo* amigo David Pinsent —a quien, por cierto, está dedicado el *Tractatus*—, quien en 1915 había escrito un ensayo de “lógica” (orientado al estilo de los empiristas británicos); Pinsent le hablaría a Wittgenstein de ese tratado por medio de una carta, diciéndole exactamente que se había extendido desde la lógica «hasta la ética y la filosofía en general» [cf. MONK (1990, pp. 132-134)]. Ahora bien, el propio Monk señala que el trabajo de Pinsent no tiene, en su contenido filosófico, nada que ver con el *Tractatus*; probablemente, Wittgenstein hubiera llegado al mismo resultado aunque no hubiera sabido nada del trabajo de su amigo.

ta adecuada para los fines propuestos. Por ello, la tarea de Wittgenstein no podía ser solo de carácter lógico-matemático, al estar constantemente empujado a reflexionar sobre la propia naturaleza de la lógica. Y es que no se trata, ciertamente, de *aplicar* la lógica —no es eso lo que hace el *Tractatus*—; se trataría más bien de *exponer* la lógica. Pero, ¿qué método podríamos usar para abordar tal exposición? ¿No partimos de la idea de que cualquier problema debe ser planteado *mediante* la lógica, *aplicando* la lógica? Esto es: ¿puede la lógica explicarse —aplicarse— a sí misma?

Este es, probablemente, el asunto crucial del *Tractatus* entero, y donde Wittgenstein marcará la insalvable distancia con los proyectos de Frege y Russell. Este es el asunto crucial por el que Russell decidiera escribir, junto a Whitehead, sus *Principia Mathematica*, donde se presenta la “Theory of types” como una alternativa al proyecto de fundamentación de Frege. Este último desarrolló su fundamentación de la aritmética construyendo un sistema de símbolos cuyo funcionamiento vendría regulado, al modo aritmético, por una serie de principios y axiomas postulados expresamente para la operatividad de los diferentes formalismos: el trabajo de Frege consistía en derivar la lógica a partir de una serie de *leyes fundamentales*. Naturalmente, el establecimiento de estas *leyes* debería cumplir con las exigencias de cualquier teoría formal: básicamente, no dar pie a contradicciones inherentes al sistema, ni incurrir en paradojas que lo hagan inconsistente. Pero, por suerte o por desgracia, esto fue lo que Russell halló en el sistema de Frege: una inconsistencia inherente a sus principios y axiomas, por culpa de los cuales el sistema es capaz de producir por sí mismo un enunciado paradójico, esto es, una fórmula bien formada —un enunciado— cuyo valor de verdad es *indecidible*. Frege se había propuesto definir los *números* en términos de “conjuntos” o “clases”, pero, siguiendo los principios de Frege, no es posible decidir si *la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas* se contiene o no se contiene a sí misma, pues “se contiene a sí misma si y solo si no se contiene a sí misma”... Como alternativa, en efecto, Russell recurre a la “teoría de los tipos”, tanto para explicar lo que sucede en el sistema de Frege, como para evitarlo. La explicación es que la paradoja de Frege se genera por una *circularidad* entre clases (donde el *todo* de una clase quiere ser, a la vez, *parte*), o lo que también se ha llamado, en la teoría semántica, *auto-referencia* —como ocurre con el cretense que dice “miento al decir que ‘miento’”—. Para Russell, recurriendo a su “teoría de los tipos”, estas expresiones auto-referenciales carecen de sentido porque en ellas se está produciendo una confusión entre elementos de diferentes *types* o *jerarquías lógicas*. Así, por ejemplo, la expresión “El libro está sobre la mesa” tiene perfecto sentido, porque en ella hablamos sobre una “mesa” y sobre un “libro”, mediados por cierta relación, sucediendo todo dentro de la misma jerarquía. Del mismo modo, para Russell, las expresiones “Toda proposición del lenguaje es verdadera o falsa” o “La proposición ‘*p*’ es verdadera” son también proposiciones con sentido, solo que pertenecen a un uso del lenguaje instaurado en una jerarquía lógicamente superior a la de los libros y las mesas: si antes se trataba propiamente

de “lenguaje”, ahora estaríamos en un primer nivel de “meta-lenguaje”. En el meta-lenguaje, podemos hablar sin problemas de “proposiciones” y de “valores de verdad”, podemos hablar del significado de las palabras del lenguaje, de su gramática y de su lógica... , pues nos movemos entre elementos del mismo *tipo lógico*²⁶¹. Por el contrario, en la expresión “miento al decir que ‘miento’” —así como en la paradoja de los conjuntos de Frege— lo que está sucediendo es una confusión entre elementos de diferentes jerarquías: se mezclan en el mismo enunciado un elemento propio del lenguaje con otro propio del meta-lenguaje: uno puede decir con sentido “miento al decir que llueve”, pero otra cosa es decir “miento al decir ‘miento’”, cuando este segundo “miento” se refiere al primero: la sentencia pasa del meta-lenguaje al lenguaje y eso genera la confusión y el absurdo. La auto-referencia y la paradoja se producen porque se emplea un sistema inadecuado, un lenguaje ambiguo que da pie a camuflar expresiones sin sentido —por motivos puramente lógicos— en expresiones aparentemente correctas —desde el punto de vista gramatical—. Y esto es lo que le ocurre al sistema de Frege: se esconde un absurdo bajo la apariencia de una fórmula bien formada, por culpa de una inconsistencia en el sistema que se emplea. Como es sabido, el proyecto logicista de Russell tenía como objetivo principal el acuñar un lenguaje simbólico *perfecto*, construido a nivel de meta-lenguaje, que permitiera modelizar sin titubeos nuestro conocimiento, sin posibilidad de incurrir en paradojas. La “teoría de los tipos” se ocuparía, justamente, de esta última cuestión: la teoría consiste en una serie de reglas mediante las cuales se definen los diferentes “signos primitivos” del sistema, estableciendo a qué *tipo* de entidad se refiere cada signo. Aplicando esas reglas, podremos evitar la auto-referencia de nuestras expresiones, aunque —y esto será lo esencial para Wittgenstein— a costa de admitir las mencionadas *jerarquías lógicas*, que independizan el lenguaje de nuestra investigación sobre el lenguaje: Russell quiere explicar el lenguaje desde el meta-lenguaje; y si tenemos que explicar éste, simplemente recurriremos a un meta-meta-lenguaje, y así sucesivamente... Esto es lo que Wittgenstein no está dispuesto a admitir, lo que le lleva a querer negar a toda costa la “teoría de los tipos” y la división jerárquica que implica.

Es algo impresionante —incluso podría decirse que es “cruel”—, que eso a lo que Russell y Whitehead dedicaron gran parte de su monumental *Principia Mathematica* sea despachado por Wittgenstein tan solo en unas pocas sentencias (Wittgenstein no le dedica a ello todo el *Tractatus*, o quizá sí, pero en cualquier caso da por resuelto el asunto con un mínimo de explicaciones):

«[3.33] La sintaxis lógica no permite que el significado de un signo juegue en ella papel alguno; tiene que poder ser establecida sin mentar el *significado* de un signo; ha de presuponer *sólo* la descripción de las expresiones.

261 Esto, tal como explican formidablemente PRADES y SANFELIX (2002, p 48), también compromete a Russell con un cierto “platonismo lógico”, por cuanto el inglés está dispuesto a admitir que los términos “propiedad”, “objeto”, “relación”, “proposición”, etc., poseen un significado, o sea, remiten hacia cierto *tipo* de entidades inmateriales, o lo que se ha llamado también “objetos lógicos”.

[3.331] A partir de esta observación lancemos una mirada a la “Theory of types” de Russell: El error de Russell se muestra en que tuvo que hablar del significado de los signos al establecer las reglas signícas.

[3.332] Ninguna proposición puede enunciar algo sobre sí misma, dado que el signo proposicional no puede estar contenido en él mismo (en esto consiste toda la “Theory of types”).

[3.333] Una función no puede ser su propio argumento, debido a que el signo funcional contiene ya la figura primitiva de su argumento y no puede contenerse a sí mismo».

Wittgenstein continúa esta sentencia 3.333 dando un ejemplo de cómo, siguiendo una correcta notación, una función $F(fx)$ no puede tenerse a sí misma como argumento, pues sería de la forma $F(F(fx))$, y “ $F(fx)$ ” y “ $F(F(fx))$ ” solo se diferencian en el uso de la “ F ”, pues, en verdad, cuando F tiene como argumento (fx) , *no puede* significar lo mismo que cuando F tiene por argumento $(F(fx))$; la “ F ” interior y la “ F ” exterior en “ $F(F(fx))$ ” no pueden ser el mismo símbolo. Esto, ciertamente, puede resultar confuso cuando recurrimos a esta notación, en la que damos el mismo signo a símbolos distintos. Para evitar la confusión, solo es necesario recurrir a la notación adecuada; y así concluye esta sentencia 3.333:

«[...] si en lugar de escribir “ $F(F(u))$ ”, escribimos “ $(\exists\phi): F(\phi u) \cdot \psi u = Fu$ ”. Desaparece así la paradoja de Russell».

La cuestión es clara para Wittgenstein: si empleamos *ya* la notación adecuada, no es necesario acudir a una “teoría de los tipos” para explicar nada, pues en la notación correcta serán los propios signos los que *muestran* el papel que cumplen dentro del sistema (en la notación correcta, por ejemplo, se *mostrará* que una función posee un argumento, siendo ambos, argumento y función, *necesariamente* distintos, simplemente porque *se usarán* signos distintos para cada uno; de lo contrario, no estaremos empleando la notación correcta, y ella misma *mostrará* su incorrección, cuando permita poner a dos cosas distintas el mismo signo, etc.). Esto quiere decir, primeramente, que la “teoría de los tipos” de Russell, no es que sea “incorrecta”, sino que es, más bien, “superflua”: no necesitamos una “teoría” que nos explique de qué *tipo* es cada elemento de un sistema de signos: no es necesario acudir a ciertas reglas que definan los diferentes *tipos* de signos (pues tales reglas y definiciones tendrían que realizarse también mediante ciertos signos, para cuya definición tendríamos que recurrir a otro nivel de meta-reglas); antes bien, lo que hay que hacer es emplear una notación adecuada, donde cada *tipo* de expresión se vea reflejado por un *tipo* de signo, siendo las propias expresiones las que *muestren* de qué *tipo* son, y sin necesitar una “teoría” que lo haga.

Lo importante es, por ahora, destacar que mediante el empleo de una correcta notación, Wittgenstein sí puede hacer que desaparezca la paradoja de Russell (que es, en verdad, la de Frege), pero lo hace a costa de emplear una notación *que nosotros no podemos explicar*, sino que *ha de ser ella misma la que se explique*; y esto mismo —como venimos y seguiremos viendo— es lo que nos sumerge en la profundidad de la paradoja.

El problema común de las teorías de Frege y de Russell, es el hecho mismo de estar,

precisamente, concebidas como “teorías”. En ambos casos, el sistema se levanta según el modelo geométrico de axiomatización, habiendo elegido unos signos primitivos, habiendo establecido unos axiomas, y unas reglas generales de inferencia. Pero, se preguntará Wittgenstein: ¿cómo se justifican estas reglas? ¿Por qué *estas* reglas? ¿Por qué *estos* axiomas y no otros? ¿Por qué *estas* constantes y no otras? ¿No sería necesario añadir indefinidamente nuevas reglas que explicasen el funcionamiento de los signos usados en las propias definiciones? En este punto, Russell y Frege solo pueden acudir a la noción de “evidencia”, pero ésta —como explican bien Prades y Sanfélix— hunde su raíz en el mismo psicologismo que tanto Frege como Russell intentan evitar, sin conseguirlo²⁶².

Para Wittgenstein, solo se resuelve el problema cuando empleamos una notación verdaderamente adecuada a la lógica, pero entonces asumimos la *falta de explicación*: en último término, que una notación sea adecuada depende únicamente de su sintaxis, y ésta solo depende de cómo de hecho *se usan* los signos²⁶³. P.e., al escribir “Fa”, interpretamos “F” como el signo de una función, y “a” como un signo de argumento; ¿y por qué interpretamos así?, simplemente por que es así como *se usan* esos signos (por convención): el propio uso de los signos *muestra* por sí mismo, p.e., la diferencia entre las funciones y sus argumentos; sin necesitar y sin poder recurrir a ninguna teoría que lo explique. Y es entonces nuestro intento de explicarla el que nos lleva hasta una paradoja. La lógica formal nos puede ayudar a no incurrir en paradojas cuando usamos el lenguaje: siguiendo adecuadamente sus reglas, podemos comprobar la estructura lógica de las proposiciones, esto es, la estructura lógica de toda posible descripción del mundo, y comprobaremos así que el mundo —en el *Tractatus*— es *enteramente lógico*, pues la lógica solo puede *manar* del propio mundo. Pero hay un *límite*:

«[6.123] Está claro: las leyes lógicas no pueden estar sometidas a su vez a leyes lógicas.

(No hay, como creyó Russell, un principio de contradicción propio para cada “type”, sino que basta con uno, ya que no se aplica a sí mismo)».

Y, en respuesta también a Frege:

«[6.13] La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo.

La lógica es trascendental».

Con esto, Wittgenstein se posiciona en contra de considerar la lógica simplemente como una ciencia, ya que se opone a “construirla” a partir de *ciertas* leyes fundamentales, y, por supuesto, no llegamos a ella por medio de ninguna experiencia. Ya en 1912, escribía Wittgenstein a Russell: «La lógica debe resultar ser una ciencia de una especie *totalmente* diferente

262 Cf. PRADES y SANFELIX (2002, p. 37).

263 Cf. *TLP* (3.26-3.262 y 3.325-3.33). Esta cuestión del “uso” será crucial en nuestra lectura del *Tractatus*, y será abordada en nuestra Parte II (Cap. 2, § 2.3).

de cualquier otra»²⁶⁴. De hecho, otro de los grandes problemas que Wittgenstein encuentra en el sistema de Russell recae sobre el conocido “axioma de infinitud” (que postula que el número de objetos en el universo es infinito), imprescindible para la definición russelliana de los *números*. En efecto, para Wittgenstein el problema está en hacer depender la fundamentación lógica de un “axioma” cuya verdad o falsedad depende de *cómo sea concretamente el mundo*²⁶⁵; esto significaría, en efecto, que la propia lógica requiere de una fundamentación empírica, cuando habría de ser la lógica la que establezca la base formal de toda posible fundamentación. Lee-mos el *Tractatus*:

«[5.551] Nuestro principio fundamental es que cualquier interrogante que pueda resolverse en general mediante la lógica ha de poder resolverse sin más. (Y si llegamos a la situación de tener que solucionar un problema de este tipo contemplando el mundo, ello mostraría que vamos por caminos radicalmente equivocados.)

[5.552] La experiencia que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero eso, justamente, no es ninguna experiencia.

La lógica está antes de toda experiencia —de que algo sea así. Está antes del cómo, no antes del qué».

Sin lugar a dudas, este es un punto en que el proyecto de Wittgenstein se asemeja mucho a la *Crítica* kantiana, ya que cabe interpretar la noción wittgensteiniana de “lógica trascendental” como siendo ella, cabalmente, la *condición a priori de la experiencia*, lo cual la convertiría en una noción eminentemente epistemológica: la lógica establecería el *límite* de nuestro conocimiento —al igual que la *Crítica de la razón pura* lo hacía en el sistema de Kant—. Sin embargo, tal como venimos defendiendo, Wittgenstein quiere ir un poco más lejos: si bien la lógica *determina* aquello que puede ser pensado, no puede ser ella misma pensada ni, por tanto, *determinada* —ya que no hay otra lógica a la que recurrir para hacer esta determinación, y la lógica no se aplica a sí misma—. Siendo así, Wittgenstein advierte que el *límite* kantiano *es en sí mismo paradójico*; y es eso justo lo que *no* parece asumir Kant (ni tampoco Frege, ni Russell, ni el posterior Positivismo Lógico). Lo que a nosotros nos interesa destacar del carácter “trascendental” de la lógica en el *Tractatus* es que no concluye en su implicación epistemológica, sino que, desde ahí, se extiende *sobre sí misma*, hasta ese *límite* en el que la propia lógica resulta imposible de explicar, imposible de fundamentar, y entonces quedamos *indecisos* ante la paradoja. Si Kant asumía que los límites de la razón podían ser bien trazados por la propia razón, mediante la *Crítica*, Wittgenstein comprenderá ese *límite* como algo absolutamente problemático: no son un puñado de razones las que nos llevan a *ver correctamente* el mundo.

264 *L-R* (2, p. 16), la cursiva es de Wittgenstein.

265 Puede verse la sencilla explicación de MOUNCE (1983, pp. 21-22).

C.2.3. De la lógica formal a la Lógica (filosófica, mística).

El principal problema a que nos enfrentamos al hablar de la lógica en el *Tractatus* es que hay —según pensamos— cierta ambigüedad en el uso que Wittgenstein hace de la palabra “lógica”. En estas mismas sentencias recién citadas, así como en muchas otras, uno se puede preguntar a qué se refiere ahí Wittgenstein con “lógica”: ¿siempre a la ciencia formal pura y dura, o también a cierta —por decir así— entelequia filosófica, que llena el mundo, que es el límite del mundo, y que da forma a todo cuanto puede ser pensado...? A la primera, a la lógica formal en cualquiera de sus notaciones especiales (digamos: en su *materialidad* como *lenguaje simbólico*), la denominamos, simplemente, “lógica” (o “lógica formal” o “lógica-matemática” o “ciencia lógica”); a esa otra noción más filosófica podríamos nombrarla como “la Lógica” (con mayúsculas). Hay, sin duda, para Wittgenstein, muchas —o infinitas— notaciones lógicas posibles, pero Lógica no hay más que una.

Si tuviéramos que reservar un capítulo propio para la lógica del *Tractatus*, nos veríamos en la disyuntiva de tener que elegir entre la explicación de la lógica-matemática desarrollada por Wittgenstein, la explicación de sus simbolismos —algo que ya hicieran todos los primeros intérpretes del *Tractatus*—, o el comentario de esta otra Lógica —con mayúsculas—, que nos conduce directamente hacia lo inexpresable, hacia la noción de lo “místico” y el paradójico desenlace del sistema. Sin embargo, en nuestra opinión, lo más acertado es comprender que el desarrollo de la lógica-matemática de Wittgenstein persigue poner de manifiesto la Lógica, que se pondrá de manifiesto —*se muestra a sí misma*— como inexpresable y misteriosa, desatando así todo cuanto pudiera haber sido anudado con ella, y dejando caer la escalera.

En el caso del *Tractatus*, es evidente que existe un desarrollo de la lógica-matemática de Frege y de Russell, en tanto que ciencia formal pura y dura —valga la expresión—; pero también hay una reflexión filosófica sobre ella, y que nos lleva a apuntar hacia esa Lógica (que, quizá, podría llegar a entenderse en un sentido parecido al hegeliano²⁶⁶). Cuando Wittgenstein ofrece las funciones veritativas correspondientes a cierto número de proposiciones (p.e. 5.101), o cuando explica la operación $N(\xi)$ (p.e. 5.502-5.51), o cuando da la forma general del número entero (6.03), Wittgenstein hace de lógico formal, dando desarrollo a esa ciencia; y cuando escribe, por ejemplo: «las proposiciones de la lógica son tautologías» (6.1), Wittgenstein se refiere con “lógica” a esa ciencia formal que viene desarrollando, siguiendo los proyectos de Frege y Russell. Sin embargo, cuando Wittgenstein escribe que «la lógica llena el mundo...» (5.61) o que «la lógica es trascendental» (6.13), etc., parece evidente que no mienta con “lógica” exactamente la disciplina científico-matemática y su desarrollo simbólico especial (sea el de Frege, el de Russell o el del propio Wittgenstein), sino que ahí mienta, en todo caso, y por así decir, *aquello que hace posible* la misma ciencia formal en cualquiera de sus desarrollos especiales; ahí mienta la Lógica, entendida como el *límite* mismo del mundo y del pensamiento (*límite* de

266 Véase nuestra nota 231.

todo posible lenguaje): Lógica que será por ello mismo inexpresable en sí misma, pero manifiesta en todo hecho, en todo pensamiento y en toda proposición del lenguaje, sin importar qué lenguaje usemos ni qué lógica especial “inventemos” para formalizar el lenguaje. Hay varias sentencias del *Tractatus* en las que Wittgenstein parece querer expresar esa distinción entre una lógica formal y *la* Lógica; por ejemplo:

«[5.511] ¿Cómo puede la lógica que todo lo abarca y que refleja el mundo, utilizar garabatos y manipulaciones tan especiales? Solo en la medida en que todos ellos se anudan formando una red infinitamente fina, el gran espejo».

«[5.554] La determinación de cualquier forma especial sería enteramente arbitraria».

«[5.555] [...] Cómo iba a ser posible que en lógica tuviera que vérmelas con fórmulas que puedo inventar; más bien tengo que habérmelas con aquello que me posibilita inventarlas».

«[6.22] La matemática muestra en sus ecuaciones la lógica del mundo que las proposiciones de la lógica muestran en las tautologías».

Esto es: la lógica *muestra* la Lógica... En estas sentencias se pone de manifiesto un *más allá* del puro formalismo o simbolismo de la ciencia lógica, que apunta hacia la Lógica *en sí misma*, que posibilita la ciencia formal en cualquiera de sus versiones. Lo que a nosotros nos interesa destacar es que el desarrollo wittgensteiniano de la lógica formal está dirigido a poner de manifiesto esa Lógica con mayúsculas (hasta el punto de decir que *eso* es todo cuanto puede enseñarnos la lógica formal)²⁶⁷.

Atendiendo solo al *Tractatus*, las aportaciones fundamentales de Wittgenstein a la lógica como ciencia formal son, por un lado, el método de las “tablas de verdad” como sustituto de las conectivas tradicionales²⁶⁸, y, por otro lado, sobre todo, la formulación de la «forma general de la proposición». Se puede decir que toda la lógica tractaniana, incluso el método de las tablas de verdad, persigue la exposición de esta fórmula: $[p, \xi, N(\xi)]$.

La idea primordial de Wittgenstein, mentada ya en 1912, y expresada claramente en el *Tractatus*, es que «las constantes lógicas no significan nada»²⁶⁹, esto es, que el uso de un sistema especial de símbolos u otro es arbitrario (en contra de lo que pudieran pensar Frege o Russell). Por ejemplo, en 5.44 Wittgenstein plantea la insignificancia del negador “¬”, ya que, de significar algo, los signos “*p*” y “¬*p*” significarían cosas diferentes. Asimismo, en 4.442, Wittgenstein muestra la insignificancia del signo “→” en la proposición “*p*→*q*”, ya que ca-

267 Hay que tener presente, en cualquier caso, que en el texto del *Tractatus* no existe esta distinción nuestra entre “lógica formal” y “*la* Lógica”, razón por la cual hablamos de “ambigüedad” en el uso de la palabra “lógica” por parte de Wittgenstein. Retomaremos esta problemática más adelante (§ C.3.4).

268 También Emile L. Post desarrolló por su cuenta el mismo método de las “tablas de verdad” [Cf. POST (1921)].

269 Cf. *L-R* (2, p. 16); y *TLP* (4.0312).

bría expresar lo mismo escribiendo “ $\neg(p \& \neg q)$ ”, o recurriendo a su tabla de verdad, y escribir: “ $(VVFV)(p, q)$ ”. De forma similar, Wittgenstein se apoya en los trabajos de Sheffer, quien en 1913 había demostrado que podían reducirse todas las conectivas a una sola²⁷⁰: “|”, leída por Wittgenstein como “ni... ni...”, o también conocida como “negación conjunta” (ya que niega las proposiciones halladas a sus dos lados, p.e.: “ $p|q$ ” es “ni p ni q ”)²⁷¹. Al final, la forma general de la proposición — $[\tilde{p}, \tilde{\xi}, N(\tilde{\xi})]$ — es la fórmula de Wittgenstein para integrar la barra de Sheffer en la operación $N()$ (operación de negación conjunta): partiendo de la *totalidad* de las proposiciones elementales (\tilde{p}), podemos especificar conjuntos de proposiciones mediante la variable proposicional $\tilde{\xi}$, cuya negación conjunta, aplicada sucesivamente también sobre sus propios resultados, irá dando *todas* las funciones veritativas que se pueden construir a partir del conjunto inicial. ¿Y cuál es el punto esencial? El punto esencial está en que la forma general de la proposición es una *variable*, ciertamente, y no una constante (4.53)²⁷².

Este hallazgo lógico tiene una intención filosófica evidente dentro del *Tractatus*. Si, p.e., el símbolo “ $p \rightarrow q$ ” puede expresarse igualmente “ $(VVFV)(p, q)$ ”, o si puede sustituirse por la aplicación sucesiva de $N()$ sobre “ p ” y “ q ”, eso quiere decir que el signo “ \rightarrow ” en cuanto tal no tiene ninguna significación relevante, quedando todo en manos del sentido de “ p ” y de “ q ” en su propia “relación interna”. Esto es: para conocer el sentido de “ $p \rightarrow q$ ” (y saber en qué condiciones es verdadera o falsa), tengo que conocer el sentido de “ p ” y el sentido de “ q ” (saber en qué condiciones ellas son verdaderas o falsas); será eso mismo lo que me revele si “ $p \rightarrow q$ ”

270 Cf. RUSSELL (1922, p. 190); véase también PRADES y SANFELIX (2002, p. 45).

271 P.e.: “ $\neg p$ ” es equivalente a “ $p|p$ ”; “ $p \& q$ ” es equivalente a “ $(p|p)|(q|q)$ ”; “ $p \vee q$ ” es equivalente a “ $(p|q)|(p|q)$ ”; “ $p \rightarrow q$ ” es equivalente a “ $[(p|q)|q][|(p|q)|q]$ ”...

272 Sobre la noción de “variable” y sobre la “forma general de la proposición” hablaremos más en nuestra Parte II. El motivo de esta nota es señalar un punto del *Tractatus* que pudiera inducir a error. Leemos: «[5.47] [...] Cabría decir: la única constante lógica es lo que *todas* las proposiciones tienen, por su naturaleza, en común unas con otras. Pero esto es la forma general de la proposición»; ¿quiere decir esto que “ $[\tilde{p}, \tilde{\xi}, N(\tilde{\xi})]$ ” es una *constante*, en contra de lo dicho en 4.53 (y en contra de lo que pudiéramos esperar)? Nuestra idea es leer esto subrayando lo siguiente: «Cabría decir... Pero...». Lo que debemos entender es que, en la concepción de Wittgenstein, toda variable posee algo que es “constante”, y ello es la *forma* que han de tener sus valores. La proposición variable “ xRy ” —que Wittgenstein llamará “protofigura” (*Urbild*)— determina *de un modo constante* la *forma* de sus valores (“ aRb ”, “ cRd ”, etc., poseen todas esa misma *forma*). La forma general de la proposición es una variable, y como toda variable posee un rasgo característico “constante”, porque ella determina *de un modo constante* la *forma* que han de tener sus posibles valores (que serán proposiciones de la lógica de enunciados, cuyo rasgo característico *común* es estar formadas a partir de proposiciones elementales). 5.47 no debe, pues, confundirnos: solo pretende remarcar que las conectivas de la lógica, pese a que pudieran parecer constantes —o sea, aunque Frege y Russell así las consideraran—, no lo son: pues *no hay* “constantes lógicas” (5.4). Son operaciones, tal como lo es la operación $N()$; y la operación misma no enuncia nada: lo que enuncia es su resultado, que depende de las bases de la operación (5.25). Así, la forma general de la proposición *no expresa nada* hasta que sus variables reciben un valor, y entonces el sentido de las proposiciones resultantes está en manos del sentido de las proposiciones elementales dadas en sustitución de las variables. La forma general de la proposición no aporta nada a ese sentido: solo anticipa la *forma* de *cualquier* proposición: anticipa que toda proposición es el resultado de operaciones veritativas con proposiciones elementales (5.3).

es verdadera o falsa: si “ q ” se sigue de “ p ” (si “ $p \rightarrow q$ ” es verdadera), esto sólo quiere decir que el sentido de “ q ” debe estar incluido en el sentido de “ p ” (5.122)²⁷³. Así, la proposición “ $p \rightarrow q$ ” sólo expresa un modo en que dos proposiciones pueden estar *internamente* relacionadas; y que lo estén o no (que la proposición sea verdadera o falsa) depende *únicamente* de las dos proposiciones mismas: son las proposiciones las únicas que, verdaderamente, poseen sentido.

La lógica no puede aportar nada a las proposiciones. Antes bien, las proposiciones se comportan *ya lógicamente, muestran por sí mismas* la lógica que todo lo atraviesa. La idea es clara: las llamadas tanto por Frege como por Russell “constantes” de la lógica no son realmente signos con un significado (o sea, no son expresiones que intervengan en el sentido de las proposiciones en que aparecen), sino que deben entenderse como meras “operaciones veritativas” que transforman formalmente unas proposiciones en otras, siempre sobre una base de proposiciones elementales dadas²⁷⁴. Pero Wittgenstein sabe que la forma general de la proposición no es más que otra manera de representar simbólicamente que las proposiciones pueden establecer entre sí determinadas *relaciones internas*: “ $\neg p$ ”, “ $\neg q$ ”, “ $p \& q$ ”, “ $p \vee q$ ”, “ $p \rightarrow q$ ”..., tienen todas ellas en común el ser resultado de aplicar sucesivamente (cierto número de veces) la operación $N()$ sobre las proposiciones elementales “ p ” y “ q ”, lo cual quiere decir que todas las “constantes lógicas” están ya incluidas en las mismas proposiciones (5.47 y 5.515) por el simple hecho de ser proposiciones: *eso* pertenece a la naturaleza de la proposición, es lo que *todas* las proposiciones tienen, por su naturaleza, en común unas con otras (5.47). Pero la fórmula de Wittgenstein no deja de ser una representación simbólica especial más. La forma general de la proposición, la barra de Sheffer, la serie de condiciones veritativas de un número de proposiciones, junto al sistema de dos conectivas (sean \neg y $\&$, o \neg y \vee), y junto al sistema de cuatro conectivas ($\&$, \vee , \neg , \rightarrow)..., ponen *en su conjunto y en general* de manifiesto que el sistema simbólico especial usado es arbitrario, pero todos ellos tienen en común, obvia y necesariamente, la factura de *la Lógica*; e, igualmente importante, todas ellas deben contar ya con las proposiciones, con el lenguaje. No importa qué sistema especial de símbolos utilicemos: es lo mismo escribir “ $p \rightarrow q$ ”, que escribir “ $(VVFV)(p, q)$ ”, o que escribir “ $((p|q)|q)|((p|q)|q)$ ”, o que aplicar sobre “ p ” y “ q ” la operación $N()$ cierto número de veces, lo mismo que usar cualquier otro sistema que “inventemos”; todos esos sistemas diferentes forman, *en su infinitud*, esa red infinitamente fina que es el “gran espejo”. Sencillamente, *todos* los desarrollos espe-

273 Como se verá, esto también llevará a Wittgenstein a negar un *nexo causal* entre los hechos: Si p implica q , esto sólo quiere decir que existe cierta *relación interna* entre los sentidos de “ p ” y de “ q ” (relación que se hace visible también como “ $(VVFV)(p, q)$ ”, o comprobando que la combinación de ambas en “ $[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$ ” da una tautología); pero eso no dice nada acerca de la *implicación causal* entre p y q . Es decir, que si “ $p \rightarrow q$ ” es *verdadera*, y fuera p.e. la formalización de “si llueve entonces el campo se moja”, ello no puede significar que “llover” sea la *causa* de que “el campo se moja”, sino, en todo caso, que el sentido de “el campo se moja” ya forma parte del sentido de “llueve” (de lo contrario, la proposición será falsa). Lo veremos mejor en nuestra Parte II (Cap. 2).

274 Que la base de proposiciones elementales tenga que venir dada, es un rasgo tremendamente relevante, que nosotros explicaremos en la Parte II (Cap. 1, § 1.3.4).

ciales *posibles* de la lógica formal ponen de manifiesto *la* Lógica; si estos sistemas tienen que ser “inventados”, lo serán en virtud de *la* Lógica que los hace *posibles*. Es esta Lógica lo que quiere poner de manifiesto la forma general de la proposición, pues en esta, más claramente que en otras notaciones, se ve que todas las posibilidades veritativas dependen íntegramente de las relaciones internas —lógicas— de las proposiciones, sin que intervengan constantes lógicas que desvíen la atención hacia ellas, queriendo poseer algún significado. La forma general de la proposición —«uno y único signo primitivo general de la lógica» (5.472)— quiere poner de manifiesto que *toda* la lógica se desprende de las propias proposiciones, de cómo éstas están relacionadas entre sí. *Esto* es lo que todas las proposiciones tienen en común: ser el resultado de una operación que tiene otras proposiciones como base, hasta que topamos contra el *límite* de la proposición elemental (que se tiene a sí misma como base), y ese es el *límite* del mundo:

«[5.471] La forma general de la proposición es la esencia de la proposición.

[5.4711] Dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo».

De este modo, se entiende nuevamente en qué sentido el desarrollo de la lógica formal conduce el *Tractatus* hacia lo filosófico. La forma general de la proposición debe *mostrar* por sí misma cuál es el *límite* de lo que puede ser pensado y representado por un lenguaje: el *límite* son las proposiciones elementales —como veremos mejor en los capítulos sucesivos de este trabajo—, y esto significará, en efecto, que el discurso lógico-filosófico es enteramente absurdo (tanto por lo que tiene de lógico, como por lo que tiene de filosófico). Este es, pues, el modo en que se sirve la paradoja. La lógica-matemática nos puede llevar hasta el *límite*, porque en el *límite* está *la* Lógica —y ésta ha de ser, de suyo, inexpresable—. Por ello, donde nosotros leemos “límite”, leemos “paradoja” y “apertura”.

Lo que queremos decir, por tanto, es que el trabajo de Wittgenstein es estrictamente *lógico-filosófico*, donde la lógica formal posee, inicialmente, una significación metodológica, hasta que es llevada hasta su *límite* en el intento de *explicarse a sí misma*. Wittgenstein quiere conducir la lógica de Frege y de Russell hasta un punto en que no sea preciso recurrir ni a *cierto número* (arbitrario) de leyes fundamentales, ni a *cierto número* (arbitrario) de constantes lógicas o signos primitivos, ni tampoco a una diversidad de principios de contradicción que engendre una cadena infinita de *tipos lógicos*... Wittgenstein busca una notación *completamente* adecuada. Quizá fuera mucho pedir —pensaría Wittgenstein en algún momento—, pero no tiene nada que perder ni nada tampoco que ganar. Como dijimos, es claramente partidario de una investigación honesta, sin prefijar conclusiones ni adelantar resultados, sin importar que sus viejas concepciones vayan quedando atrás, sin temer lo más mínimo el que algo esencial se derrumbe. La clave del asunto está en la intuición de Wittgenstein de que, al escrutar las profundidades de la lógica formal (sea la de Frege, la de Russell, o la que él mismo fue de-

sarrollando), cada vez se vislumbra más claramente un fondo de problemas filosóficos cuyo tratamiento huía de poder ser formalizado. Es la intuición de que, independientemente de la notación que usemos para expresar la lógica del lenguaje, esa notación será igualmente y toda vez *lógica*. La “teoría de los tipos” de Russell borraba el “igualmente”, pues consideraba, en efecto, *tipos lógicos distintos* (el lenguaje y el meta-lenguaje y el meta-metalenguaje..., son todos ellos *lógicos*, pero no del mismo *tipo*). Para Wittgenstein esto es inaceptable, y además no cumple la supuesta finalidad de la lógica de establecerse como *fundamento*, ya que el proceso de fundamentación nos remitiría a una cadena infinita de meta-lenguajes. Si hay una lógica, esta debe ser *una —la Lógica—*. Pero, ¿cómo expresarla? ¿Cómo explicarla? ¿Cómo fundamentarla?

Nuestra conclusión, es que *no hay método para eso*. Podemos seguir el hilo del *Tractatus*, y podemos comprender en qué consiste la forma general de la proposición. Pero entonces habremos de comprender que hemos seguido un hilo absurdo; y ya tenemos de nuevo la paradoja ante nosotros. La lógica formal no es, para Wittgenstein, una ciencia que nos pueda llevar a comprender *la Lógica* que atraviesa el mundo y el pensamiento; *la Lógica* del mundo y del pensamiento procede del lenguaje (que, para Wittgenstein, está en el centro de toda representación): el lenguaje *muestra* por sí mismo su *límite*, por sí mismo *muestra la Lógica*... Pero la lógica formal no es propiamente “lenguaje”, ni puede hacer nada por “describir” o “explicar” *la Lógica*. Las expresiones de la lógica formal son simplemente tautologías (6.1), son las proposiciones analíticas que *no dicen nada* (6.11). Siendo así, se entiende que la lógica formal no puede ser la ciencia por medio de la cual *nosotros* descubrimos y describimos algo como una tautología, como si esto significara expresar alguna “verdad lógica” no conocida antes de disponer de nuestra “ciencia”; antes bien, son las propias proposiciones del lenguaje las que *así unidas dan* una tautología, y eso por sí mismo *muestra* las propiedades lógicas de las proposiciones que la forman (6.12); una tautología *muestra* por sí misma que es una tautología (6.127), esto es, las proposiciones *muestran* por sí mismas *la Lógica* (del lenguaje, del pensamiento y del mundo):

«[6.121] [...] Cabría llamar a este método un método-cero. En la proposición lógica se colocan proposiciones en equilibrio recíproco, y el estado de equilibrio muestra, entonces, cómo han de estar construidas lógicamente esas proposiciones.

[6.122] De ello resulta que podemos pasar también sin las proposiciones lógicas, ya que en una notación adecuada podemos reconocer las propiedades formales de las proposiciones mirando simplemente esas proposiciones»²⁷⁵.

275 Incidentalmente, señalamos en este punto una conexión entre Wittgenstein y Schopenhauer, pues este segundo ya consideraba que la lógica solo constituye un «saber *in abstracto* lo que cada cual sabe ya *in concreto*» [cf. SCHOPENHAUER: *MVR-I* (§ 9, pp. 53-54)]; aunque con matices (pues Schopenhauer no tiene en mente la lógica formal post-Frege), la idea esencial viene a ser la misma.

Así, entendemos que el trabajo lógico-matemático de Wittgenstein sólo debe consistir en hallar esa “notación adecuada” para analizar el lenguaje, una notación que deje ver limpiamente la estructura lógica, sin aportar nada a las proposiciones que modeliza, que deje ver que *todo* —la Lógica del mundo y del pensamiento— *mana inexplicablemente de ellas, mana inexplicablemente del lenguaje*.

Y esta es justamente la cuestión del *Tractatus*, y a esto puede reducirse toda su filosofía de la lógica (6.113). Desde la lógica, solo podríamos decir que ella misma es incapaz de *decir* nada; pero entonces, claro, debemos entender que *decir esto* mismo es ya un absurdo, y esto es lo que, ciertamente, se ve inclinado a hacer el *Tractatus*, aún sabiendo Wittgenstein que *nada dirá*. Pues el *Tractatus* no es una sucesión de tautologías —como algunos intérpretes pudieran pensar²⁷⁶—, como tampoco es una sucesión de contradicciones (lo cual, al menos, pese a seguir sin *decir* nada, sí *mostraría* la estructura lógica de las proposiciones que se vieran implicadas). Pero no es ése el caso: lo que hay en el *Tractatus* no son *proposiciones en equilibrio recíproco*. Sí hay un *sistema* de sentencias, de *pseudoproposiciones* (5.535) que proceden del uso de *pseudoconceptos* (4.1272). La lógica formal no puede establecerse como su propia explicación —o sea, no puede establecerse como explicación de *la* Lógica—. La lógica formal solo sirve para modelizar las expresiones del lenguaje —de *cualquier* lenguaje—, pero son estas las únicas que pueden aportar algún contenido (solo las proposiciones con pleno sentido *pueden* ser verdaderas o falsas, solo ellas *pueden decir* algo). Pero *la* Lógica no puede explicarse. La lógica formal *no puede fundamentarse a sí misma*; una “notación correcta” no puede *decir* de sí misma que es correcta (eso es algo que debe por sí mismo *mostrarse*). Esta idea —que la lógica formal *no puede fundamentarse a sí misma*— debe ser considerada la gran conclusión y la gran aportación de Wittgenstein a la filosofía de la lógica.

«[4.121] La proposición no puede representar la forma lógica; esta se refleja en ella.

El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja.

Lo que *se* expresa en el lenguaje no podemos expresarlo *nosotros* a través de él.

La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad.

La ostenta».

La explicación y fundamentación de la lógica debería acontecer, por tanto, *desde fuera* de la lógica (4.12) —quizá, ciertamente, desde la filosofía de la lógica, desde el *Tractatus Logico-Philosophicus*—; pero *fuera de la lógica* no puede haber más que absurdo. El *Tractatus* pretendería ser esa *explicación* de la lógica, esa *filosofía de la lógica* que necesitaríamos para cerrar el círculo de la fundamentación. Pero toda explicación es, como venimos viendo, en vano —pues topamos necesariamente contra una paradoja—, y en ese mismo punto se esfuma

276 Cf. MOUNCE (1983, p. 132); véase la cita en nuestra p. 50.

toda pretensión fundacionista.²⁷⁷

La Lógica solo puede *mostrarse*, y ya hemos explicado más arriba la idea que tenemos de esta noción: en ella se condensa la necesaria fuga del sistema hacia lo “místico”, en ella se condensa la paradoja. No debe confundirse esto, por tanto, con una “solución negativa” de los problemas filosóficos planteados en el texto —lo cual acercaría nuestra lectura a las “terapéuticas”—. Las nociones de “mostrarse” y de lo “místico” pertenecen de suyo al *Tractatus*, al igual que pertenecen al *Tractatus* la declaración del “absurdo” del final y el ambiguo Prólogo²⁷⁸; y esto quiere decir que esas nociones están en perfecto acuerdo con el resto del *Tractatus*, en perfecto acuerdo con la *paradójica* explicación wittgensteiniana de la Lógica; esas nociones —lo “místico”, el “absurdo” y el “mostrarse”— condensan el *paradójico* resultado, ni “positivo” ni “negativo”, sino ambas cosas a la vez, o ninguna de ambas cosas... Simplemente, *misterio*. Lo “místico” es, como dijimos, el *punto de fuga* del sistema.

Nosotros no atisbamos otra “solución”; nosotros —personalmente— no hallamos otra manera de leer y entender el *Tractatus*, pues no encontramos la manera de vadear el *límite* de los problemas filosóficos que aquí están siendo planteados. Nosotros reconocemos ese *límite*, en efecto, pues reconocemos el *choque* contra la paradoja, que ante todo y sobre todo es el *choque contra los límites del lenguaje-mundo-pensamiento*, que nos hace quedar *indecisos* respecto a cualquier posible “solución”. Nosotros reconocemos ese *límite* porque estamos —como pensamos que lo estuvo Wittgenstein— *perplejos* ante el *misterio* que subyace a la existencia. El *Tractatus* es otra muestra más de que el mundo es un *misterio*; y no habrá filosofía —ni exégesis— que lo aclare. Si alguien alguna vez terminase por aclarar todo esto —*el misterio de la existencia*—, entonces la enseñanza fundamental de Wittgenstein habría sido un fiasco, y, en ese caso, también sería un fiasco nuestra interpretación —que, como dijimos, *aspira* a ser wittgensteiniana—.

277 Por cierto, dicho sea incidentalmente, esta conclusión de Wittgenstein viene a coincidir en lo esencial con las sonadas consecuencias de los “teoremas de la incompletitud” de Kurt Gödel [en GÖDEL (1931)], ya que, a fin de cuentas, lo que dicen estos teoremas es que cualquier lenguaje suficientemente rico como para definir el número entero —sea la lógica de Primer Orden apetecida por Frege, Russell y el propio Wittgenstein— siempre será tal que podrá generar paradojas, esto es, enunciados cuyo valor de verdad resulte “indecidible”. En ambos casos —en Gödel y en Wittgenstein— se asume que la fundamentación lógica tiene un *límite*, y el *límite* es siempre eso que llamamos “paradoja”. No estamos en lugar de profundizar más en ello, pero dejamos nota de la tesis doctoral de C. A. Cordona Suárez, dedicada a ambos pensadores: CORDONA (2004).

278 Esto mismo ha sido destacado por MORRIS (2008, pp. 343-344); en respuesta a las lecturas “terapéuticas” (que Morris llama “Not-All-Nonsense View”, porque consideran absurdo todo el *Tractatus*, *exceptuando* las dos últimas proposiciones y el Prólogo —o eso que hemos llamado “frame”—, donde Wittgenstein dice más claramente que se trata de un “absurdo” (por eso Morris les llama “No-Todo-Absurdo”). La crítica de Morris —como la nuestra— viene a apuntar que el *Tractatus* es y debe ser *Tractatus* de los pies a la cabeza.

C.3. Orden y sistema de las sentencias del *Tractatus*.

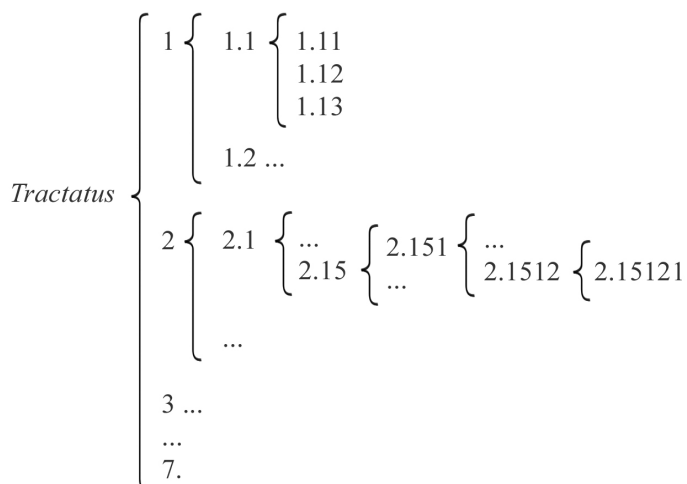
C.3.1. La “paradójica escalera”.

Habiendo repasado ya los aspectos fundamentales de la metodología y de la temática del *Tractatus* —“fundamentales” al menos por lo que respecta a nuestra lectura—, queda solo perfilar el modo en que ambas cosas se articulan verdaderamente en el texto. Es simplemente a esto a lo que queremos llamar “sistema” del *Tractatus*: Wittgenstein desarrolla su explicación de la lógica pasando necesariamente sobre los problemas filosóficos en que esta está implicada, y así, proposición tras proposición, se va desplegando un *sistema filosófico*, en el que los diferentes problemas se articulan y relacionan en torno a un eje común. Ya leímos antes lo que escribió Wittgenstein:

«Se trata, con toda propiedad, de la exposición de un sistema»²⁷⁹.

Ahora bien, distinguiamos primeramente dos modos de ver en qué sentido el *Tractatus* consiste en un *sistema*. De un lado, no hay más que echar un ojo superficial sobre el texto del *Tractatus*, para ver que sus sentencias se suceden en orden preciso, siguiendo una estructura sistemática en árbol, que podemos seguir gracias a su numeración.

El texto se compone de siete sentencias principales (1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7), que vienen a determinar siete bloques temáticos o, como también se ha dicho, las siete *tesis* fundamentales del *Tractatus*. Dentro de cada bloque, encontramos sentencias de segundo nivel —por decir así— (1.1, 1.2..., 2.1, 2.2...), que ofrecen alguna profundización o matizan las sentencias principales a las que pertenecen. De igual forma, dentro de cada una de estas hallamos una nueva profundización (1.11, 1.12, 2.11...), y así sucesivamente; llegando en ocasiones a cobrar una profundización de cinco niveles sobre la principal (como es, por ejemplo, el caso de 2.15121)...



279 *Brf* (p. 94).

Parece claro, ya a la luz de su estructura superficial, que el *Tractatus* de Wittgenstein pretende crear un sistema de sentencias; y así, cabe sin duda pensar que lo que se ofrece con ello es un “sistema filosófico”, presumiblemente “completo” y “cerrado”, desplegado con el rigor del análisis y del razonamiento lógicos. Esto, por ejemplo, ha llevado a establecer comparaciones entre el *Tractatus* de Wittgenstein y la *Ética* de Spinoza (*demostrada según el orden geométrico*)²⁸⁰. Si bien en esta tesis estamos dispuestos a defender la primera parte de aquella afirmación —a saber: que el *Tractatus* constituye un “sistema filosófico”—, no estaremos tan prestos a defender que este sistema sea, como hemos dicho, “completo” o “cerrado”, pues toda la batalla sobre su sentido se libra, justamente, en el punto en que el *Tractatus* concluye con su absurdo y, por tanto, en la paradoja: ¿no implica esto concluir, más bien, “abierto”?

Por su parte, han podido existir polémicas acerca de si el sistema del *Tractatus* es, como hemos dicho, un sistema de *sentencias*, o más bien un sistema de *definiciones*. Si atendemos simplemente a la primera proposición del libro —«[1] El mundo es todo lo que es el caso»—, podemos, en efecto, preguntarnos si en ella Wittgenstein ofrece una definición del término “mundo”, o sí, por el contrario, estamos haciendo una auténtica afirmación acerca de lo que es el mundo, bien entendiendo “mundo” en su sentido usual, bien recurriendo a un uso propio del término, que quizá venga explicado más adelante²⁸¹. En nuestra opinión —al igual que Michael Morris—, ninguna de estas opciones satisface completamente el *status* de esta primera sentencia del *Tractatus*: ni es una definición del término “mundo”, ni es una auténtica afirmación acerca de lo que el mundo es. Hablando metafóricamente, podríamos decir —como Morris— que la sentencia de Wittgenstein es una *metáfora*, y así consideraríamos que el *Tractatus* es un sistema de metáforas, o quizá que él entero es una gran metáfora... —pero nosotros asumimos entonces, como hemos dicho, que estamos hablando metafóricamente—. Cuando Morris habla de esa primera proposición (y, en general, de las secciones iniciales), se apoya en su noción de “lenguaje poético” para considerar que las sentencias del *Tractatus* «pretenden darnos una imagen imperfecta de lo que una correcta comprensión del objetivo de Wittgenstein nos permitirá ver bien, y darnos un sabor del misterio que se arraiga en esa visión»²⁸²; o sea, que aquella no es una auténtica afirmación sobre el mundo, ya que su sentido se mantiene en suspenso, a la espera de una revisión tras la lectura completa del libro. Y esta es también, en cierto modo, nuestra idea (aunque nosotros evitamos recurrir a la noción de “lenguaje poético”, manteniendo el enfoque lógico-filosófico).

Obviamente, ahora sobrevolamos uno de los temas recurrentes en las monografías y artículos sobre el *Tractatus*, que consiste en clarificar el *status* de sus sentencias. Generalmente —según pensamos—, el tema ha sido simplificado en exceso, tratando de comprender las

280 Un amplio trabajo dedicado a ello fue el de AENISHÄNSLIN (1993).

281 Seguimos aproximadamente el hilo de lo planteado por MORRIS (2008, § 1A, pp. 21 y ss.).

282 MORRIS (2008, p. 24).

proposiciones del *Tractatus* todas ellas bajo la misma denominación —“lenguaje escalera”, por ejemplo—, como cumpliendo todas el mismo objetivo de *mostrar* las enseñanzas de Wittgenstein²⁸³. No dudamos que tal simplificación se debe a la generalidad con la que Wittgenstein se expresa, ya que en 6.54 se dice que «mis proposiciones esclarecen...», sin hacer distinción ninguna dentro de ellas; y cuando se le niega el sentido a las proposiciones filosóficas, se le niega a todas por igual. A nuestro modo de ver, es completamente cierto que ninguna de las sentencias del *Tractatus* tiene sentido a la luz de la teoría de la figuración, razón por la cual la simplificación denunciada es, a este respecto, completamente legítima. No obstante, aferrarse a tal simplificación también ha llevado a pasar por alto algo importante, que tiene que ver con el camino —o la escalera— que va siguiendo el *Tractatus*.²⁸⁴

Lo que querríamos significar con esto es la apreciación de que no todas las sentencias del *Tractatus* tienen el mismo *status*, que no todas sus *secciones* tienen la misma *función* sistemáticamente hablando (algo que veremos mejor en el próximo punto).

Desde aquí, pasamos a considerar que lo sistemático del *Tractatus* no concluye en la mera *ordenación* de sus sentencias —su *forma*—, sino que eso mismo repercute en la propia naturaleza de los *contenidos* que se tratan; eso es, justamente —y según pensamos—, un “sistema” en filosofía. La idea esencial de un sistema es el hecho de que sus “partes” estén todas ellas vinculadas entre sí, independientemente de cuál sea el orden que reciben en su exposición en el discurso, de forma que tenemos que ser capaces de trascender ese orden y verlo todo en su conjunto orgánico, en su sistematicidad²⁸⁵. Nuestra idea es, entonces, que los problemas

283 Por poner dos ejemplos clásicos, Pierre Hadot habla de cuatro *usos* del lenguaje según el *Tractatus*: 1) el representativo o descriptivo (proposiciones con sentido); 2) tautológico o simplemente lógico (carentes de sentido); 3) sin-significado o pseudoproposiciones de la filosofía; y 4) por último, Hadot habla de un uso *indicativo*, en el cual se recurre a una incorrección lógica para *mostrar* alguna elucidación; naturalmente, este último es el uso reservado para las proposiciones del *Tractatus* [cf. HADOT (1959a, pp. 45-47)]. Por su parte, Bernstein, siguiendo su propio análisis del lenguaje en Russell, distinguió tres tipos de lenguaje en el *Tractatus*: 1) Lenguaje “ordinario” o “descriptivo”; 2) lenguaje “perspicuo” (que sirve de guía para entender cómo funciona el anterior); y 3) lenguaje “escalera” (en el que encuentran su expresión las tesis del *Tractatus*) [cf. BERNSTEIN (1961, pp. 278-298)]. Un resumen de esta cuestión está en DEAÑO (1971, p. 36).

284 Este es un punto en que nuestra interpretación se acerca más a las “terapéuticas”: Diamond también vio dentro del *Tractatus* este “camino” o —en palabras de McGinn— “viaje” [cf. DIAMOND (1991a) y MCGINN (1999)]; y también James Conant ha seguido esta línea interpretativa [cf. CONANT (2000 y 2002)]. La diferencia es que ellos concluyen en la *negación* de la escalera, mientras que nosotros nos mantenemos en la *indecisión*.

285 Esta idea acerca de en qué consiste un “sistema” en filosofía, y de qué modo éste trasciende su ordenación en el discurso, lo tomamos nosotros de Schopenhauer, en su idea de que el sistema sirva para transmitir un *único pensamiento*, que: «por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad»; y añade Schopenhauer: «Si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como este de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aun la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto.— Pero un libro ha de tener una primera y

filosóficos por los que *va pasando* el *Tractatus*, siendo como son los problemas implicados en su explicación de la Lógica, todos ellos adquieren un nexo común al que anudarse —que, en último término, no podrá ser otra cosa que esa “apertura” propia de la Lógica, quedando el nudo, más bien, absolutamente desatado, por no decir que nos quedamos sin la cuerda—. Todos los *temas* en el *Tractatus* están vinculados entre sí, hasta el punto de que, aún cuando hablemos de que su discurso constituye cierto “ascenso” —porque en algún sentido debe ser una “escalera”—, tendremos que reparar en que *también* constituye el “descenso” —como toda escalera, especialmente ésta que debe ser arrojada—²⁸⁶. Si el planteamiento tractariano de los problemas constituye una escalera, que nos conduce hasta cierta comprensión de la Lógica —y, por extensión, de todo aquello inexpresable—, y esa misma comprensión nos lleva a considerar absurdo nuestro “ascenso”, entonces quedamos *indecisos* ante la dirección de la escalera y ante la existencia de la escalera misma; pero *solamente indecisos*: no afirmando ni negando, sino *indecisos* de veras, *completamente indecisos*. Si el *Tractatus* es una escalera, ha de ser una “paradójica escalera” (quizá como esas que ha dibujado el famosísimo M. C. Escher).

Así, debemos matizar esta metáfora de la “escalera”, pues con ella alentamos a ciertos malentendidos: debemos siempre mantener presente que es una “escalera que debe ser arrojada”, lo cual se puede parecer más a la montaña de Sísifo. Al leer la sentencia 6.54, uno podría pensar que tras arrojar la escalera permanecemos aún en lo alto; nosotros, en cambio, pensamos que la caída de la escalera ha de suponer *también*, en algún sentido, nuestra propia caída: aquello que obtengamos como conclusión ha de rebosar y desbordar la copa, y debe escurrir y repercutir hasta la base de todo cuanto se ha dicho. La idea de la “escalera”, por sí sola, hace pensar en un progreso, en un ascenso, en un principio *abajo* que se diferencia de un final *en lo alto*; pero nosotros debemos pensar en la supremacía del proceso completo, el ascenso y la vuelta al principio. No es del todo acertada la metáfora de la escalera —aun cuando fuera propuesta por el propio Wittgenstein—, si con ella entendemos que hay un ascenso o un progreso con sentido únicamente “constructivo”. No podemos considerar únicamente el proceso de construcción de la escalera, sino que hay que atender *también* a su proceso de deconstrucción. Lo que a nosotros nos debe interesar es el estado fluctuante a que nos conduce la paradoxicidad del sistema.

Si atendemos concretamente al despliegue del *Tractatus*, podemos ver cómo los asuntos que van saliendo en cada nueva sentencia surgen en relación a algo que ha sido dicho con anterioridad y que, a los ojos de Wittgenstein, *requiere* de una explicación o aclaración. Natu-

una última línea; y en esa medida seguirá siempre difiriendo de un organismo por muy parecido a este que sea su contenido: en consecuencia, forma y contenido se hallarán aquí en contradicción.» [SCHOPENHAUER: *MVR-I* (Prólogo a la primera edición, p. VIII)]. Algo similar pensamos nosotros del sistema que se confecciona en el *Tractatus*.

286 Esto redundaría en nuestra idea de la “doble lectura” que vimos hacia el final de nuestra Introducción A, y que, como también dijimos, Schopenhauer veía necesaria para la comprensión de su sistema (véanse nuestras notas 114 y 190).

ralmente, esto implica que *todo surge de la primera proposición*, y, así, todo el *Tractatus* puede entenderse como el intento de explicar eso que dice nada más arrancar. De pronto, cabe ver el *Tractatus*, no como una escalera que persiga la explicación de la Lógica, sino, también, como la explicación que, *desde* la lógica, podemos ir dando de esa primera sentencia:

«[1] El mundo es todo lo que es el caso».

En nuestra opinión, esta sentencia contiene una idea básica y fundamental acerca de eso que comúnmente llamamos el “mundo” (*die Welt*): el mundo es todo eso que acontece, todo eso que ocurre, sin más, eso que por su propio peso cae (téngase en cuenta el término original alemán que traducimos por “el caso”, a saber: “*der Fall*”, literalmente, “lo que cae”). El mundo no es más que eso, simple y llanamente lo que es el caso: que esta piedra está ahí, que esa pelsa se posa acá, que el Sol roza ahora los tejados, que usted lee estas líneas... En apariencia, no es algo muy profundo lo que nos está diciendo Wittgenstein en esa sentencia, y más bien diríamos que se trata de algo “obvio”, ante lo cual podríamos, simplemente, decir: “Pues claro, el mundo es todo lo que sucede...; eso no es decir nada sobre el mundo”. Sin embargo, el *Tractatus* progresa desde aquí, pues Wittgenstein se propone encontrar algo de profundidad en lo que ha dicho, algo, quizá, ya no tan obvio, y que sin embargo se halla ahí implícito; y esta es justamente la cuestión. Si todo en el *Tractatus* progresa para dar cierta explicación a lo que ya se ha dicho, esto significa que, indudablemente, para Wittgenstein esa primera sentencia no es, en modo alguno, “obvia”, sino que requiere de todo un andamiaje que explique qué significa realmente que el mundo sea eso que decimos que es. Para Wittgenstein, incluso eso que podría resultarnos tan obvio, requiere sin embargo de una severa aclaración. Veamos, pues, como prosigue:

«[1.1] El mundo es la totalidad (*Gesamtheit*) de los hechos, no de las cosas.

[1.11] El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos *todos* los hechos.

[1.12] Porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso».

Aquí, Wittgenstein ofrece una visión algo más detallada de eso que antes ha sido llamado “mundo”: lo que acontece son “hechos” (*Tatsachen*) —el “mundo” es la *concreta totalidad* de ellos²⁸⁷—; y deja caer, como quien no quiere la cosa, que *no* se trata de la totalidad de las “cosas” (*Sachen, Dingen*), no es la totalidad de los “objetos” (*Gegenständen*). Wittgenstein nos advierte ya de un error que podríamos cometer: el de confundir el mundo con una totali-

287 Llamamos la atención sobre esta noción de “totalidad” (*Gesamtheit*), pues entraña ciertas dificultades. En 6.44-6.45, cuando Wittgenstein habla de lo “místico” y del mundo “como-todo-limitado” (*als-begrenztes-Ganzes*), se pone de manifiesto otra noción diferente de *totalidad* (que, sin embargo, no se hace notar en las traducciones al castellano, mientras que sí lo hace la versión original mediante los términos “*gesamte*”/“*Gesamtheit*” y “*Ganzes*”). Las consecuencias de esta doble noción de “totalidad” o de “todo” fueron puestas de manifiesto por ARANZUEQUE (1995).

dad de objetos y no con una totalidad de hechos. Y es así, ciertamente, que nosotros mismos, dando ejemplos de qué es, sencillamente, eso que sucede y que es el mundo, hemos dicho: “esa piedra ahí”, “esa pelusa allá”, “el Sol tal y tal”... y esto no son solamente “cosas”, sino más propiamente “hechos”. La sentencia 1.1 viene a suscribir esto que, quizá, también puede tenerse como una “obviedad” —al menos una vez que hemos llegado hasta ella—. Ahora bien, esta distinción entre “objetos” y “hechos” entraña ya dos cuestiones que demandan una respuesta, dos cuestiones que, nuevamente, Wittgenstein no debe considerar tan obvias: 1) ¿Qué diferencia hay realmente entre un conjunto o totalidad de “hechos” y un conjunto o totalidad de “objetos”?; y 2) ¿Qué relación existe entre “objetos” y “hechos”, entre “objetos” y “mundo”? Solo hay que seguir leyendo para ver que Wittgenstein se hace pronto cargo de estas demandas:

«[1.13] Los hechos en el espacio lógico son el mundo».

Efectivamente, aquí está dando Wittgenstein la clave de la distinción entre lo que es una serie o una totalidad de “hechos” y lo que sería un conjunto o conglomerado de “objetos”, a saber: la Lógica. Es el “espacio lógico” el que hace que los hechos sean realmente “hechos”, tales que pueden conformar eso que llamamos “mundo”, que no es sino todo eso que decimos simplemente que acontece —todo esto lo explicaremos mejor en nuestra Parte II (Cap. 1)—; o sea, es el tramado lógico el que hace que ciertos objetos se configuren como un hecho. Ya podemos ver que la cuestión no es tan simple, y que habrá que adentrarse en las profundidades de la Lógica para entender qué es verdaderamente el “mundo”. Respecto a la otra cuestión que se desplegaba de 1.1 —sobre qué pintan en este dibujo los “objetos”—, Wittgenstein se introduce en ella de seguido:

«[2] Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.

[2.01] El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).

[2.011] Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.

[2.012] En lógica nada es casual: si la cosa *puede* ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas debe venir ya incluida en el estado de cosas.

[...].».

Y ya con esto, en verdad, tenemos todo el lío sobre nuestra mesa, lío en el que la Lógica está, como se ve, *tan implicada* como la esencia del mundo. Ya en su principio, Wittgenstein deja ver que es la Lógica la que guía su discurso —«en lógica... tal»—, pero al mismo tiempo la Lógica se propone como el asunto primordial, como aquello que da la clave de que los hechos sean “hechos” (estados de cosas), y el mundo sea “mundo”.

No es preciso adentrarse más en esta progresión —a esto dedicaremos nuestros capítulos siguientes— para ver que en ella la Lógica demanda y la Lógica contesta; porque es el “mundo” el que demanda, y es el propio “mundo” el que tiene que contestar (de lo contrario, Wittgenstein estaría “forzando las cosas”, y eso ya vimos que sería lo contrario a su intención

y a su método: hay que dejar que los problemas se resuelvan —o no se resuelvan— por sí mismos). Son ambos —la Lógica y el mundo— los que hacen que recorramos la escalera de una punta a otra, entendiendo el *Tractatus*, ora como explicación de la Lógica (en su versión más filosófica y especulativa), ora como explicación del mundo (en su versión más obvia y simplista). Esto quiere decir que la “progresión” del *Tractatus* puede ser pensada también como “regresión” al principio, regresión a la obviedad de que el mundo es, simplemente, eso que acontece, pero siendo así que ello mismo entraña una profundidad que, en último término, no puede ser completamente sondada por ningún escandallo. Y esto ha de ser así para cualquier obviedad de este tipo: el *Tractatus* oscila entre la obviedad que a nadie aporta nada, y la profundidad de que ello mismo sea el reflejo de una Lógica que *se muestra* a través del propio mundo —y, por supuesto, lo que será *lo mismo*, a través de nuestro pensamiento del mundo— como inexpresable y, así, como absolutamente misteriosa. El sistema del *Tractatus* oscila únicamente entre lo obvio y lo absurdo: entre decir lo que todo el mundo sabe, y decir lo que nadie puede saber. A esto, justamente, queremos darle el nombre de lo “místico”, como reflejo del fondo inescrutable de nuestra existencia, como reflejo de que toda explicación debe quedar, si no se fuerzan las cosas, completamente “abierta”, en una obvia pero inexplicable paradoja. Para Wittgenstein, lo obvio debe ser tan misterioso como lo absurdo; pues ambas cosas —lo obvio y lo absurdo— encuentran su unidad en el fluctuante sistema del *Tractatus*.

Este es también un modo de entender la forma en la que el principio y el fin de la “escalera” coinciden: el *Tractatus* comienza en la obviedad del suceder del mundo, pero conduce tal “obviedad” hasta un punto *límite* en que deviene puro “misterio”; y a la inversa: todo el misterio del mundo se descubre a sí mismo contenido y desplegado en su obviedad. Mostrar la obviedad del misterio, y el misterio de toda obviedad. El *Tractatus* como sistema de misteriosas obviedades.

C.3.2. *Ascenso y caída en cinco peldaños (esbozo del sistema).*

Según lo que venimos diciendo, el *Tractatus* progresa desde su primera proposición, adentrándose poco a poco en la amalgama de nociones que conforman el texto. Si es así, deberíamos poder comprobar que los temas que van saliendo no se suceden gratuitamente, sino por las imposiciones del propio sistema, esto es, por las exigencias que impone la explicación de la Lógica y del mundo, que son la misma explicación —tal como decimos—, y que transcurre desde la obviedad hasta el misterio y viceversa... Realmente, esto no concuerda plenamente con la idea que Wittgenstein ofrece de sus propias sentencias y su interconexión. En la nota al pie que Wittgenstein incluye en la primera sentencia del *Tractatus*, leemos:

«[...] los números decimales indican el peso lógico de las proposiciones, el énfasis que en mi exposición se pone en ellas. Las proposiciones n.1, n.2, n.3., etc., son observaciones a la proposición n.º n.; las proposiciones

n.m1, n.m2, etc., observaciones a la proposición n.º n.m; y así sucesivamente».

Siendo así, deberíamos considerar que las sentencias 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7 poseen todas ellas el mismo “peso lógico”, de modo que en ningún sentido 2 es aclaración de 1, ni 3 aclaración de 2, etc. (al igual que 2.23 no es aclaración de 2.22, sino la tercera aclaración de 2.2). Sin embargo, en la reconstrucción que recientemente hemos hecho de los primeros pasajes del libro, sí se puede ver que la sección 2 (la sentencia 2 y sus aclaraciones) salen a la luz para aclarar la sentencia 1.1 antes mencionada; concretamente, en la sentencia 1.1 se hace alusión a los “objetos”, y la sección 2 se dedica a hablar de éstos. Así, la igualdad en el “peso lógico” de las siete sentencias principales no debe significar la independencia lógica de las mismas respecto al sistema. Muy por el contrario, el *Tractatus* progresa siguiendo un guión —que nosotros trataremos de esbozar simplificándolo a cinco peldaños—, siendo así que las sucesivas secciones van añadiendo más y más peso a las que van quedando atrás: cada cosa nueva que se dice en el *Tractatus* no solo tiene consecuencias en relación a lo que debe llegar, no solo deja el paso franco a los problemas siguientes, sino que *redibuja* todo cuanto ya se ha dicho.

A continuación, describimos nuestro “ascenso” por el *Tractatus* en cinco pasos sucesivos. Esta sucesión de pasos sigue aproximadamente el orden textual del *Tractatus* —sólo *aproximadamente*: podemos encontrar ciertos problemas en la ordenación de las sentencias (respaldados por las dudas que el propio Wittgenstein tuvo para su organización)²⁸⁸; básicamente, advertimos que a lo largo del texto hay múltiples referencias cruzadas, sentencias que tienen reflejos o correlatos en partes lejanas del texto, dentro de otras secciones... Así, los pasos que se describen a continuación no se corresponden de forma absoluta y precisa con las secciones del *Tractatus* a que haremos referencia, sino que —por así decir— los escalones tienen en el texto ciertas superposiciones, ideas que se adelantan, recordatorios, etc., aunque sí siguen, en general, el orden que proponemos:

1º) El establecimiento provisional de unos presupuestos, sobre los que se levantará su posterior “teoría de la figuración”. Aquí debemos incluir aquellas proposiciones del *Tractatus* dirigidas a establecer la naturaleza lógica del mundo: su articulación en estados de cosas y la naturaleza “sustancial” de las cosas, etc. (que corresponderá a las secciones derivadas de las sentencias 1 y 2 del *Tractatus*). Asimismo, consideraríamos aquí incluidas, también, las sentencias del *Tractatus* dedicadas a exponer la naturaleza del pensamiento, en su vinculación con el lenguaje y con el mundo (que podemos corresponder con la sección derivada de la sentencia:

288 Téngase en cuenta que, hacia principios de 1917, Wittgenstein tenía ya en sus *Diarios* todas las ideas fundamentales que aparecen en su *Tractatus*. Sin embargo, hasta 1919 Wittgenstein no cree tenerlo terminado y listo para publicar. Esto significa que pasó prácticamente dos años ordenando y puliendo sus sentencias, retirando toda la “paja” y dejando solo lo más esencial. La existencia del llamado *Prototractatus* (encontrado en Viena y publicado en 1965 por Von Wright), es una muestra clara de que Wittgenstein ensayó en ese tiempo otras maneras de desplegar su sistema.

«[3] La figura lógica de los hechos es el pensamiento»).

2º) La exposición de la “teoría de la figuración”, como teoría general de la representación del mundo en el pensamiento por medio del lenguaje. Aquí deben incluirse todas esas sentencias del *Tractatus* dedicadas a explicar el funcionamiento de las proposiciones y los criterios de su significación (su capacidad para figurar estados de cosas o hechos posibles del mundo), así como el establecimiento de las *condiciones veritativas*, etc., haciendo uso de “mundo”, “hecho”, “pensamiento”, “proposición”... como *conceptos formales* (siendo, en general, la sección 4 del *Tractatus* la que se correspondería: «[4] El pensamiento es la proposición con sentido»).

3º) La aplicación de la “teoría de la figuración” sobre sus presupuestos, que lleva al “absurdo” de los mismos, por su pretensión de ir más allá de los *límites del lenguaje*. Son las sentencias del *Tractatus* dedicadas al esclarecimiento de los límites de la inferencia y, por extensión, de los límites de la fundamentación de la ciencia (la posibilidad de la epistemología), mediante la identificación de los límites de *mi mundo* con los límites de *mi lenguaje*, y con la negación de todo posible *a priori* fuera de la Lógica; también, claro, pertenece a este bloque la entrada en el problema metafísico del realismo y el solipsismo, que concluye en la imposibilidad de distinguir entre ambas cosas (es la sección 5 del *Tractatus* la que se destina fundamentalmente a ello).

4º) La exposición de las consecuencias filosóficas de ese “absurdo”, haciendo inviable la continuación del proyecto filosófico de la Modernidad (tanto epistemológica como metafísicamente hablando), introduciéndose de pleno —súbitamente— en los problemas en torno al misterio de la existencia, el sentido del mundo y de la vida..., o eso que Wittgenstein llama “ética” (será tratado por Wittgenstein en la sección derivada de la sentencia 6).

5º) Por último, podríamos destacar la sentencia 7, la cual condensaría las intenciones “éticas” *de la totalidad* del libro —atendiendo a lo dicho en la famosa carta a Von Ficker—, siendo como es la única que tiene forma imperativa o, cuando menos, forma de “consejo”, y siendo, además, la única sentencia ubicada *después* —como quien dice *fuera*— de la paradoja (ya que la paradoja se completa íntegramente en 6.54, y la 7 ya viene después). Esta fue, sin duda, una decisión estilística o retórica tomada por Wittgenstein, que debemos suponer completamente intencionada y significativa: finalizando de ese modo, Wittgenstein quiere dejar claro que la lectura y comprensión del libro conlleva, no solo la revisión de nuestros presupuestos epistemológicos y metafísicos, sino también la revisión de nuestra *forma de vivir*, ciertamente, brindándonos un “consejo final” como prueba de sus intenciones éticas últimas. Naturalmente, en nuestra lectura, este corolario ético debe asumir las limitaciones impuestas

por el *Tractatus*, el cual incluye el escalón anterior, en el que expresamente (aunque breve) se habla de ética. Este “último consejo” no debe confundirse en ningún caso con ninguna cosa que hayamos podido pensar en las secciones anteriores: debe ser, en todo caso, el recado de Wittgenstein *tras* asumir la paradoja. Así el “consejo final” no puede *decirnos* realmente nada: «[7] De lo que no se puede hablar, hay que callar», dicho después de *todo*, solo debe significar, éticamente hablando, algo parecido a esto: «No hagas caso a los consejos», como ejemplo que ponemos de una ética puramente paradójica.

Así, creemos que el sistema del *Tractatus* puede ser esbozado en estos cinco pasos sucesivos, que describen una suerte de *ascenso y caída* de corte dialéctico, donde, ciertamente, las nuevas aportaciones tienen consecuencias drásticas sobre todo cuanto se ha ido diciendo.

Ahora bien, podemos reparar en que existe un punto fundamental de inflexión, que nosotros ubicaríamos entre el paso 2º y el 3º, a saber: la aplicación de la teoría de la figuración sobre sus presupuestos. La teoría de la figuración es, sin duda, el mecanismo central del sistema, hasta el punto de poder decir que toda la batalla del *Tractatus* se libra en torno a la *interpretación* de tal teoría.

C.3.3. La importancia de la “teoría de la figuración”.

La “teoría de la figuración” es la tesis central y vertebral del *Tractatus*; al menos —esto sí es seguro—, es la más conocida y reconocida por los intérpretes. Fue esta teoría la que se tomó como base del Positivismo Lógico, y, aunque interpretaciones posteriores trasladaran el sentido general del *Tractatus* hacia otros sectores de la filosofía —como la metafísica, la mística o la ética—, siempre se mantuvo a flote la teoría de la figuración, como el tamiz por el que Wittgenstein pasa todo el resto de problemas (así es en Anscombe y en Stenius, también en Black, Pears o Mounce, también en Hacker, en Hintikka o en Ishiguro...). A este respecto, no existirían apenas polémicas hasta la aparición de los “terapéuticos”, en las últimas décadas del siglo XX y comienzos del XXI (sean Winch, Diamond, Conant, Goldfarb...), quienes pusieron en duda la supervivencia de tal teoría tras el drástico final del *Tractatus*, considerando su completo “absurdo”, que implicaría el rechazo de Wittgenstein de todas las tesis habidas en él, incluida la teoría de la figuración. Aún así, en qué consiste la teoría de la figuración propiamente dicha es algo que apenas ha traído discusiones (la discusión se ha trasladado siempre hacia la interpretación de su sentido último, dentro del todo del *Tractatus*).

En nuestro planteamiento —que, como decimos, viene marcado por el deseo de asumir la paradoja aquí condensada—, aceptamos la importancia de la teoría de la figuración dentro del desarrollo del *Tractatus*, pero tendremos que asumir que, en su paradójica conclusión, ha de haber algún punto en que quedemos *indecisos*, incapaces de estimar ningún veredicto filosófico

al respecto —ni “positivo” ni “negativo”—, que no sea la aceptación de lo “místico” como el auténtico “punto de fuga” del sistema.

El punto clave de nuestra idea acerca de la teoría de la figuración es el hecho de que ella mana —como todo lo demás— desde las exigencias de la lógica, que mana a su vez del propio lenguaje y del propio mundo. Ya hemos defendido que la pretensión inicial y fundamental de Wittgenstein es la exposición de la lógica, la explicación de en qué debe consistir una notación lógica correcta. Es esto mismo lo que, necesariamente, lleva a Wittgenstein a tratar el problema de la figuración —que, cabalmente, se corresponde con el problema general del conocimiento, típicamente moderno—, pues la lógica trabaja con proposiciones, que son el vehículo del conocimiento figurativo. Esto es algo que, sin duda, Wittgenstein hereda directamente de Frege y de Russell, quienes vislumbraron la forma lógica que hay bajo nuestras representaciones del mundo —algo ya avistado por Descartes y más aún por Leibniz—, y trataron de desarrollar un simbolismo que se adecuara a tales formas.

Así pues, a los ojos de Wittgenstein, decir que el problema de la representación —y del conocimiento— requiere de la intervención de la lógica, es tanto como decir que la exposición de la lógica arrastra consigo la presencia del problema de la representación. Son, pues, en verdad, uno y el mismo problema; y, por eso, en el *Tractatus* ambas cosas —la exposición de la lógica y la teoría de la figuración, con todo lo que esto conlleva— se van desarrollando a la par. La explicación de la lógica ha de ser, también, a la vez, la explicación del mundo²⁸⁹, tal como este aparece representado en nuestro pensamiento. Pues lo que Wittgenstein pretende es, como leímos en su Prólogo, establecer los *límites* de lo que puede ser pensado, o sea, de lo que puede ser representado, y ese *límite* es también el límite del mundo —tal como veremos enseguida con más detalle—. ¿Y quién o qué impone ese *límite*? La lógica, la lógica del lenguaje. Es la teoría de la figuración la que pretende establecer para nosotros esos *límites*, pero esta teoría no hace sino seguir las condiciones impuestas por la propia lógica, tal como esta mana *inexplicablemente* —*misteriosamente*— del lenguaje y del mundo que de hecho —*obviamente*— nos rodea.

La teoría de la figuración es, pues, el resultado de plantear el problema del conocimiento del mundo desde un punto de vista lógico; o, lo que es lo mismo, es el resultado de exponer el problema de la lógica, por lo que ésta atañe al mundo que de hecho nos rodea y que decimos habitar y “conocer”. Como ya hemos dicho, la explicación de la lógica y la explicación del mundo son, en el *Tractatus*, una y la misma explicación. Y lo que media entre ambos matices es, justamente, la teoría de la figuración, que hace del mundo algo *esencialmente* figurable, o sea, *esencialmente* pensable y expresable mediante proposiciones, las cuales han de pertenecer, por fuerza, a *algún* lenguaje.

Esto —como tendremos que ver— constituye uno de los pilares fundamentales del *Tractatus*: decimos que el mundo es “eso que sucede”, “lo que es el caso”; y decimos que

289 Cf. *TLP* (6.13): «La lógica no es una teoría, sino una figura especular del mundo».

eso que sucede son “hechos” (*Tatsachen*). La idea fundamental de Wittgenstein es que esos “hechos” han de ser siempre pensables por nosotros como tales, para lo cual tenemos que ser *siempre y necesariamente* capaces de representárnoslos. A continuación, al explorar la naturaleza de estos “hechos”, debemos comprender que comparten algo esencial con nuestras “representaciones” de ellos, algo que hace que, ciertamente, mi representación de un hecho concreto sea la representación de *ese* hecho concreto, pues solo de ese modo podemos siquiera mentar los hechos (en efecto, si puedo siquiera *mentar* los hechos, estos han de ser *mentables* —valga este vocablo—). Lo importante, por ahora, será apreciar que el mundo, en el *Tractatus*, está hecho a la medida de nuestro pensamiento (esto lo desarrollaremos en el próximo Capítulo 1 de la Parte II).

Por otro lado, al observar analíticamente los “hechos”, comprobamos que ellos son, *esencialmente*, configuraciones concretas entre objetos o, como dice Wittgenstein, “estados de cosas” (*Sachverhalten*). Naturalmente, estos objetos han de ser reconocibles como tales *en* los hechos y, asimismo, claro, han de ser reconocibles como tales dentro de nuestras representaciones. La estructura interna de los “hechos” será, así, *la misma* que la de sus representaciones. Esto es: la existencia del objeto implica necesariamente su posibilidad de ocurrir en un “estado de cosas”, siendo este necesariamente figurable, representable, pensable, para lo cual se requiere de la existencia de una proposición, esto es, la existencia de un lenguaje; o —por qué no decirlo así— que solo la existencia del lenguaje hace posible que mentemos el mundo, que es, para nosotros, el mundo mismo (todo eso que sea el caso).

La idea esencial de Wittgenstein será, pues, esta correlación estricta entre el mundo y el pensamiento, donde el lenguaje es —por decir así— la argamasa o —como también se ha dicho— el *medium*²⁹⁰; y es la teoría de la figuración —que es, por tanto, también, la teoría wittgensteiniana sobre el lenguaje— la que establece en el *Tractatus* todos los *límites*.

Igualmente, será esencial que todo hecho y, por ende, también todo pensamiento, sea siempre figurable en una proposición, la cual pertenecerá a *un* determinado lenguaje. El punto de vista lógico que va desplegando la teoría de la figuración obliga a Wittgenstein a no hablar de ningún lenguaje concreto, sino a tratar *el* lenguaje *en general*, o sea, de *cualquier* lenguaje. Aún así, Wittgenstein no descuida el hecho de que, a la hora de la verdad, lo que cada humano tiene en mente, lo que uno usa para establecer sus representaciones, es siempre *un* lenguaje determinado, que Wittgenstein llamará “*mi* lenguaje” (en mi caso, por ejemplo, castellano, algo de inglés, nociones básica de alemán, sumando el código de la circulación, algo de mecánica newtoniana..., y, en general, todos aquellos lenguajes que yo haya aprendido y que en un momento dado puedo usar para describir el mundo). Esta fluctuación del sistema entre “*el* lenguaje” y “*mi* lenguaje” será extremadamente importante, y será tratada por nosotros en el Capítulo 1 de la Parte II.

290 Esta noción de “*medium*” la tomamos prestada de BORUTTI, S. (2008, p. 72).

Naturalmente, siendo la teoría de la figuración el resultado de seguir las imposiciones de la lógica, ella misma concluye, sin embargo, en la imposibilidad de figurar la lógica (independientemente del lenguaje que se emplee), y será esto mismo lo que conduzca la totalidad del discurso a la susodicha e inevitable paradoja; y es ahí donde, verdaderamente, debemos ubicar el *límite*. Porque la estricta correlación entre el mundo y el pensamiento, y la imposibilidad de fijar un *límite* que no sea la propia paradoja, hacen que toda noción de naturaleza metafísica se tambalee, tambaleándose así la escisión entre el mundo y el pensamiento —como veremos en el Capítulo 3 de la Parte II—, quedando sin sustento la propia noción de “figuración”, dejando en suspenso el sentido de cuanto se ha expuesto, y dejándonos verdaderamente *indecisos* —*asombrados*— ante el *límite* impuesto por la paradoja.

C.3.4. *Las ‘fluctuaciones’ del sistema y su ambigüedad en el texto.*

Antes de concluir este extenso bloque introductorio, y antes, pues, de comenzar nuestra lectura más pormenorizada del *Tractatus*, queremos hacer un último apunte sobre algunas cosas que habremos de encontrarnos al leer.

Al leer el *Tractatus*, nos enfrentamos a un texto que —siempre en nuestra opinión— quiere condensar y condensa el *límite* mismo de la filosofía. Ya hemos hablado ampliamente de la configuración paradójica que adquiere el sistema tractaniano: una paradoja que resulta de su misma configuración argumental. Hemos hablado, pues, en términos generales, de la presentación de unas tesis cuyas conclusiones últimas denuncian el “absurdo” de las tesis, y en este mismo momento el texto deviene paradoja, conduciendo el sistema hacia esa “apertura” que Wittgenstein llamó lo “místico”. Pero en esta imagen miramos el *Tractatus* atendiendo a su estructura argumental más general (aun cuando nosotros hayamos señalado arriba hasta cinco partes en esa estructura, sigue siendo una visión general).

Nuestra idea ahora es advertir que el sistema es, en su despliegue textual, algo mucho más complejo. Naturalmente, el texto es siempre algo mucho más concreto. Lo que queremos anotar es que la “apertura” del sistema no solo se deja ver en su estructura general, sino también en ciertos detalles de su despliegue concreto en sentencias sucesivas. Esto es algo que veremos con más claridad cuando leamos pormenorizadamente el texto y reparemos en esos detalles, pero cabe adelantar ahora algunos de sus rasgos: básicamente, nos referimos a la “ambigüedad” que envuelve la literalidad del texto, que nos impide establecer un significado claro y uniforme para algunas expresiones fundamentales.

Sin duda, la forma sistemática en que están organizadas las sentencias del *Tractatus* hace pensar también que Wittgenstein progresa cautelosamente en todos los aspectos, manteniendo el significado de los términos que utiliza; pues esto cabe esperarlo de cualquier texto

filosófico, y de cualquier texto que pretenda ser entendido. Sin embargo, no es lo que nosotros encontramos en el *Tractatus*. Este no progresa como una simple descripción, ni tampoco lo hace al modo aritmético o geométrico (no progresa, pues, ni como Frege en la *Conceptografía*, ni como Russell en los *Principia Mathematica*, ni tampoco como Spinoza en su *Ética demostrada según el orden geométrico...*): Wittgenstein no progresa por medio de axiomas y definiciones, ni teoremas ni escolios. Por el contrario, Wittgenstein escribe de un modo mucho más *intuitivo*, incluso visceral (aunque la numeración de las sentencias y su laconismo sean muestra de la frialdad de un lógico, lo cierto es que su lenguaje y, ciertamente, su ambigüedad, muestran el núcleo incandescente del *Tractatus*, fruto de la incandescencia del pensamiento de Wittgenstein, y de la incandescencia del contexto —la I Guerra Mundial— en que el texto fue escrito).

En nuestra opinión, el *Tractatus* está escrito con el cuidado justo. Es muy posible — como el propio Wittgenstein reconoce en su Prólogo— que podría hacerse mejor, quizá con más cuidado, quizá modificando el orden de ciertas sentencias (p.e., es un hecho que para explicar ciertas partes del principio, resulta esclarecedor mencionar partes del final), quizá recurriendo a otro tipo de organización, o incluso recurriendo a otro tipo de prosa, a otro tipo de lenguaje. Pero he aquí el asunto: sea como sea que lo hagamos, usaremos el lenguaje: el lenguaje es y será la materia bruta del texto. Y es éste, verdaderamente, el más inmediato y claro de los *límites*. No importa el cuidado que pongamos en desplegar el sistema que Wittgenstein concibe, no importa las vueltas que demos para clarificar el asunto: lo que Wittgenstein persigue es llevar el lenguaje hasta su *límite*, y mostrar que existe tal *límite* haciéndonos chocar contra él. El *Tractatus* quiere ser un ejemplo de ese choque: el sistema debe obligar al lenguaje a retorcerse contra sus *límites*, a fluctuar, tanto como los *límites* del lenguaje obligan a que el sistema quede “abierto” en esa fluctuación (pues el lenguaje, siendo como es, genera paradojas cuando se retuerce, siempre que es llevado al *límite*). Si queremos desplegar textualmente el sistema del *Tractatus*, no importa qué modelo de discurso adoptemos, siempre habremos de llegar a ese punto en que el lenguaje no es capaz de dar más de sí, y comenzará a retorcerse, adquiriendo formas ambiguas, paradójicas y fluctuantes.

En efecto, en los puntos anteriores decíamos que el sistema del *Tractatus* fluctúa: del mundo a la lógica y de la lógica al mundo, de la obviedad al misterio y del misterio a la obviedad... Decíamos mucho antes, también, que su paradójica estructura nos impedía decidir entre una interpretación “inefabilista/positiva/moderna” y una interpretación “terapéutica/negativa/postmoderna”, pero que necesariamente nos mantenía oscilando entre una y otra opción; sin poder decidir, pero sin poder eludir la decisión, al menos mientras que no logremos abrir nuestro pensamiento a lo “místico” (para lo cual, seguro, es necesario *dejar atrás el lenguaje*, y afrontarlo desde el *silencio*). Lo que indicamos ahora es que esta oscilación, esta fluctuación, se manifiesta también, de forma más concreta, en la “ambigüedad” que circunda ciertos conceptos

fundamentales, cuyo significado parece justamente fluctuar (dependiendo de si leemos cierta expresión mientras subimos la escalera —por así decir— o si la leemos mientras bajamos; dependiendo de si leemos el *Tractatus* por primera vez o si ya le hemos dado varias vueltas; dependiendo de si habíamos pensado antes o no en los pensamientos que en él se expresan...).

En primer lugar, ya hemos comentado arriba la ambigüedad existente en el término “lógica”, tal que unas veces tiende a leerse como la ciencia formal (en su materialidad como lenguaje simbólico), y otras veces se lee más bien como una entelequia filosófica —decíamos— que atraviesa y posibilita los desarrollos especiales de la lógica formal, y que atraviesa todo posible lenguaje y todo posible mundo²⁹¹. Pero en el *Tractatus* no se hace distinción terminológica alguna, ni incluye ninguna aclaración. Nosotros ahora, en esta exégesis, perseguimos aclarar este punto, y recurrimos a la noción de “ambigüedad”, y ofrecemos nociones contrapuestas de la lógica —diferenciando entre la “ciencia formal” y “la Lógica”—; pero lo cierto es que toda aclaración seguirá siendo en vano, cuando seamos incapaces de decidir si en tal punto Wittgenstein habla de una cosa o de la otra, dependiendo de *nuestro propio modo de leer*. Lo que debemos destacar es que la fluctuación de este término se vuelve *necesaria* por la propia naturaleza del sistema que Wittgenstein concibe: pues la lógica es el principio y es a la vez el fin del sistema, es el método y es el objetivo... Y esa fluctuación se hace notar en la ambigüedad del término²⁹².

Otro concepto fundamental que sufre igualmente fluctuaciones a lo largo del *Tractatus* es “pensamiento” (*Gedanke*) o “pensar” (*denken*). La ambigüedad es análoga a la del caso anterior: el “pensamiento” es uno de los temas tratados en el *Tractatus*, quizá es el tema fundamental —trazar el *límite* de lo que puede ser pensado—; así, Wittgenstein debe dedicar ciertas proposiciones a explicar la idea que tiene del pensamiento. Y esta es la cuestión: el *Tractatus* determina la forma que debe tener cualquier pensamiento, y, entonces, cuando Wittgenstein nos insta a *pensar* sobre las cosas que dice del pensamiento, reparamos en que este “pensar” no se puede corresponder con el tratado y caracterizado por Wittgenstein en el *Tractatus*, como parte de su teoría de la figuración. En efecto, el concepto de “pensar” —como también el de “representar” (*vorstellen, darstellen*)— sufre fluctuaciones a lo largo de las páginas, dependiendo de si hablamos del pensamiento como figuración lógica de estados de cosas (figuración que acontece dentro de los límites del lenguaje), o de si hablamos de otra instancia del pensamiento, en la que Wittgenstein pudiera ver el acceso a ciertas *verdades inefables* (más allá de las imposiciones de la lógica)²⁹³. Pero, nuevamente, al margen de cualquier posible clarificación

291 Véase nuestra § C.2.3.

292 Por esa razón, nuestra diferenciación entre “lógica formal” y “la Lógica” no será mantenida en lo sucesivo, sino que regresaremos al término “lógica”, sin más, como de hecho hace Wittgenstein, en el que deben condensarse tanto la disciplina simbólica como la entelequia filosófica que la hace posible. La razón, naturalmente, en conservar en nuestra lectura la naturaleza *problemática* de ese término.

293 Hay en el Prólogo del *Tractatus* varios ejemplos de uso de “pensamientos” que no se corresponden en absoluto con la caracterización figurativa dada en el *Tractatus*; lo cual ha sido señalado por muchos intérpretes.

que ensayemos, debemos reparar en la *necesidad* de esta confusión: cualquier texto filosófico que nos incite a pensar con rigor en el pensamiento, con ese mismo rigor tal texto debe estar dispuesto a fluctuar en su uso de la palabra “pensamiento”. En cierto sentido, es esto mismo lo que ocurriría con el concepto de “lógica” —que su referente es, al mismo tiempo, el método del sistema y objetivo del sistema—; el pensamiento es al mismo tiempo lo que tenemos que pensar y aquello con lo que pensamos... Sin lugar a duda, Wittgenstein era consciente de este problema, y así nos explica en su Prólogo que cualquier intento de determinar el pensamiento —cualquier intento de fijar sus *límites*— implicaría la contradicción de tener que pensar lo impensable, y que por esa razón el *límite* deberá ser trazado en el lenguaje. ¿De qué forma? Cabalmente, dejando que el propio lenguaje se retuerza.

Por último, destacamos un tercer concepto fundamental en el *Tractatus*, y que es también *necesariamente* víctima de la ambigüedad y de la fluctuación; se trata del concepto “mundo” (*die Welt*). Las razones vuelven a ser las mismas que en los casos anteriores. Ya hemos visto rápidamente que el *Tractatus* comienza por presentar una idea *obvia* y simplista del mundo (simplemente: todo eso que de hecho sucede), adentrándose de seguido en una investigación lógica que profundiza en tal *obviedad*, desentrañando el verdadero *misterio* oculto en ella. Siendo así, en efecto, el término “mundo” sufre su fluctuación a lo largo del texto, según consideremos nuestra propia situación en la escalera.

Desde luego, a estos tres conceptos cuya ambigüedad hemos destacado —“lógica”, “pensamiento” y “mundo”— se unen, si no todos los demás conceptos del *Tractatus*, sí al menos todo el resto de conceptos fundamentales: “hecho”, “objeto”, “figuración” o “figura”, “proposición”..., han de verse igualmente sometidos a las fluctuaciones del sistema, por cuanto han de comprenderse en unión a los conceptos anteriores (se trata de un sistema). No tiene sentido que demos ahora ejemplos específicos, pues iremos reparando en ello a medida que desarrollemos nuestra lectura del *Tractatus*. Esta idea estará presente, pues, en la práctica totalidad de nuestros próximos comentarios.

INTERLUDIO

Nada es más gratificante que hacer un alto en la mitad de nuestro camino; mirar atrás y hacer balance de lo que ya se lleva andado, y ojear los mapas que seguimos para prevenimos de lo que aún tenemos que recorrer. Tomar aliento y conciencia.

En los puntos precedentes, hemos ofrecido los rasgos más generales de nuestra interpretación del *Tractatus*, trazando un amplio marco introductorio. Ha sido “introductorio”, aunque fuera “amplio”, pues ello solo ha preparado el terreno para que, a continuación, avancemos con más agilidad sobre el *Tractatus* y sobre nuestra lectura, sin necesidad de entretenernos en cuestiones que ya habrán sido explicadas. En verdad, lo que hasta ahora hemos hecho no es más que familiarizar al lector con nuestro discurso —o, al menos, intentarlo—, y tratar de dejar claro qué es lo que perseguimos, a dónde queremos llegar, qué esperamos encontrar reflejado en el *Tractatus* cuando ahora, en lo que queda, vayamos repasando sus sentencias.

Nuestro punto de partida ha sido la “polémica” que desde siempre envuelve la interpretación del *Tractatus*, y nuestra misión no es, entonces, zanjar o solucionar esa polémica, sino darle sentido a la misma, elevarla a ser real y absolutamente “polémica” y a ser, así, representativa de la filosofía en cuanto tal, sin tapujos, sin pretensiones “positivas” ni “negativas”, sin solución... Lo que aquí entendemos es, justamente, que el universo de la filosofía es un universo “polémico” —como el universo de la *Iliada*: “πόλεμος”—, donde todo concepto y toda expresión se establece en el contexto de un eterno combate del entendimiento y del espíritu humanos, contra sí mismos y para consigo mismos...

«Paz en los pensamientos. Esa es la ansiada meta de la filosofía»²⁹⁴.

Así pues, hasta el momento hemos dado solo las pautas generales que guían nuestra lectura del *Tractatus*, pero apenas hemos entrado en los detalles de nuestra lectura propiamente dicha. Es decir, lo que queda por hacer es leer propiamente el *Tractatus*, y ver el modo en que verdaderamente son desarrollados por Wittgenstein los problemas filosóficos. Podremos ver en detalle cuáles son las demandas que impone la lógica, y de qué modo el método lógico-filosófico de Wittgenstein conduce la totalidad del discurso hacia ese *límite* representado por su paradoja.

Como ya dijimos en su momento, nuestra lectura del *Tractatus* será expuesta en relación a cuatro bloques temáticos que esquematizan los problemas más fundamentales de la filosofía moderna; los repasamos una vez más:

294 WITTGENSTEIN: *Af*(§ 252).

Capítulo 1. El mundo y su representación: expondremos los conceptos fundamentales que intervienen en la teoría de la figuración (que viene a representar la teoría general del conocimiento wittgensteiniana, en la cual se entrecruzan ya las cuestiones metafísicas).

Capítulo 2. La fundamentación del conocimiento y el escepticismo: ahondaremos en la cuestión epistemológica, viendo de qué forma la teoría de la figuración —determinada por el lenguaje y por su lógica— implica una serie de limitaciones sobre nuestra posibilidad de establecer el fundamento último de nuestro conocimiento, limitando *a su vez* las pretensiones escépticas.

Capítulo 3. Dualismo, solipsismo y realismo: el advenimiento del ‘límite’ y la paradoja: veremos las consecuencias que todo lo anterior trae sobre el problema metafísico del dualismo cartesiano. Veremos así de qué forma el punto de vista lógico adoptado por Wittgenstein disuelve dicho dualismo, trasladando al yo y al mundo hasta el mismo *límite*, quedando unificados en la “apertura” propia de lo “místico”.

Capítulo 4. La ética y el sentido de la vida: el mundo y la voluntad: desentrañaremos la noción wittgensteiniana de “ética”, resultado igualmente de mantener las consignas de la lógica o, más bien, resultado de asumir la esencial *problematicidad* del sistema, que solo quiere ser reflejo de nuestra propia *problematicidad*, del “misterio” que envuelve nuestra existencia.

Por fin, en nuestro Epílogo, repasaremos y extraeremos las “conclusiones últimas” de nuestra investigación, tratando de hacer un último balance de la *paradoxicidad* del texto, que nos lleva a hablar de “filosofía límite” respecto a la tradición moderna, y que limitará también nuestras pretensiones exegéticas.

Después, solo quedará un Apéndice, en el que expondremos sumariamente nuestra idea sobre la continuidad en el pensamiento de Wittgenstein.

PARTE II

UNA “LECTURA PARADÓJICA” DEL *TRACTATUS*

CAPÍTULO 1

EL MUNDO Y SU REPRESENTACIÓN

1.1. La figuración y las dos sustancias: La figura y lo figurado.

El problema de la representación del mundo en el pensamiento es, sin lugar a dudas, una de las tramas centrales del *Tractatus* —si no la más central— y que lo vinculan necesariamente a la tradición filosófica propiamente moderna. Ésta —al menos a partir de Descartes— está fundamentalmente centrada en el problema del conocimiento, en nuestra posibilidad de tener un conocimiento del mundo. La ciencia moderna surge como el modelo de conocimiento buscado, basado en la razón, que nos debe permitir conocer el mundo de forma objetiva y universal; la tarea de la filosofía será, claro, la de investigar los fundamentos o infundamentos de la ciencia, los criterios de su supuesta objetividad, de su universalidad, etc. Ahora bien, la sola mención de algo llamado “conocimiento (del mundo)” nos lleva ineludiblemente —tal como vimos— a esa característica escisión moderna entre el pensamiento y el mundo, el yo y la cosa en sí, el sujeto y el objeto de conocimiento... Se trata de la estrecha y necesaria vinculación entre el planteamiento de los problemas epistémicos y el dualismo metafísico cartesiano, con el que aquél se ve siempre y necesariamente comprometido (si hablamos del “conocimiento”, hablamos también, necesariamente, de una escisión entre el yo y el mundo, como los dos polos *evidentes* de la relación cognitiva).

Siendo así, en efecto, cuando Wittgenstein incluye en su *Tractatus* una “teoría de la figuración” (que pretende mostrar el modo en que *nos* hacemos representaciones del mundo, esto es, el modo en que lo conocemos) es ineludible que Wittgenstein debe arrancar también de esa polémica representación metafísica de las dos sustancias fundamentales, vinculadas por esa polémica noción de “conocimiento”. Y ésta es la idea que debemos escrutar hasta el final.

En primera instancia, conviene decir que, en el *Tractatus*, Wittgenstein evita usar el término “conocimiento” (que en alemán sería “Kenntnis” o “Erkenntnis”), empleando siempre “figuración” (“Abbildung”). La elección del término es, sin duda, importante, pues “Abbildung” se corresponde exactamente con “Bild” (como “figuración” se corresponde con “figura”); pero en alemán “Bild” tiene un correlato también con el verbo “bilden”, que puede significar “plasmar” o “figurar”, pero también “formar”, “generar”, “construir” o, incluso, “acondicionar”. Ello debe repercutir de forma importante sobre lo que quiere hacer Wittgenstein cuando traslada el problema del “conocimiento” al problema de la “figuración”: la relación que se establece entre el sujeto y el objeto no es meramente la de “recibir contenidos”, sino más bien la de “construirlos”, “generarlos”... Esto, ya desde el principio, nos ubica en la concepción kantiana del problema, en la que el sujeto no es meramente un receptor pasivo, sino que toma un papel activo y fundamental a la hora de *construir* eso que llamamos “conocimiento”.

Este “giro copernicano” en la filosofía moderna es extremadamente relevante, ya que tiene como consecuencia inevitable cierta “subjektivación” —Nietzsche hablará de “antropomorfización”— del mundo conocido: para Kant, no es posible conocer el mundo por lo éste sea *en-sí*, sino únicamente por cómo se aparece ante nosotros como seres cognoscentes: la verdad de las ciencias y el mundo que resulta de ese conocimiento (el mundo fenoménico, el mundo empírico) está hecho a la medida de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento, porque son éstos los que le dan forma. Esta idea sería, en efecto, radicalizada por Schopenhauer y después por Nietzsche, para quien la “antropomorfización” de la verdad no solo debía limitar el conocimiento empírico-científico, relegándolo a pura convención lingüística, sino también extenderse hacia la pretensión de la filosofía de alcanzar algún otro tipo de “verdad” (p.e., alguna “verdad trascendental”, o lo que pudiera pretender la *Crítica* al determinar las formas *a priori* de nuestro conocimiento).

En el caso de Wittgenstein, ciertamente, *partimos* de una idea más bien kantiana del asunto, dando *en principio* crédito a las propias sentencias del *Tractatus*, que hablan de la “figuración” como el modo en que conocemos el mundo:

«[1.1] El mundo (*die Welt*) es la totalidad de los hechos [...]».

«[2.1] Nos hacemos figuras (*Bilder*) de los hechos».

«[3] La figura lógica de los hechos es el pensamiento (*der Gedanke*)».

Sin duda, en estas secciones iniciales del *Tractatus*, Wittgenstein se mueve enteramente en aguas de la filosofía moderna, sin que parezca cuestionar el dualismo metafísico escondido bajo la noción de “conocimiento”, de “representación” o de “figuración”. Wittgenstein parece reconocer sin problemas la distinción fundamental entre el mundo (la totalidad de los hechos) y el pensamiento (las figuras que nos hacemos de los hechos).

Por lo pronto, debemos perseguir esta idea: que el pensamiento son “figuras” (“*Bilder*”) y el mundo es aquello “figurado” (“*Abgebildete*”). Esto es, exactamente, que tanto el mundo como el pensamiento están en el *Tractatus* vinculados por medio de la noción de “figuración”: ambos —pensamiento y mundo— poseen una misma raíz “figurativa” (recordando el matiz de “construcción” que posee en el original alemán).

Tendremos que ver hasta qué punto el pensamiento y el mundo son, para Wittgenstein, “construidos”, pero, sobre todo, tendremos que ver hasta qué punto están *vinculados* entre sí. Esta tarea nos llevará primero —en este Capítulo 1— a hablar solo de “vinculación” entre pensamiento y mundo, siendo la “figuración” la noción vinculante.

El *Tractatus* comienza así:

«[1] El mundo es todo lo que es el caso.

- [1.1] El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.
 [1.11] El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos *todos* los hechos.
 [1.12] Porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso.
 [1.13] Los hechos en el espacio lógico son el mundo.
 [1.2] El mundo se descompone en hechos.
 [1.21] Algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanecer igual.
 [2] Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.
 [...]».

El *Tractatus* comienza dando su idea de “mundo”, y continúa después caracterizando su noción de “figuración” (que caracterizará también el “pensamiento”). Esto podría hacernos pensar que el sistema de la figuración se piensa *a partir de* esa caracterización del mundo, ajustándose a cómo éste ha sido previamente caracterizado. Pero esa no es nuestra idea. Nuestra idea es que esa caracterización que se hace del mundo está ya condicionada por el propio sistema de la figuración, y por cómo cree Wittgenstein que pensamos (haciéndonos figuras de los hechos). Pero esto no puede tampoco significar que la caracterización del mundo tenga que comprenderse *después* de comprender la figuración y el pensamiento. Nuestra idea es que todo ello —pensamiento, figuración y mundo— deben comprenderse *a la vez*, pues no hacen sino constituir un sistema. Naturalmente, la exposición del sistema en un discurso implica que empecemos por un punto, pero eso no confiere a este punto prioridad en el sistema. Esto guarda relación con nuestra idea de la “doble lectura” —que adelantábamos en nuestra Introducción A (§ A.3.2)—, y también con lo que dijimos en nuestra Introducción C (§ C.3), donde sugeríamos que el *Tractatus* es necesario leerlo *también* en orden inverso, para ver el modo en que las últimas secciones repercuten sobre las primeras. Según pensamos, lo ideal sería tener en mente *todas* las sentencias del *Tractatus* a una misma vez, viendo como *todas* se entrelazan entre sí²⁹⁵.

Leyendo solamente las primeras sentencias del *Tractatus*, podemos mantener una noción de mundo separada del pensamiento, por cuanto no aparece de momento referencia alguna a éste, ni se dice aún nada que tenga que ver con la figuración o con el conocimiento: el mundo parece ser, sencillamente, el mundo de los hechos que suceden (independientemente de nuestro pensamiento).

Ahora bien, queda ya marcado el camino por el que debemos profundizar. Por un lado, advertimos que los hechos requieren de la lógica para ser propiamente hechos, pues éstos se hayan en el “espacio lógico”: habrá, pues, que profundizar en busca de qué sea este “espacio lógico”, para entender la idea que tiene Wittgenstein del mundo: ¿qué son los hechos en el espacio lógico? Segundo, apreciamos una relación problemática entre los hechos y los objetos: el mundo *no* es meramente la totalidad de los objetos, pero éstos deben estar presentes de algún modo en los hechos, pues los hechos son “estados de cosas” que se dan efectivamente: ¿cómo

295 Esto nos hizo también reparar en la idea de “sistema” dada por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación* (véase nuestra nota 285).

entender bien 1.1? Estas son, pues, las dos cuestiones por las que tenemos que empezar (y pronto veremos que se trata de la misma cuestión).

1.2. El mundo, su “sustancia” y su vinculación con el pensamiento.

1.2.1. *Hechos y objetos.*

Atendamos primero a la cuestión de qué relación guardan los “objetos” (las “cosas”) con los “hechos”, tratando de comprender por qué el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas, cuando las cosas están, indudablemente, inscritas en los hechos, pues éstos son “estados de cosas” (*Sachverhalten*²⁹⁶). Esta noción de “estado de cosas” resulta, en primera instancia, bastante gráfica por sí misma: cuando ciertos objetos se hallan bajo cierta *configuración*, dan como resultado un estado de cosas; cosas que se encuentran relacionadas entre sí de cierto modo y manera. Cuando *de hecho* —en la realidad— las cosas se hallan configuradas *así*, entonces constituyen un estado de cosas (una situación) que *está siendo efectivamente el caso*, y esto es un “hecho”:

«[2] Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas».

Que el mundo sea una totalidad de hechos y no de cosas, parece responder a una idea bastante clara. La idea es que una cosa —p.e., esta silla— podría estar aquí o podría estar allá, podría ser roja o podría ser azul. La cosa *en sí* no es ni roja ni azul, ni está aquí ni allá, pero ha de estar aquí o allá y ha de tener algún color. El mundo es, ni más ni menos, *el hecho* de que la silla está concretamente aquí (y no allá), el mundo consiste en que la silla es concretamente roja (y no de otro color). La pura totalidad de cosas no puede darnos una imagen del mundo tal como *de hecho* es concretamente el mundo. En el mundo la silla es roja y está aquí, eso es un hecho del mundo. La pura cosa *en sí* no constituye todavía un hecho, sino que solo nos proporciona una serie de *posibilidades*:

«[2.01] El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).

[2.011] Poder ser parte integrante de un estado de cosas, es esencial a la cosa.

[2.012] En la lógica nada es casual: si la cosa *puede* ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa.

296 A veces se traduce “Sachverhalt” por “circunstancia” o “situación”, pero lo creemos menos literal (ya que en ellas no aparece propiamente la palabra “cosa” —“Sach” en alemán— que sí aparece en la palabra alemana). Otros comentaristas han preferido la expresión russelliana “hecho atómico”, pues la versión inglesa (revisada por el propio Wittgenstein) ha empleado también “atimic fact”. Nosotros preferimos “estado de cosas” (vertida también a la tradición inglesa como “state of affairs” o “state of things”), pues ella aporta ya literalmente parte de lo que quiere significar, como vamos a explicar enseguida.

[2.0121] [...] Que las cosas puedan ocurrir en el estado de cosas, es algo que debe radicar ya en ellas.

[...] Al igual que no podemos en absoluto pensar objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos pensar objeto *alguna* fuera de la posibilidad de su conexión con otros.

Si puedo pensar el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo pensarlo fuera de la posibilidad de esa trama.²⁹⁷

[2.0122] La cosa es independiente en la medida en que puede ocurrir en todos los *posibles* estados de cosas, pero esta forma de independencia es una forma de interrelación con el estado de cosas, una forma de dependencia. (Es posible que las palabras aparezcan de dos formas diferentes, solas y en la proposición.)

[2.0123] Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas.

[...]

[2.01231] Para conocer un objeto, no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas.

[2.0124] Dados todos los objetos, vienen dados también con ello todos los posibles estados de cosas.

[...]

[2.014] Los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas.

297 En esta sentencia 2.0121, Reguera y Muñoz traducen el verbo alemán “denken” por “representar”, pero nosotros creemos más acertado —al igual que Valdés— traducirlo por “pensar”. La razón es sencilla: “representar” es una traducción más adecuada para “darstellen” o “vorstellen”, que tienen en el *Tractatus* un uso muy determinado, equiparado al de “bilden” (“figurar”), por cuanto la “representación” (“Darstellung” o “Vorstellung”) posee igualmente forma lógica, etc., etc. (en el *Tractatus*, parece darse una equivalencia total entre los verbos “vorstellen”, “darstellen” y “bilden” [cf. CORREDOR (1999, p. 120)]). En la mayoría de casos, el verbo “denken” será usado por Wittgenstein en un sentido igualmente específico, vinculado estrictamente a la representación-figuración lógica. Sin embargo, creemos que en 2.0121 “denken” es usado por Wittgenstein en un sentido menos técnico, pues, estrictamente hablando, no podemos representar-figurar los objetos (3.221), pues lo que figuramos, lo que representamos, lo que pensamos (estrictamente hablando) son siempre y solo estados de cosas (no cosas). Naturalmente, lo que esta sentencia 2.0121 quiere expresar no es que podamos representar-figurar (*darstellen-vorstellen-bilden*) la relación entre cierta cosa y cierto estado de cosas (como si pudiéramos decir: “el objeto *a* está en cierta relación con el estado de cosas *Fa*”, o algo como “*aR(Fa)*”; antes bien, lo que Wittgenstein quiere decir, es que nosotros *pensamos-representamos-figuramos* únicamente estados de cosas posibles, y las cosas aparecen en el pensamiento siempre integradas en esos posibles estados de cosas que pensamos; o sea, que no es posible concebir una cosa aisladamente (nunca pensamos “*a*”, sino siempre cosas del tipo “*Fa*”, o “*aRb*”, etc.); solo de este modo —tramados en el estado de cosas— tienen los objetos presencia en nuestro pensamiento (pues análogamente, solo de ese modo tienen también presencia los objetos en el mundo: tramados en estados de cosas). Para entenderlo así, en efecto, hay que conceder a Wittgenstein este uso fluctuante de la palabra “pensar” (“denken”), tal que unas veces lo usa técnicamente (como “pensar figuras lógicas”, como “pensamiento figurativo”), y otras veces usa “pensar” en un sentido lato —digámoslo así—, empujado seguro por ese impulso fregeano de hacerse entender mediante fórmulas que, estrictamente, son erróneas, pero que *muestran* ciertos trasfondos —las *Erläuterungen*—, permitiéndonos, al menos en apariencia, avanzar. Esto, por el momento, ubicaría nuestro comentario del lado de las lecturas “inefabilistas”, por cuanto parecemos reconocer cierto modo de transmisión de verdades mediante sinsentidos; ahora bien, habrá que esperar a que Wittgenstein apriete más el nudo de la lógica sobre el propio *Tractatus*, para ver que ese “avance” nos lleva hacia la paradoja. Habrá que entender, pues, que el uso fluctuante de ciertos términos —tal como vimos en el último punto de nuestra Introducción C— es un signo distintivo del *Tractatus*, en tanto que en esas fluctuaciones se condensa la ambigüedad propia de este sistema paradójico.

[2.0141] La forma del objeto es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas».

Con este grupo de sentencias, Wittgenstein quiere poner de manifiesto una idea primordial, que es esa relación existente entre cosas y estados de cosas; viniendo pues a profundizar en esa idea de que el mundo sea una totalidad de estados de cosas (dados de forma efectiva) y no meramente una totalidad de cosas; y ofreciendo una información importante sobre su noción de “cosa” u “objeto”²⁹⁸.

La cosa, el objeto, *es* el entramado de estados de cosas en los que *puede* ocurrir: son sus *posibilidades* de ocurrencia en estados de cosas las que determinan una cosa a ser justamente *tal* cosa, *tal* objeto. Conformémonos por ahora con un ejemplo rápido, en el que alguien nos pregunta: “¿Qué es eso?” (y señala hacia cierta cosa, a la que llamaremos “*a*”): “¿Qué es *a*?”, es entonces la pregunta. Para responder —esta es la cuestión— comenzaremos a emitir una serie de proposiciones, con las que trataríamos de determinar qué es el objeto, por ejemplo: “*a* es eso que está en tal lugar y que ocupa tal espacio...”, también, por ejemplo, “*a* es eso que está junto a *b* (otra cosa)”, “*a* es de color verde”, “*a* sirve para sentarse las personas” o “*a* es una silla”... Pero todo esto son “hechos”, en los cuales siempre aparece *a* en su relación *efectiva* con otros objetos (en relación con *b*, en relación con el color verde, en relación con las personas...²⁹⁹). Podríamos tratar de compilar todos los enunciados “verdaderos” acerca de *a*,

298 Colin Johnston ha elaborado un artículo [JOHNSTON, C. (2007)] que desarrolla en profundidad el problema habido en 1.1. El primer logro de C. Johnston es haber reparado en la profunda problematicidad de esta sentencia. Johnston trata de darnos una idea novedosa acerca de cómo entender las nociones de “objeto” y de “hecho” en el *Tractatus*, de tal modo que podamos comprender que el mundo no sea *en ningún sentido* la totalidad de los objetos, sino *únicamente* la totalidad de los hechos. Colin Johnston considera que la interpretación estándar del pasaje 1.1 no permite comprender bien el rol no-metafísico de los objetos tractarianos. Por ejemplo, Fogelin había interpretado 1.1 del modo en que parece más normal, tal como nosotros hemos sugerido hace un momento: «Al comienzo dijimos que el mundo es todo lo que es el caso: una totalidad de hechos, no meramente una totalidad de cosas. El mundo no puede identificarse con una totalidad de cosas, pues la totalidad de las cosas puede constituir una variedad de mundos posibles dependiendo de sus configuraciones» [FOGELIN (1987, p. 3)]. C. Johnston pone el acento en el “meramente”, que en cierto modo da a entender que el mundo contiene cosas, pero no *meramente*, sino cosa configuradas en hechos; C. Johnston quiere poner el acento en el hecho de que el mundo no puede consistir en cosas *en absoluto* [cf. JOHNSTON, C. (2007, § 3)]. Aunque nuestro trabajo transcurre por otra línea distinta a la de C. Johnston —él se centra en la comparación de Wittgenstein y Russell respecto a sus nociones de “simple” y “complejo”—, nuestras conclusiones deben llegar al mismo punto, en nuestra consideración de que los objetos *solo* constituyen un ámbito de *posibilidad* y no de *facticidad* o *efectividad* —como veremos mejor a continuación—. Naturalmente, en último término, nuestra búsqueda de la paradoxicidad del sistema debe llevarnos a abrazar conclusiones más amplias que las expresadas por C. Johnston —lo cual tendrá que verse a lo largo de nuestros próximos puntos y capítulos—.

299 La cuestión de si una proposición del tipo “*Fa*” (como sería “*a* es verde”) describe un “estado de cosas”, es decir, si describe una conexión entre objetos (en plural), es sin lugar a dudas espinosa; pues todo hace pensar que en “*Fa*” sólo intervine una cosa, que es el objeto *a* [cf. JOHNSTON, C (2009, pp. 146 y ss.)]. Wittgenstein no excluye de la lógica (ni del lenguaje) los enunciados del tipo “*Fa*” (o “*a* es verde”), y la prueba es que él mismo

pero eso no agotaría a en tanto que puro objeto; pues ahora decimos que a es verde y que está allí, pero *podría* ser rojo y estar allá, sin dejar de ser a . Lo que sucede, claro, es que a no es *en-sí-mismo* ni verde ni azul ni rojo, ni grande ni pequeño, ni silla ni mesa, ni está aquí ni allá, ni antes ni después..., sino que es el puro soporte de todas esas *posibles* propiedades, pero sin poseer *en-sí* propiedad (externa) alguna:

«[2.0232] Dicho sea incidentalmente, los objetos son incoloros.

pone proposiciones de ese tipo como ejemplos, sea en su forma particular o generalizada (“ Fa ” o “ Fx ”; p.e., 4.24 ó 5.47). En este sentido, proposiciones que usan una relación binaria (como sería “ aRb ” o “ a está junto a b ”, p.e.) resulta más fácil considerarlas como descripciones de estados de cosas, pues son varias las cosas que intervienen (a y b), y es fácil ver el propio símbolo “ aRb ” como un símil de lo designado (4.012). Sin embargo, por un lado, entre funciones monarias, binarias o terciarias..., no hay para la lógica más diferencia que el *número* de argumentos que relacionan, y Wittgenstein se ocupará de mostrar que en lógica «no hay números prominentes» (5.453); *a priori*, no hay ninguna razón para excluir las relaciones monarias, ni hay razón para tratarlas de forma especial. Además de eso, podemos aventurarnos a considerar que una proposición del tipo “ Fx ” sea una contracción hecha a partir de otra proposición del tipo “ xRy ”, indicando que, por definición, estar en la relación R con y significa poseer la propiedad F (por ejemplo: “ $(\forall x, y).[xRy \leftrightarrow Fx]$ ”). Si lo ejemplificamos en el lenguaje ordinario, diríamos que una proposición del tipo “ a es verde” podría entenderse como una expresión de la forma “ aRb ”, donde “ b ” es “el color verde”, o sea: “ a está en cierta relación con el color verde” (está en cierta relación con b). Esto podría parecer problemático, pues de pronto un adjetivo (“verde”) cobra la forma de un objeto (b), y no la forma de una propiedad (F) como suele ser el caso. Pero entonces atendemos a las sentencia 4.123: «Este color azul y aquél están *eo ipso* en la relación de más claro y más oscuro. Es impensable que *estos* dos objetos no estuvieran en esa relación», y añade: «Aquí corresponde al uso fluctuante de las palabra “propiedad” y “relación” el uso fluctuante de la palabra “objeto”»; y en junio de 1915, Wittgenstein escribía en sus *Diarios*: «Relaciones y propiedades son *objeto* también». Vemos así como el propio Wittgenstein no tiene reparo alguno a la hora de considerar los colores como objetos, o sea, que los “objetos” del *Tractatus* no solo hacen referencia a *particulares* (los *individuals* de Russell), sino también a propiedades y relaciones, lo cual ha sido numerosas veces comentado [cf. p.e.: STENIUS (1960, p. 63); HACKER (1986, p. 70); HINTIKKA y HINTIKKA (1986, pp. 32-33)]. Lo que nosotros destacamos es que Wittgenstein no tiene reparo alguno en asumir las fluctuaciones que sufre el lenguaje en su sistema.

Por otro lado, es también problemática la consideración de “ a es una silla” (diremos, p.e.: “ $G(a)$ ”) como descripción de un estado de cosas. Pero, nuevamente, nosotros vemos una oportunidad para ver el modo en que el lenguaje disfraza el pensamiento (4.002). Está muy claro que la determinación de algo como una “silla” supone ya muchas otras propiedades del objeto, muy especialmente, en este caso, el uso que hacemos las personas de ese objeto. En efecto, cuando decimos que “ a es una silla”, estamos describiendo el objeto a , no solo dando una idea de su forma y materialidad, sino sobre todo de su uso por parte de las personas, de su relación con otros objetos que son las personas... Está claro, pues, que muchas frases que en el lenguaje ordinario parecen *simples* (como sería “ a es un silla”) son complejas desde un punto de vista lógico: proposiciones que tenderíamos a formalizar como “ $S(a)$ ” representan de forma disfrazada una multitud de estados de cosas, como las relaciones que guarda a con otros objetos, o la descomposición de a en una serie de partes integrantes (patas, respaldo y asiento) y las relaciones mutuas de estas partes... Sencillamente, nos dice Wittgenstein: «[3.24] [...] La contracción de un símbolo complejo en un símbolo simple puede ser expresada mediante una definición»; esto es, por ejemplo, cuando decimos que una “silla” es un objetos que las personas usan para sentarse: “para cualquier objeto x , si las personas usan x para sentarse, entonces x es una silla” —valga la simplificación de nuestro ejemplo—. Con esto se quiere mostrar, en efecto, que descripciones del tipo “ a es una silla” describen estados de cosas (en plural).

[...]

[2.0251] Espacio, tiempo, color (cromaticidad) son formas de los objetos».

Así, el único modo de conocer *a*, sería conociendo *todo* el entramado de *posibilidades* a las que *a* se presta (y no solo aquéllas que están siendo accidentalmente el caso)³⁰⁰. Si el mundo fuera el conjunto de las puras cosas (*a, b, c, d...*), sería más bien un conjunto de *posibilidades*, y no precisamente eso que está siendo *efectivamente* el caso: lo que sea el caso, serán hechos (no cosas). El mundo es la totalidad de los hechos (no de las cosas). Las cosas constituyen el ámbito de las *posibilidades*.

Debe entenderse ahora el sentido de 2.0122, esto es: en qué medida una cosa es *independiente*, y en qué medida no lo es, respecto a los estados de cosas en los que *puede* ocurrir. El objeto es independiente de cualquier estado de cosas, porque *podría* integrarse en cualquier otro; y es imposible —e impensable— un objeto *fuera* de toda ocurrencia. Pues un objeto viene determinado por sus *posibilidades* de ocurrencia, y no es posible que no acontezca *ninguna* de esas posibilidades:

«[2.0131] [...] La mancha en el campo visual no tiene, ciertamente, por qué ser roja, pero ha de tener un color [...]».

Esto es: la cosa nunca puede presentarse aisladamente, nunca tenemos el puro objeto *a* desprovisto, por ejemplo, de colores (siempre y cuando el objeto *a* sea de ese *tipo* de objetos que *han de* tener algún color³⁰¹).

La independencia de una cosa respecto a los estados de cosas en los que *puede* ocurrir es —como se indica en 2.0122— análoga a la independencia de las palabras respecto a las proposiciones en que puede ocurrir: es un rasgo distintivo del análisis lógico de las proposiciones, pues éste es análogo al análisis lógico de los hechos: un objeto es representado siempre por un “signo simple” —un nombre—, y la diversidad de los objetos se representa mediante la diversidad de los nombres (5.13); y es así que los signos —p.e., las palabras— pueden aparecer aisladas o formando parte de una proposición —p.e., puedo escribir “*a*” o puedo escribir “*a* es

300 Tres cosas: primero, que usamos aquí el verbo “conocer (el objeto)” tal como lo usa Wittgenstein en 2.0123 y 2.01231: está claro que se trata nuevamente de un uso fluctuante, pues debemos aceptar que no es posible conocer los objetos, sino solo los hechos (3.221). Segundo, respecto a 2.01231: que conocer un objeto —conocer la pura *a*— no sería conocer sus propiedades externas (como que “*a* es rojo” o que “*a* está allí”), pues tales datos no agotan el objeto; conocer el puro objeto sería conocer *todas* sus *posibilidades*, y éstas —como veremos poco más adelante— vienen dadas por sus “propiedades internas”. Y tercero, que esta idea de que los objetos deban comprenderse por las relaciones que establecen con otros objetos, está literalmente presente en Schopenhauer: «[...] cualquier objeto posible [...] se encuentra en una relación necesaria con otros objetos [...]: esto llega hasta el punto de que la completa existencia de todos los objetos, en la medida en que son objetos, representaciones y nada más, se reduce totalmente a aquella relación necesaria entre ellos, no consiste más que en ella, o sea, es totalmente relativa [...]» [SCHOPENHAUER: *MVR-I* (§ 2, pp. 6-7)].

301 Sobre la noción de “tipos de objetos” hablaremos poco más adelante.

una silla” —, pero también es claro que solo las proposiciones completas tienen sentido, y que sólo en la trama de una proposición tiene un nombre significado (3.3); y este es el punto clave de la analogía entre objetos y palabras: para entender la expresión “*a* es una silla”, debo saber a qué objeto nos referimos con el signo “*a*”, pero antes de eso debo saber que “*a*” es un nombre; y esto es algo que sólo se revela cuando tal signo aparece en una proposición de cierto modo y manera, según el *uso lógico-sintáctico* que hacemos de los signos (3.326-3.327); en efecto, en “*a* es una silla” reconocemos “*a*” como el nombre de un objeto, porque en castellano el lugar del sujeto gramatical es ese ocupado por “*a*” (antes del verbo), pero si hubiéramos escrito “es una *a* silla”, no entenderíamos “*a*” como un nombre (y de hecho la proposición resultaría un galimatías); y lo mismo vale para el lenguaje simbólico de la lógica: “*a*” solo no dice nada, como tampoco dice nada “*a(a)*”, pero sí, p.e., “*Fa*” o “*aRb*”: según nuestro *uso lógico-sintáctico*, reconocemos “*a*” como un nombre, cuando tal signo ocupa el lugar del argumento en una función de verdad³⁰². De este modo se comprende que al escribir “*a*”, aisladamente, no podemos saber si se trata de un nombre y, por tanto, no podemos saber si se refiere a algún objeto; pues es necesario que el nombre aparezca en los lugares que formalmente están reservados para los argumentos, para saber que, efectivamente, se trata de un nombre que significará un objeto. De forma análoga, no es posible reconocer un objeto como objeto a menos que se presente *ya* integrado en un estado de cosas; pues, ¿en qué consistiría tener en mente la pura cosa —*a*—, si no es mentando *alguna* de las *posibilidades* a las que se presta? Y entonces ya no mentamos las puras cosas, sino éstas integradas en estados de cosas.

«[3.221] A los objetos solo puedo *nombrarlos*. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar *de* ellos, *no puedo expresarlos*. Una proposición solo puede decir cómo es una cosa, no lo que es».

Así, atendiendo al *Tractatus*, *no podemos decir qué es una cosa*. Antes hemos preguntado: “¿Qué es *a*?”; eso es lo que no podemos responder. Podemos decir “*a* es una silla”, pero la pura cosa *a* no se agota en esa descripción, que sólo señala un rasgo accidental del objeto (podemos convertir la silla en un montón de serrín, y entonces *a* será un montón de serrín y no una silla). El objeto *a* puede sufrir infinidad de cambios externos, pero en ningún momento dejará de ser *a*, en la medida en que nos sigamos refiriendo a él mediante proposiciones, siendo, justamente, el soporte *inmutable* de todos esos cambios; y por eso es llamado “sustancia”:

«[2.024] La sustancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso.

[...]

[2.027] Lo fijo, lo persistente y el objeto son uno y lo mismo.

[2.0271] El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable».

Podemos acercarnos entonces a 2.01231, esto es, a la distinción entre “propiedades ex-

302 Todo esto será ampliado y detallado en el próximo Cap. 2 (§§ 2.2.3 y 2.3.1).

ternas” y “propiedades internas” de los objetos. En 4.123, Wittgenstein dice que una propiedad es interna si resulta impensable que su objeto no la posea; por el contrario, una propiedad será externa si la posesión de tal propiedad es —digamos— accidental. Por ejemplo, es claro que el color verde de una silla (a la que llamamos “*a*”) es una propiedad externa, pues bien podemos pensar la silla siendo de otro color, incluso podemos pintarla de otro color, y no dejaría de ser el mismo objeto (*a*). Del mismo modo, atendiendo al ejemplo de la silla y el montón de serrín, cabría decir que la propiedad de ser “silla” no es tampoco interna, pues *a* puede dejar de ser una silla en cualquier momento, sin dejar de ser *a* —“*a* era una silla pero ahora es un montón de serrín”, es una proposición con sentido—. Ahora bien, respecto a los colores, es obvio que cualquier color que tenga *a* será un rasgo accidental, externo, pero no así el hecho de que *ha de tener algún* color. Asimismo, *a* puede ser una silla, o puede ser un montón de serrín, pero es así que *siempre ha de* ocupar un espacio bajo cierta forma, etc.: es impensable que *a* no cumpla ciertas condiciones. Y eso, ciertamente, debe diferenciar a *a* de, por ejemplo, un sonido: decimos que *a* puede ser verde o de cualquier otro color, pero debe tener algún color; un sonido, mientras tanto, *no puede* poseer color alguno, como tampoco ocupa espacio alguno bajo forma determinada, pero sí debe tener un tono, una altura, etc. (2.0131). Sin duda, los tonos musicales son “objetos” en el sentido tractariano, pues hay funciones de verdad que los necesitan como argumentos —p.e.: “Este tono musical es más agudo que aquél” o “Está sonando Do en el piano de la iglesia”—. También —siguiendo lo dicho en 2.0131— los puntos del campo visual pueden considerarse objetos... Así, por ejemplo, las diferencias entre tonos musicales, colores, puntos del campo visual u objetos espaciales, etc., responden a diferencias en sus propiedades internas, constituyendo una especie de “tipologías de objetos”³⁰³.

Pero queda, entonces, una cuestión pendiente: ¿qué diferencia hay entre, por ejemplo, dos sillas, que son —digamos— dos objetos del mismo *tipo* (a los que llamamos, p.e., “*a*” y “*b*”), si no tenemos en cuenta sus propiedades externas? Ciertamente, todas las diferencias entre *a* y *b* vendrán dadas por sus propiedades externas: podrán tener o no colores diferentes, tamaños diferentes, posiciones diferentes, incluso *a* puede ser una silla y *b* ser un montón de serrín, pero todos esos rasgos son accidentales; sin embargo, ambas cosas tienen en común toda la serie de propiedades internas que constituyen su *tipología* (deben tener algún color, deben ocupar un espacio, etc.), y en ese sentido —al margen de las propiedades accidentales— los objetos *a* y *b* son *en-sí* indistinguibles. Y entonces leemos:

«[2.0233] Dos objetos de la misma forma lógica solo se diferencian entre sí —independientemente de sus propiedades externas— por el hecho de ser diferentes.

303 Esta idea de “tipos de objetos” ha sido defendida por Hacker: «los objetos sempiternos que constituyen la sustancia de todos los mundos posibles incluyen propiedades y relaciones de tipos categorialmente distintos. [...] Diferentes objetos que pertenezcan a la misma categoría ontológica (por ejemplo, diferentes matices de color) tienen una forma común (a saber, colores)» [HACKER (2001b, p. 7)]. Es esto lo que nosotros traducimos como “tipologías de objetos”.

[2.02331 O bien una cosa tiene propiedades que ninguna otra posee, en cuyo caso cabe distinguirla sin más de las otras mediante una descripción y remitir a ella; o bien, por el contrario, hay varias cosas que tienen todas sus propiedades en común, en cuyo caso es absolutamente imposible señalar una de ellas.

Porque si la cosa no viene distinguida por nada, entonces yo no puedo distinguirla, dado que si no ya estaría, en efecto, distinguida».

Dos objetos, por tanto, pueden poseer la misma “forma lógica”, lo cual constituye eso que llamamos “tipología”. Una silla y un montón de serrín — a y b — son dos objetos que poseen la misma forma lógica, y la única manera de distinguirlos será recurriendo a una descripción de sus propiedades externas —p.e., porque a es una silla y b un montón de serrín, o lo que es lo mismo, porque a está en cierto lugar ocupando cierto espacio, y b ocupa otro lugar y otro espacio—; pero al margen de esas propiedades externas, a y b solo se diferencian por ser a y b (como dos granos de arena en el desierto). Si, por cierta casualidad, se diera el caso de que ambas cosas poseyeran idénticas propiedades externas —ocupando el mismo lugar y la misma forma, por ejemplo—, entonces no habría ente ellas diferencia alguna, y no tendría ningún sentido hablar de *dos* cosas, cuando no podríamos señalar una de ellas sin señalar también la otra: a todos los efectos serían una y la misma cosa³⁰⁴. Porque el objeto es, sin más, aquello que podemos señalar, esto es, aquello que reconocemos en el mismo momento en que lo vemos integrado en un estado de cosas; porque nosotros no vemos los puros objetos —no vemos la pura a —, sino que vemos siempre algo como “ a es verde” y “ a está en tal lugar”, etc. Nuevamente, la cosa se revela necesariamente vinculada a los estados de cosas que posibilita en virtud de sus propiedades internas: a es eso que puede ser una silla, o un montón de serrín, o verde, o azul o de cualquier color...; a es, simplemente, eso a lo que me refiero cuando digo “ a es tal y cual”. Así, el objeto sólo se determina como el referente de nuestras descripciones, como los argumentos de nuestras funciones de verdad. Y lo que éstas representan son las *posibilidades* de las cosas (no lo que sea el caso).

Aún tendremos que profundizar en la noción de “posibilidad”, y también tendremos que profundizar en la noción de “objeto”. Por ahora, lo que tenemos que pensar es que esta idea que venimos dando de los objetos no es, en verdad, nada extraña, sino que pretende sonsacar los rasgos lógicos de eso que normalmente llamamos “objetos” (*Gegenständen*), “cosas” (*Sachen*, *Dingen*). Que Wittgenstein utilice el término más técnico “Gegenstände” de forma totalmente sinónima a los términos vulgares “Sache” y “Ding”, es —en nuestra opinión— muestra de que

304 Todo esto debe recordar a la noción de “indistinguibles” de Leibniz, y desde ahí cabe comparar la ontología del *Tractatus* con la *Monadología* leibniziana [cf. LEIBNIZ: *Monadología*, §§ 1-8]. El rasgo más claro de esta comparación está en el hecho de que tanto las mónadas de Leibniz como los objetos del *Tractatus* son “simples” —M. Black sugirió esta conexión en su *Companion* [Cf. BLACK (1964, p. 58)]—. Nosotros no hemos entrado aún en este rasgo esencial de los objetos —su simplicidad—, y no entraremos en él hasta el próximo Cap. 2 (§ 2.2): la razón es que la simplicidad de los objetos será crucial para entender el papel epistemológico de las proposiciones elementales (y el problema epistemológico será abordado en ese Cap. 2).

la lógica trata de eso a lo que comúnmente nos referimos con el lenguaje al hablar del mundo, o, si no, más concretamente, diremos que un objeto es aquello que cumple tal papel dentro del juego de las descripciones; esto es —como también ha sido muchas veces sugerido— que los objetos son aquello que necesitamos para verificar las proposiciones, son los argumentos de las funciones de verdad³⁰⁵: allí donde haya una proposición (una función de verdad), ha de haber un objeto sobre el cual verse la proposición. “Objeto” ha de ser cualquier cosa sobre la cual *pueda decirse* algo.

Siendo así, saltan a la vista las conexiones entre los objetos (del mundo) y las palabras del lenguaje (que —diríamos— pertenecen más bien al pensamiento); y entonces ya parece que el mundo esté orientado hacia la noción de “figuración”: el único criterio que tenemos para definir los objetos es considerarlos el referente de nuestras descripciones, los argumentos de las funciones de verdad que construimos con el lenguaje. Pero de hecho no podemos *expresar* los objetos (solo nombrarlos); y las propiedades internas de los objetos, que caracterizan éstos según tipologías, tampoco pueden ser representadas por las proposiciones (4.124). *Qué sea* el objeto mismo, *en-sí*, al margen de la figuración, es algo difícil de comprender. Por lo pronto, el sistema no da pistas de ello.

1.2.2. La noción ‘trascendental’ de “sustancia”.

Ahora bien, pese a todo lo anterior, podemos seguir manteniendo la noción de “mundo” separada de la de “representación” o “figuración”; puede seguir pareciendo que Wittgenstein tiene una idea *sustancial* del mundo, como algo independiente de lo que pueda ser el pensamiento: vale que el mundo sean hechos, y no meramente cosas; y puede que éstas cosas —que son la sustancia del mundo— sean eso de lo que nosotros hablamos y sobre lo que nosotros pensamos; pero podemos seguir creyendo que la existencia de las cosas y el darse de los hechos es independiente de lo que pueda ser el pensamiento: nos referimos a las cosas y pensamos sus posibilidades, pero las cosas y los hechos seguirían existiendo aunque nadie las mentara o representara.

Al hablar de los objetos y de su relación con los estados de cosas, Wittgenstein hace cierta mención al conocimiento y al pensamiento —lo hemos visto en 2.0121, y lo vemos en 2.0123 y 2.01231—; y se establece esa estrecha conexión de analogía entre el mundo y el lenguaje —relación en la que aún tendremos que profundizar—. Aún así, en general, se sigue manteniendo una idea del mundo separada de lo que pudiera ser el pensamiento, esto es, una idea *sustancial* del mundo. Esto mismo se hace más acuciante cuando Wittgenstein recurre a su noción de “sustancia”:

305 Cf. ISHIGURO (2001, pp. 6 y ss.); MC GUINNESS (1981, p. 65); VALDÉS (2002, p. 109).

«[2.021] Los objetos forman la sustancia del mundo».

En los próximos puntos de este capítulo, iremos profundizando en esta noción de “sustancia” asociada a los objetos del *Tractatus*, pero queremos destacar ahora dos cosas esenciales. Primero, advertimos que la noción tractatiana de “sustancia” se conecta directamente con la noción de “posibilidad”, ya que la sustancia del mundo —los objetos— no determina lo que sea o no sea el caso, sino que determina solo *sus posibilidades*. Es decir, los objetos son la sustancia del mundo en tanto que *mundo posible*, pero no en tanto que mundo propiamente dicho (pues los objetos no determinan lo que es o no es el caso, sino solamente *posibilidades*). Segundo, lo más importante de todo:

«[2.0211] Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera.

[2.0212] Sería entonces imposible pergeñar una figura del mundo (verdadera o falsa)».

Es este el primer punto del *Tractatus* en que entra en escena la noción de “sentido” referida a las proposiciones, se hace por primera vez referencia a la noción de “figura”, y también a la noción de “verdad”. Es un momento crucial, en efecto, pues de pronto la cuestión del mundo y de su “sustancia” queda vinculada al problema epistémico. ¿De qué forma? Lo que expresan estas sentencias recién citadas, es que la noción de “sustancia” se comprende en el *Tractatus* como una *condición de posibilidad de la figuración*, es decir: que los objetos adquieren en el sistema un sentido *trascendental*. Ahora sí, por tanto, nos adentramos en una concepción del mundo asociado a su carácter figurativo, ya que —según acabamos de leer— la propia sustancia del mundo es “sustancia” por lo que el mundo tiene de figurativo: sin sustancia, sin objetos, sería imposible pergeñar una “imagen del mundo”³⁰⁶.

Esto es: la “sustancia” aludida por Wittgenstein lo es sólo por cuanto ella garantiza la figuración. La sustancia del mundo no solo proporciona las *posibilidades* del mundo, sino que, sobre todo, confiere al mundo una *forma* tal que *puede* ser figurado, pensado:

«[2.022] Es manifiesto que por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él —una forma—.

[2.023] Lo que constituye esta forma fija son precisamente los objetos.

[2.0231] La sustancia del mundo sólo *puede* determinar una forma, y no propiedades materiales. Porque éstas solo vienen a ser representadas por las proposiciones, solo vienen a ser formadas por la configuración de los objetos.

[...]

[2.026] Solo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo».

306 Sobre todo, esto debemos vincularlo con la noción schopenhaueriana de “objeto”, que debe ser entendido *siempre* como “objeto para un sujeto”, esto es, *siempre* en el contexto del “mundo como representación”.

Esto confiere a la noción de “sustancia” y, por ende, a los “objetos”, un estatus muy particular en el sistema. Si bien a primera vista habríamos dicho que la sustancia del mundo hace del mundo algo *sustancial* (como diciendo que el mundo *existe por y para sí mismo*, al margen del pensamiento), ahora vemos más bien que tal noción de “sustancia” sirve de puente entre el mundo y el pensamiento: los objetos son la sustancia del mundo en tanto que *mundo figurable*, en tanto que *pensable*; así que, en cierto modo, los objetos son también la sustancia del pensamiento (aunque tal cosa no sea nunca expresada así por Wittgenstein)³⁰⁷.

Esta es —en nuestra opinión— la fluctuación fundamental que sufre la noción de “sustancia” en el sistema del *Tractatus*, ubicada en el centro mismo de la figuración: los objetos son la sustancia del mundo porque ellos contienen todas las configuraciones *posibles*, todas las *posibilidades* del mundo. La “sustancia” es la sustancia del mundo (son los objetos del mundo), pero lo que éstos hacen es solo anticipar posibilidades de configuración, pero no la configuración concreta y efectiva del mundo. Es, por tanto, también la noción de “figuración” la que debe sufrir fluctuaciones, ya que oscila entre caer del lado del pensamiento (figurativo), o del lado del mundo (figurado).

¿Qué implica la “figuración”? ¿Implica la virtualidad del mundo como algo tan solo pensado y limitado a las condiciones del pensamiento (como una suerte de “solipsismo trascendental”), o implica la virtualidad del pensamiento como algo limitado a las estructuras del mundo (como una suerte de “realismo psicologicista”)?

Las denominaciones “solipsismo trascendental” y “realismo psicologicista”, pueden ser apropiadas para referirnos a las dos opciones metafísico-epistemológicas a las que parece abrirse el *Tractatus*, pero será necesario explicarlas brevemente. Con la primera de ellas, en efecto, se da prioridad existencial al yo, al pensamiento, indicando que en el sistema de la figuración el mundo sólo aparece como *trascendental* —como condición de posibilidad de la figuración—; mientras que la segunda denominación da primacía existencial al mundo, a la existencia real de los objetos-*en-sí-mismos*, y el pensamiento quedará reducido a una virtualidad localizada en el cerebro de los hombres (como “hechos psicológico-cerebrales”). Ahora bien, como veremos, el *Tractatus* no responderá a esta cuestión, sino que se mantendrá concienzudamente en una fluctuante ambigüedad, incapaz de poner un pie en el terreno propio de la metafísica: tanto el “solipsismo” como el “realismo” a que se predispone el *Tractatus* resultarán igualmente “trascendentales” —y ello debe colocarnos en un lugar cercano a Kant, en esa mezcla de “idealismo trascendental” y de “realismo empírico” que defendía Hacker³⁰⁸—.

307 Lo que Wittgenstein dice es que «el pensamiento es la proposición con sentido» (4); si nosotros tomamos los objetos como “sustancia del pensamiento”, es porque el sentido de una proposición depende de los nombres de que se compone, los cuales nombres tendrán por referencia objetos: cuando el objeto despliega el abanico de sus *posibilidades*, despliega con ello el abanico de proposiciones-con-sentido que *podrían* referirse a él. Así pues: el objeto determina lo que puede ser pensado.

308 Cf. HACKER (1986, Cap. IV)

Está muy claro que Wittgenstein no alude en ningún momento a *dos sustancias* (una para el mundo y otra para el pensamiento), sino que debe valerle con una, ya que fluctúa y se desdobra: los objetos son la sustancia —*condición de posibilidad*— del mundo en tanto que *mundo pensable*, y entonces, en cierto modo, son también sustancia —*condición de posibilidad*— del pensamiento en tanto que figura lógica del mundo. Y esto debe entrañar una cuestión muy relevante: si tanto el mundo como el pensamiento sólo pueden entenderse en el *Tractatus* por lo tocante a la figuración (como “figura” y como “figurado”), y decimos que la noción de “figuración” fluctúa (en la misma medida en que lo hace “sustancia”): ¿no debe ello encadenarse con una fluctuación en las propias nociones de “mundo” y de “pensamiento”, tal que cada una tienda a hundirse en la otra? Esta es, en efecto, la idea que perseguimos —y que no terminaremos de ver hasta el Capítulo 3—.

1.2.3. *La ‘identidad formal’ de mundo y pensamiento.*

Hemos visto cómo el mundo y el pensamiento están vinculados por la noción de “figuración”: el mundo son los hechos que nosotros figuramos y el pensamiento son esas figuras que nos hacemos de los hechos. Pero lo cierto es, a pesar de todo, que podemos seguir comprendiendo el mundo y el pensamiento como entelequias *diferentes*, aunque *vinculadas*; como quien dice que están unidas por un punto, o que tienen *algo en común* —*algo*, pero no *todo*—. ¿Qué es lo que pensamiento y mundo tienen en común, y qué es lo que les diferencia? ¿Y qué papel juega en este dibujo la “sustancia”?

Decíamos, a propósito de los objetos —la sustancia—, que ellos despliegan el abanico de todas sus *posibilidades*, de todas sus *posibles* conexiones con otros objetos. Dados, pues, *todos* los objetos, queda desplegado el abanico de la *completa totalidad* de las *posibilidades* del mundo: a esto llamaremos —como Wittgenstein— el “espacio lógico”. El espacio lógico es el entramado que contiene todas las *posibilidades*. Y el mundo se hará efectivamente sobre esa trama. Lo explicamos mejor con una imagen: el espacio lógico es como un gran casillero, con una infinidad de casillas que representan *todas* las posibilidades del mundo, todo cuanto *podría* ocurrir o no ocurrir en forma de hechos. En cada momento, sea por la razón que sea, ciertas casillas se rellenarán de negro (representando las posibilidades que se hacen efectivas), mientras otras casillas quedarán en blanco (como las posibilidades que *no* se hacen efectivas). Al analizar el casillero, comprobaremos que el rellenarse de ciertas casillas *implica necesariamente* el vaciarse de otras casillas (p.e., al rellenarse la casilla que representa la posibilidad p , quedará *necesariamente* vacía la casilla de la posibilidad $\neg p$; y al hacerse efectiva una posibilidad como “ a está sobre b ”, la posibilidad “ b está sobre a ” no se hará efectiva, etc.). Esto pondrá de manifiesto que existen ciertas *relaciones lógicas* —que Wittgenstein llamará

“relaciones internas” (4.122)— entre las casillas; en su conjunto, el casillero es un enorme entramado de relaciones lógicas entre *posibilidades*: eso es el espacio lógico, que viene dado por los objetos, por la sustancia.³⁰⁹

Esta imagen del casillero debe aclarar por qué el mundo son los hechos *en el espacio lógico* (1.13): los hechos siempre rellenan el hueco brindado por su propia *posibilidad*; y estas posibilidades mantienen relaciones lógicas entre sí, tal que unas contradicen a las otras, etc. Queda claro, pues, que los hechos han de acomodarse a una *forma* previamente establecida en el casillero: la *forma lógica*, la *forma* de los objetos.

Y entonces leemos:

«[2.161] En la figura y en lo figurado debe de haber algo idéntico en orden a que aquélla pueda siquiera ser figura de esto.

[2.17] Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera —correcta o falsamente— es su forma de figuración.

[...]

[2.18] Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera —correcta o falsamente— figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.

[...]

[2.2] La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración».

Es ineludible que el mundo, para Wittgenstein, está tramado lógicamente. Esto nos lo decía ya en la sección 1 (en la sentencia 1.13), al decir que el mundo son los hechos en el espacio lógico; pero ahora queda también claro que el pensamiento posee *la misma* trama lógica. Pues ahora añadimos —crucial— que la forma lógica de los hechos y del mundo *es* la forma de la figuración, y “figurar” es lo que hacemos nosotros con el pensamiento:

«[2.1] Nos hacemos figuras de los hechos».

«[3] La figura lógica de los hechos es el pensamiento».

Entre 2.12-2.16, Wittgenstein ofrece una idea clara de su noción de “figura”, que nos ayuda a entender mejor en qué consiste la forma lógica de la figuración. Resumimos lo que

309 Antes habíamos hablado de las “propiedades internas” de los objetos, que podemos llamar también “propiedades formales”. Lo que estas propiedades internas nos ofrecen son las posibilidades a las que una cosa se presta (p.e., un punto del campo visual se presta a la gama de colores, al espacio cromático, esto es, *puede* ser de cualquier color, y *ha de* ser de algún color). Cuando es el caso que es de *un* color, entonces es el caso que no es de otro color. Que un punto del campo visual sólo puede tener un color, es una propiedad interna de los puntos del campo visual, y ello está relacionado con el hecho de que la posibilidad “*a* es verde” se contrapone a la posibilidad “*a* es rojo” (pues si una es el caso, entonces la otra no lo será). Vemos así la conexión entre las “propiedades internas” o “formales” de los objetos, y las “relaciones internas” o “formales” de las casillas del espacio lógico, que representan hechos posibles (y que vendrán representados por las proposiciones, y por las relaciones internas de las proposiciones) —todo esto lo vamos a ver mejor en adelante—.

ya ha sido tantas veces bien explicado³¹⁰: que a cada elemento de una figura le corresponde un elemento en la realidad, así como en una maqueta encontramos ciertos elementos que *hacen las veces* de ciertas cosas de la realidad: la maqueta es una figura de la realidad. Lo que tienen en común una maqueta y la realidad retratada en ella es cierta multiplicidad matemática (cierto número de elementos que representan objetos en el mismo número)³¹¹, y ciertas relaciones lógicas entre esos elementos (en el caso de la maqueta, encontramos sus elementos distribuidos en el espacio, y las relaciones espaciales entre esos elementos han de corresponderse con las relaciones espaciales de los objetos dados en la realidad, si la maqueta es “veraz” con los hechos). La figura, por tanto, solo será tal en la medida en que en ella podamos reconocer ciertos elementos, y podamos hacerlos concordar con ciertos objetos de la realidad; asimismo, los elementos de la figura aparecerán en ella relacionados de cierto modo, y ése ha de ser el modo en que se relacionen las cosas reales en el mundo (si la figura es “verdadera”)³¹². Eso que tienen en común la figura y lo figurado —unos elementos en cierta relación— es la *forma lógica de la figuración*.

Naturalmente, en el ejemplo de la maqueta, ella misma pertenece a la realidad, pues sus elementos no serán más que objetos reales. En el caso de la maqueta, tenemos un ejemplo de figura *sensoperceptible*, en la cual ciertos objetos *hacen las veces* de ciertos otros, esto es: un hecho que figura otro hecho. Pero ahora debemos salir del ejemplo e intentar entender que los pensamientos sean también *figuras lógicas*, con la salvedad de que éstas son, quizá, “inmateriales” o —digámoslo así— “mentales”, relacionando los elementos del mundo (los objetos del mundo) con ciertos elementos dados en el pensamiento (objetos del pensamiento)³¹³.

La vinculación entre el mundo y el pensamiento podría ser, a estas alturas, bastante clara. El pensamiento son las figuras “mentales” que nos hacemos del mundo, y el mundo es eso “real” que nosotros figuramos: el factor común es, como leímos, poseer la misma *forma lógica*. Pero en la medida en que sigamos considerando la “figuración” simplemente como

310 Véase, p.e., la explicación de BLACK (1964, pp. 77-86).

311 «[4.04] En la proposición tiene que poder distinguirse exactamente lo mismo que en el estado de cosas que representa. Ambos deben poseer igual multiplicidad lógica (matemática).»

312 Incidentalmente, subrayamos el hecho de que los elementos de una figura son ciertos objetos-nombres (y, en la figura, tales elementos aparecerán configurados de cierta manera): Lo que queremos subrayar es que, en una figura (proposición) como “*aRb*”, sus elementos son concretamente “*a*” y “*b*”, mientras que la “*R*” solo indica el modo en que tales elementos-nombres están relacionados. Esta es una pieza crucial del sistema de Wittgenstein, que nosotros no abordamos hasta el próximo Cap. 2 (§ 2.2.2).

313 La noción de “objeto del pensamiento” no es habitual en el *Tractatus* (pues, en principio, los objetos son objeto en el mundo). Sin embargo, en 3.2, leemos: «El pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento correspondan los elementos del signo proposicional». Esta referencia a “objetos del pensamiento” es, ciertamente, indispensable en el sistema que se expone, pues la correspondencia entre el mundo y el pensamiento, como “figura” y “figurado”, implica esa correspondencia entre los elementos de ambos ámbitos (el “real” y el “mental”, digamos).

un puente entre pensamiento y mundo, seguiremos alimentando la escisión y contraposición entre ellos: la figuración es el punto común entre mundo y pensamiento, pero uno y otro persisten cada uno en cuanto tal. Por lo pronto, la vinculación entre el mundo y el pensamiento sólo implica una serie de estructuras que son comunes a ambos, lo cual nos mantiene en una concepción kantiana del conocimiento: la vinculación entre esas estructuras no deja de ser una vinculación solamente *formal*: el pensamiento son figuras y el mundo es eso figurado, pero el mundo sigue siendo mundo y el pensamiento sigue siendo pensamiento. El dualismo está aún, necesariamente, implicado en la noción de “figuración”; y el *isomorfismo* no atenta contra ello.

Lo único que aquí sucede es que el término “sustancia” no debe tomarse como un concepto metafísico que implique “sustancialidad” o “existencia *en-sí*”, sino como un concepto *trascendental* exigido por el sistema de la lógica: un concepto que sólo garantiza la figuración; y a través de él quedan *vinculados* el mundo y el pensamiento.

La *identidad formal* entre mundo y pensamiento que ofrece la imagen tractaniana — como también la kantiana — no se identifica por ahora con una *identidad sustancial* —acogiéndonos ahora a la noción tradicional-metafísica de “sustancial” —, pues eso es algo que parece depender también del “contenido”: pese a que el mundo y el pensamiento —los hechos y nuestras representaciones de los hechos— tengan *idéntica forma*, que es “forma lógica” o “forma de figuración” (“Form der Abildung”, con su carácter de “construcción”), eso no hace que mundo y pensamiento se equiparen *sustancialmente*. Metafísicamente hablando, Wittgenstein parece mantenerse, por el momento, en un *dualismo trascendental* de corte kantiano.

1.2.4. “Realidad efectiva” frente a “posibilidad”.

Para determinar la *forma* del mundo, no importa qué hechos sean efectivamente el caso: la *forma* de esos hechos ya podía ser anticipada al considerar sus objetos, pues éstos ya anticipaban esa *forma*, esa *posibilidad*. Por eso, Wittgenstein puede anticipar que el mundo son los hechos en el espacio lógico (1.13); significa: el mundo son los hechos en tanto que *posibles*; “el caso” es entendido como “el caso entre lo posible” o “el caso como posibilidad”.

Pero, ¿dónde residen las *posibilidades*? El mundo es todo y sólo lo que es el caso. Pero, en su análisis, Wittgenstein destaca que eso mismo determina el resto de *posibilidades* que no están siendo el caso (1.12), porque la propia sustancia del mundo —los objetos— se revela inmediatamente como el entramado de esas *posibilidades*: cuando es el caso que esta piedra está aquí, se pone de manifiesto la posibilidad de que estuviera allá, y esa posibilidad viene contenida en la piedra en cuanto tal. Pero, p.e., es el caso que *esa* posibilidad —que la piedra esté allá— no está siendo efectiva —porque está aquí, no allá— y, por tanto, no podemos decir que esa posibilidad resida efectivamente en el mundo. Antes bien, claro, diríamos que las *posibilidades* han de ser el material propio del pensamiento.

Esto debe resultar claro: si hablamos de “posibilidades”, estas constituyen un ámbito mucho más amplio que el mundo, pues éste es tan solo *algunas* de estas posibilidades hechas efectivas (solo se rellenan algunas casillas del casillero, quedando otras *necesariamente* en blanco). Por esto decíamos que los objetos son la sustancia del mundo, pero entendido éste como “mundo posible”. Así, naturalmente, tendemos a pensar que las *posibilidades* no son “reales” (pues lo “real” quedaría reservado para el caso); y entonces tendemos a decir que las *posibilidades* son, más bien, “mentales”: nosotros *podemos pensar* cualquier estado de cosas *posible* (p.e., que “esta piedra está aquí” o que “esta piedra está allá”) independientemente de lo que sea realmente el caso. Siendo así, la propia naturaleza del objeto —supuestamente “real”— se revela adherida a lo “mental”, vinculada necesariamente al pensamiento; pues el objeto —la sustancia del mundo— no hace sino desplegar *todas* sus posibilidades, y estas *posibilidades* deben ser el material propio del pensamiento. El objeto estaría, pues, esencialmente unido a esa dimensión “mental” de *posibilidades*. La sustancia del mundo, y, por tanto, el mundo mismo, quedaría en el *Tractatus* orientado hacia el pensamiento, hacia la figuración; exactamente: el *mundo como representación* —con obligada mención a Schopenhauer, y, en su medida, de Kant—.

Siendo así, podría parecer que el mundo, por medio de su propia sustancia, es pensado por Wittgenstein como un mundo “figurado”, como si esto quisiera decir “mental”; esto, en efecto, comprometería a Wittgenstein con cierto solipsismo o quizá, simplemente, con el idealismo trascendental (pues, a fin de cuentas, seguimos dentro de una concepción kantiana-schopenhaueriana del asunto). No obstante, algunas sentencias de la sección 2 del *Tractatus* parecen dedicarse a mostrar, más bien, la otra cara del problema:

«[2.04] La totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente es el mundo.

[2.05] La totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente determina también qué estados de cosas no se dan efectivamente.

[2.06] El darse y no darse efectivo de estados de cosas es la realidad (*Wirklichkeit*).

(Llamamos hecho positivo al darse efectivo de estados de cosas; al no darse efectivo, hecho negativo.)

[...]

[2.063] La realidad total (*Die gesamte Wirklichkeit*) es el mundo».

Estas sentencias parecen generar un vuelco extraño respecto a lo que antes veníamos diciendo. 2.04 subraya lo que ya leímos al comienzo del *Tractatus*; y lo expresado en 2.05 también lo habíamos leído (en 1.12)—. Pero en 2.06 se introduce un término nuevo en el texto: “*Wirklichkeit*”, que traducimos bien por “realidad”, aunque quizá podríamos ser más precisos diciendo “realidad efectiva”³¹⁴.

En ocasiones, se han interpretado estos pasajes denunciando cierto desliz terminológico-

314 Puede que la apreciación no sea importante, hasta que consideramos la presencia en el *Tractatus* del término alemán “*Realität*”, que también traduciríamos, claro, como “realidad”. Pero, ¿qué diferencia hay entre “*Wirklichkeit*” y “*Realität*”? —eso es algo que trataremos de dilucidar más adelante—.

co por parte de Wittgenstein, que conlleva cierta incoherencia (ya que se dice, primero, que el mundo es lo que es el caso, después se define “realidad” como lo que es y lo que no es el caso, y en tercer lugar se identifican “mundo” y “realidad”)³¹⁵. Sin duda, estos pasajes son confusos, pues no dejan del todo claro qué relación existe entre “mundo” (*Welt*) y “realidad” (*Wirklichkeit*), y así no queda claro el significado de ambos términos: ¿son o no son sinónimos? ¿Qué diferencia hay entre ellos?

Una tendencia entre los intérpretes ha sido la de mantener cierta diferencia entre ambos conceptos: si bien ambos contienen básicamente estados de cosas, la diferencia es que la *Wirklichkeit* contiene *todos* los estados de cosas *posibles* (los que son y los que no son el caso), mientras que el mundo comprendería sólo un subconjunto de ese total (solo los estados de cosas que sí son el caso, los hechos)³¹⁶. Pero esto, ciertamente, colocaría a la realidad en un plano diferente al del mundo: la realidad se relacionaría con el ámbito de la *posibilidad* —con el espacio lógico—, mientras que el mundo se relaciona con el *ser efectivo*. Esto alimentaría esa diferencia entre una dimensión “mental” y otra “real”; pero no se entendería por qué llamamos “realidad” (*Wirklichkeit*) a la primera y “mundo” a la segunda (como si el mundo fuera “real” y la realidad fuera “mental”). En esta interpretación, los estados de cosas aparecen en la *Wirklichkeit* como *posibles*, mientras que en el mundo aparecen como *siendo el caso*.

Pero, no es esta la manera en que nosotros interpretamos estos pasajes (2.04-2.063). Siguiendo en este punto a otros intérpretes clásicos —como M. Black³¹⁷—, nuestra tendencia ha de ser la de identificar “realidad” y “mundo” como sinónimos, tal como viene sugerido en 2.063; entendiendo “*Wirklichkeit*” como “realidad efectiva”. Nosotros creemos que con estas sentencias Wittgenstein pretende añadir una información valiosa acerca de su modo de comprender el mundo, que nuevamente debe llevarnos a su esencia figurativa y, desde ahí, a su *vinculación* con el pensamiento.

El mundo es la totalidad de los hechos, o sea, los estados de cosas que se dan de forma efectiva. Según nos ha dicho Wittgenstein, estos estados de cosas son conexiones lógicas entre objetos. Al escrutar la naturaleza de estos objetos, descubrimos que en ellos radican todas esas *posibilidades* que *no* han sido el caso, pero que *podrían* haber sido el caso; de modo que “el caso” es comprendido como “el caso entre lo posible” (para ser el caso, *antes* ha de ser posible). Solo por esta razón, todo lo que es el caso *determina* todo cuanto no es el caso: cuando es el caso que esta piedra está aquí, *también* es el caso que esta piedra *no* está allá; se trata, simplemente, de un “hecho negativo” (2.06), pero un hecho al fin y al cabo: el *no darse* de un hecho también es algo efectivo. A la proposición negativa “ $\neg p$ ” ha de corresponderle un hecho que la

315 Véase el comentario de VALDÉS (2002, pp. 117-118); también, FOGELIN (1987, p. 13); y HIERRO (1986, pp. 232-233).

316 Cf., p.e., VALDÉS (2002, pp. 117-118).

317 Cf. BLACK (1964, pp. 69-72).

haga verdadera, que es el hecho $\neg p$ (esto se ve más claramente si decimos, p.e.: “es un hecho que la piedra *no* está allá”)... Lo efectivo, lo que es el caso, *también* incluye hechos negativos, y es por esto que Wittgenstein incluya la noción de “Wirklichkeit”, cuya mejor traducción es, en nuestra opinión, “realidad efectiva”: el *darse y no darse* efectivos de estados de cosas es, ciertamente, la entera realidad efectiva. Y esto no es otra cosa que el mundo.

Podemos encontrar en el *Tractatus* otras pruebas de que la *Wirklichkeit* sea, simplemente, una nueva manera de entender el mundo, y de extender éste también al ámbito de los hechos negativos, como posibilidades que *también* están siendo el caso (negativamente). Entre 2.21-2.223, Wittgenstein presenta algunas de las bases de su teoría de la verdad como correspondencia o adecuación —que nosotros trataremos en el Capítulo 2—, diciendo que para saber si una figura (o proposición) es verdadera o falsa, tenemos que compararla *con la realidad* (con la *Wirklichkeit*, dice Wittgenstein). Desde luego, esto no cuadra con aquella interpretación que conduce la *Wirklichkeit* hacia el ámbito de la posibilidad (y no, como nosotros, hacia el ámbito de la efectividad). Ciertamente, uno aquí esperaría encontrar que la figura hay que compararla con el mundo, con lo que es el caso, pero no con las posibilidades. Pero, ¿qué sucedería entonces con la figura “ $\neg p$ ”? ¿No ha de haber un caso que la haga verdadera? En efecto, sería necesario ampliar la noción de “mundo” a todo lo que sea efectivo, lo cual ha de incluir hechos negativos: el *darse y no darse* efectivos de estados de cosas.

Esto significa que no debemos entender la “Wirklichkeit” como el ámbito de las *posibilidades*, pues ella constituye enteramente el ámbito de la *efectividad*: el *no darse* de cierto estado de cosas es también un hecho efectivo. Y eso es el mundo.

Esto, ciertamente, desdibuja en parte aquella idea tendente al solipsismo —o idealismo trascendental—, ya que ahora el ámbito de la *posibilidad*, procedente de la sustancia del mundo, de los objetos, se acerca al ámbito de la *realidad efectiva*, al ámbito del mundo. Si antes tendíamos a dejar el ámbito de la posibilidad fuera de lo “real”, vinculándolo más bien a lo “mental”, ahora apreciamos una fluctuación en estas nociones, tal que podemos verlo inversamente, asumiendo *lo posible* dentro de la realidad efectiva, como hechos dados negativamente.

Pero, naturalmente, cabe una objeción: no *toda* posibilidad es subsumible al ámbito de la efectividad (o facticidad); pues debe quedar claro que todas las posibilidades NO PUEDEN ser efectivas *a la vez*. Ciertamente, si *está siendo efectivo* que p , entonces *no está siendo efectivo* que $\neg p$: p y $\neg p$ NO PUEDEN ser el caso *a la vez* (sería una contradicción). *Que haya* tautologías y contradicciones, significa que *siempre* debe haber ciertas posibilidades fuera de la realidad efectiva, quedándose esas posibilidades en el puro ámbito de la *posibilidad* (pues será el caso que p , o será el caso que $\neg p$, pero *nunca* ambas, una de ambas quedará *necesariamente* fuera del caso)³¹⁸.

318 No entramos ahora en el problema de las contradicciones y de las tautologías. Baste decir que las tautologías y las contradicciones no se presentan como una *posibilidad*, no constituyen ningún estado de cosas

Más exactamente, entonces, tendremos que decir que están siendo efectivos ciertos “hechos positivos”, y que están siendo efectivos también todos los “hechos negativos” que, de ser positivos, anularían los hechos positivos mencionados en primer lugar. Pero siempre quedarán fuera de la efectividad ciertas posibilidades, consistentes en *negar los hechos que sí son el caso*, o en *afirmar los hechos que no son el caso* (esto es, quedarán fuera del caso todas esas posibilidades expresadas mediante proposiciones que ahora son *falsas*, siendo efectivas las posibilidades expresadas mediante proposiciones *verdaderas*). Formalicemos un ejemplo:

“El libro está *sobre* la mesa” lo escribimos como “*p*”.

“El libro está *bajo* la mesa” lo escribimos “*q*”.

Si estudiamos el gran casillero del espacio lógico de las posibilidades, y observamos las relaciones internas entre *p* y *q*, observaremos que el darse efectivo de una significará el *no* darse efectivo de la otra, y viceversa. Cuando en el gran casillero una de ellas se rellena de negro, entonces la otra queda en blanco, y viceversa. Así, en un momento dado, por ejemplo, decimos que “el libro está *sobre* la mesa” y que “el libro *no* está *bajo* la mesa”: ambas expresiones, “*p*” y “ $\neg q$ ”, una positiva y otra negativa, están siendo el caso a la vez (ambas expresiones son *verdaderas*). La *Wirklichkeit*, por tanto, contendría en este momento ambos hechos (uno positivo y otro negativo), pues ambos son efectivos ahora.

Pero, ciertamente, cuando está siendo efectivo que *p* y está siendo efectivo que $\neg q$, resulta que *no* están siendo efectivos ni $\neg p$ ni *q*: la efectividad de *p* anula la efectividad de $\neg p$, y la efectividad de $\neg q$ anula la efectividad de *q*. O sea, que en este preciso momento, las posibilidades expresadas con “ $\neg p$ ” y con “*q*” *no están siendo efectivas*... Sencillamente, decimos que “ $\neg p$ ” y “*q*” ahora son proposiciones *falsas*. Y entonces ha de ser esto lo que hace que ahora ni $\neg p$ ni *q* formen parte de la *Wirklichkeit*: son posibilidades excluidas ahora del caso.³¹⁹

posible (p.e., 4.462), sino que ellas determinan los *límites* mismos de lo posible (lo *necesario*). A este respecto, la proposición “*p*” no es equiparable a la proposición “ $p \& \neg p$ ”: aquella siempre presenta su posibilidad alternativa “ $\neg p$ ” (por eso *p* es solo una posibilidad), mientras que “ $p \& \neg p$ ” no es ella misma una alternativa *posible*; mientras que “*p*” y “ $\neg p$ ” son entendidas como *posibilidades*, las tautologías y contradicciones imponen una *necesidad*. La noción de “necesidad” no está siendo, por el momento, planteada, pero asoma incidentalmente al considerar que NO ES POSIBLE algo como $p \& \neg p$, que $p \& \neg p$ no es una posibilidad. Este NO PODER, esta IMPOSIBILIDAD, debe ser entendida, pues, como un verdadero *límite* del mundo y, por supuesto, también un *límite* del pensamiento: ni el mundo ni el pensamiento pueden contener una contradicción; ni puede suceder ni se puede pensar nada *ilógico* (3.03-3.031). Cabría preguntar: ¿por qué es *imposible* que ocurra $p \& \neg p$? o ¿por qué es *necesario* que $p \vee \neg p$?... Pero, ¿cabría dar una respuesta? Solo podríamos decir que $p \& \neg p$ es *imposible* porque $p \vee \neg p$ es *necesario*, y viceversa, y no avanzaríamos un ápice en la explicación de ese *porqué*. Sencillamente, la lógica (sus leyes) se impone como NECESIDAD. Que el mundo y el pensamiento sean lógicos, quiere decir: hay condiciones que *necesariamente* el mundo y el pensamiento deben cumplir; esto es: el pensamiento y el mundo tienen *límites*. La lógica impone el *límite*. Y nuestra explicación —nuestro pensamiento— no podrá nunca atravesarlo. Nuestro discurso tiende inexorablemente hacia ese punto.

319 Sin quererlo, pero sin poder evitarlo, hemos caído en las nociones de “verdad” y “falsedad”, las cuales ya se revelan como el modo de determinar el ámbito de lo *efectivo* frente al ámbito de lo *posible*. En efecto, vemos que podemos definir el mundo o la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) recurriendo a la noción de “verdad”: la reali-

Aquí perfilamos un tema complicado, que es la dialéctica de lo positivo y lo negativo en el *Tractatus*. Pues en nuestra imagen del casillero de las posibilidades, estamos tratando por igual la casilla p y la casilla $\neg p$, y decimos que cuando una está rellena, la otra está vacía. Pero hay una diferencia importante entre p y $\neg p$, a saber: que “ p ” podría ser tomada como *proposición elemental*, mientras que “ $\neg p$ ” será siempre el resultado de introducir “ p ” en una operación —la operación de negación (5.2341)—. La cuestión aquí es que “ p ” *figura* el estado de cosas p , y además *dice que* tal estado de cosas está siendo el caso; “ $\neg p$ ” *figura el mismo* estado de cosas p , pero *dice que* tal estado de cosas *no* está siendo el caso (4.022).³²⁰ Puede verse así cómo, en verdad, es “ p ” quien contiene toda la significación —el sentido elemental, el estado de cosas figurado—, mientras que “ $\neg p$ ” se construye sobre la base de “ p ”, negando el darse efectivo del estado de cosas p .

«[4.064] Cualquier proposición debe tener ya un sentido; la afirmación no puede dárselo, puesto que es ella precisamente quien afirma el sentido. Y lo mismo vale para la negación, etc.».

Y un poco antes:

«[4.0621] Pero es importante que los signos “ p ” y “ $\neg p$ ” *puedan* decir lo mismo. Porque ello muestra que en la realidad (*Wirklichkeit*) nada corresponde al signo “ \neg ”.

Que en una proposición aparezca la negación no es aún un signo característico de su sentido ($\neg p = p$).

Las proposiciones “ p ” y “ $\neg p$ ” tienen sentido opuesto, pero les corresponde una y la misma realidad (*Wirklichkeit*)».

¿Quiere decir esto que, en verdad, sólo hay en el mundo hechos positivos (como p , q , r ...), y que el no darse de ciertos estados de cosas no es verdaderamente un hecho efectivo? ¿O quiere decir lo contrario?

En 4.063, y también en 6.341 y ss., Wittgenstein recurre a una imagen parecida a la nuestra del casillero (que él usa para explicar el concepto de verdad). En su caso, propone concebir el mundo como un papel blanco con manchas negras irregulares, sobre el cual tendemos una red (por ejemplo, una cuadrícula). A continuación, podemos decir qué cuadros quedan de color blanco y qué cuadros resultan de negro —a las casillas negras les corresponde un “hecho

dad efectiva vendrá determinada por la totalidad de las proposiciones verdaderas, tal como nos dirá Wittgenstein (véanse, p.e., 3.01, 4.023 ó 4.25-4.26). Volveremos sobre esto en adelante.

320 Esto atenta contra la idea de Frege de incluir en el sistema un “signo de aseveración” (\vdash), que se encargaría de diferenciar entre el propio contenido juzgable de la proposición y el hecho concreto de que alguien asevere (afirme la verdad de) esa proposición. Frege distingue así entre “ p ” y “ $\vdash p$ ”: la primera expresa un *pensamiento* (*Gedanke*), la segunda expresa la *aseveración* de ese pensamiento. En el *Tractatus*, 4.022 quiere poner de relieve que tal signo de aseveración es completamente superfluo, puesto que la misma proposición “ p ” *dice que* el hecho p está siendo el caso, o sea, que basta con afirmar “ p ” para afirmar que “ p es verdadera”; que “ p es verdadera” no dice nada distinto de “ p ”; y es que una proposición no puede decir de sí misma que es verdadera (cf. 4.442). Para más detalles, véase el artículo de TOMASINI (2008).

positivo” y a las casillas blancas (no-negras) un “hecho negativo”—. El resultado es un panel de cuadros blancos y negros, y todo ese panel es la descripción del mundo; es decir: que los cuadrados blancos, que representan el no darse de ciertos estados de cosas, también forman parte de esa descripción, también forma parte del mundo; el mundo contaría con “hechos negativos”:

«[4.26] [...] El mundo queda completamente descrito por la especificación de todas las proposiciones elementales más la especificación de las que de ellas son verdaderas y de las que de ellas son falsas».

Ahora bien, ciertamente, en la imagen del casillero de Wittgenstein, no hay una casilla para p y otra para $\neg p$, sino que solo habría una casilla p , la cual podría ser negra (de modo que p está siendo el caso), o puede quedar de blanco (de modo que p no es el caso... ¿o es el caso que $\neg p$?). En verdad, entonces, no dista tanto de nuestra propia imagen, ya que, a fin de cuentas, se trata igualmente de un casillero de *posibilidades* ($p, q, r...$), que no son *ni blancas ni negras* hasta que en cada momento se actualiza el mundo, haciéndose efectivos ciertos hechos y quedando otros sin efectividad. En nuestra imagen, en nuestro casillero, existían tanto p como $\neg p$, pero tampoco estas casillas estaban rellenas en tanto que *posibilidades*, hasta que el mundo se hiciera efectivo; así que en el casillero de Wittgenstein también están presentes p y $\neg p$, pues cada casilla es *potencialmente* blanca o negra; en tanto que *posibilidades*, las casillas no son ni blancas ni negras. El problema, pues, sigue siendo el mismo: ¿cómo determinamos claramente el ámbito de la efectividad en el *Tractatus*, si no tenemos claro hasta qué punto el mundo cuenta con “hechos negativos”? O sea: ¿cómo podemos entender la noción de “efectividad”, que debería explicarnos en qué consiste el mundo?

Un ejemplo más complejo, pero que añade ambigüedad en este asunto. Decimos —siguiendo nuestro ejemplo anterior— que cuando p es el caso, entonces q no lo es; decíamos, por ello, que “ p ” y “ $\neg q$ ” son ambas verdaderas y, por tanto, describen hechos dados de forma efectiva. Por ello mismo, decimos que “ $\neg p$ ” y “ q ” son ahora proposiciones falsas: ni $\neg p$ ni q son hechos dados de forma efectiva. Sin embargo, siguiendo el mismo esquema, consideramos la proposición “ $\neg p|q$ ” (que leemos, justamente, como “ni $\neg p$ ni q ”), y vemos que se trata de una proposición verdadera y que, por tanto, describe un hecho efectivo. Decimos, pues, que ni $\neg p$ ni q son hechos efectivos (pues “ $\neg p$ ” y “ q ” son falsas ambas), pero decimos que $\neg p|q$ (*ni $\neg p$ ni q*) sí es un hecho efectivo... Naturalmente, “ $\neg p|q$ ” niega las dos proposiciones a los lados de la barra, de modo que podría escribirse también “ $\neg\neg p \& \neg q$ ”, así que, en verdad, lo único que hace es afirmar p y $\neg q$, y por eso es verdadera. Pero es un hecho que “ $\neg p|q$ ” *afirma por medio de la negación y niega por medio de la afirmación*... ¿Es lo mismo decir “ p no está siendo efectivo” que decir “está siendo efectivo $\neg p$ ”?

Por otro lado, estos ejemplos discurren sobre el asunto de la “complejidad” de unas proposiciones (como “ $\neg p$ ” o “ $\neg p|q$ ”) frente a otras “elementales” (como podrían ser “ p ” o “ q ”), que se corresponde exactamente con la diferencia entre “hechos” y “estados de cosas”. En la

famosa carta que Wittgenstein escribió a Russell, fechada el 18 de agosto de 1919, el austriaco responde a unas preguntas del inglés:

«¿Cuál es la diferencia ente *Tatsache* (hecho) y *Sachverhalt* (estado de cosas)?». *Sachverhalt* es lo que corresponde a una *Elementarsatz* (proposición elemental), si es verdadera. *Tatsache* es lo que corresponde al producto lógico de proposiciones elementales cuando este producto es verdadero [...]»³²¹.

Lo que hemos podido comprobar en nuestros ejemplos es que la noción de “efectividad” fluctúa entre los “hechos” y los “estados de cosas”, en la misma medida en que somos incapaces de discernir el dominio *puro* de la “efectividad”, esto es: al margen de las nociones de “verdad” y “falsedad” de una proposición. ¿Se puede conceder *efectividad* a los hechos negativos, o justamente son “negativos” porque negamos su *efectividad*? ¿La proposición “ $\neg p$ ” afirma la efectividad de $\neg p$, o *niega* la efectividad de p ? ¿Dice “ $\neg p$ ” que p no está siendo el caso, diciendo que $\neg p$ sí lo está siendo?... ¿Qué es la “efectividad”?

No parece fácil dar una respuesta clara a estas cuestiones, y entonces no es fácil saber de qué hechos está constituida la *Wirklichkeit* entendida como “realidad efectiva”; o, mejor dicho, no es fácil determinar en qué consiste verdaderamente la “efectividad” (o “facticidad”) *en-sí*.

La mutua implicación de p y $\neg p$ y, en general, la mutua implicación de lo negativo y lo positivo, es comentada por Wittgenstein en partes posteriores del *Tractatus* (p.e. 4.0621, 4.0641 o 5.5151); sin embargo, esos comentarios se mantienen ligados al tema de las proposiciones, y no precisamente al tema del mundo y de su sustancia —p.e.: «la proposición positiva presupone la negativa y viceversa»—. Ya hemos comentado antes ciertas analogías entre las palabras y las cosas, entre hechos y proposiciones. Esta conexión hará, llegados a cierto punto, que valga igual hablar de proposiciones que hablar de hechos, pues se da la circunstancia de que *siempre y necesariamente* hablamos de los hechos mediante proposiciones, mediante figuras (como p , q , etc.). Al final, todo cuanto pudiéramos decir acerca de la relación interna establecida entre ciertas proposiciones será lo mismo que tendremos que decir acerca de la relación interna entre los estados de cosas figurados por esas proposiciones. Así, por ejemplo, si la proposición positiva “ p ” presupone la existencia de la proposición negativa “ $\neg p$ ” y viceversa (5.5151), entonces cabría decir, igualmente, que la *existencia* del hecho positivo p presupone la *existencia* del hecho negativo $\neg p$, y viceversa.

Pero, ¿en qué sentido diríamos “existencia”? Pues ello no puede suponer que un hecho y su contrario (por ejemplo, p y $\neg p$) sean *efectivos* al tiempo, pues eso es justo lo que NO PUEDE ocurrir en modo alguno. Entonces, debemos entender ahí “existencia” en un sentido, nuevamente, de “posibilidad”: la *posibilidad* del hecho positivo supone la *posibilidad* del hecho negativo y viceversa; o incluso: “el darse efectivo del hecho positivo supone la *posibilidad* del hecho negativo” y “el darse efectivo del hecho negativo supone la *posibilidad* del hecho

321 L-R (37, p. 366).

positivo”...

Así pues, a pesar de todo, siempre ha de quedar un ámbito de *posibilidades* que no pertenecen a la realidad en tanto que *efectiva*, sino solo en tanto que *posible* y, en esa medida, solo en tanto que *pensable*; y esto se hace manifiesto, también, en el hecho de que no es posible explicar la noción de “efectividad” sin acudir necesariamente a la de “posibilidad”: lo efectivo siempre se actualiza sobre la trama de lo posible. El *darse efectivo* de unos hechos siempre pondrá de manifiesto ciertas *posibilidades* que *no* están siendo efectivas y que, por tanto, ahora solo *podríamos* pensar.

En resumen, en efecto, mantenemos *necesariamente* una escisión entre lo “efectivo” y lo “posible”, que mantiene la escisión entre mundo y pensamiento; pero parece que tal escisión *no se deja* escrutar fácilmente. El mundo queda ligado a la noción de “efectividad” (o de “facticidad”), mientras que la noción de “posibilidad” debe quedar ligada al pensamiento (como las posibilidades que *podemos* pensar, al margen de su realidad efectiva). Parece, pues, que podemos apoyarnos en las nociones de “efectividad” y de “posibilidad”, como correlatos de “mundo” y “pensamiento”; pero eso sólo traslada terminológicamente nuestro problema, sin acabar de aclararlo. Pues recurrimos a “efectividad” frente a “posibilidad” (al igual que recurrimos a “real” frente a “mental”) con el fin de aclarar la *diferencia* entre “mundo” y “pensamiento”; pero resulta que “efectividad” y “posibilidad” se muestran ellas mismas como nociones *vinculadas* —lo efectivo se actualiza sobre lo posible, y lo posible es posiblemente efectivo—. La *vinculación* entre “efectividad” y “posibilidad” redunda, pues, en la misma *vinculación* que mantienen pensamiento y mundo en tanto que “figura” y “figurado”. Lo que debiera significar su *diferencia*, redunda en su *vinculación*.

1.2.5. *La simetría de la figuración.*

Hasta el momento consideramos que, en el *Tractatus*, el mundo y el pensamiento se mantienen *diferenciados* aunque *vinculados*. Lo que les vincula es la identidad de su forma —la forma lógica de la figuración—, pero no tenemos claro aún qué es lo que les diferencia. Hemos tratado de expresar esa diferencia recurriendo a las nociones de “efectividad” y “posibilidad”, pero ya hemos tenido problemas para determinar de forma clara en qué consiste la efectividad *en-sí*: o bien solo hemos podido comprender la efectividad como correlato de la posibilidad (al tiempo que ésta solo se entiende conectada con la primera); o bien hemos recurrido al criterio de la verdad o falsedad de las proposiciones (criterio que se sostiene ya bajo el supuesto de la figuración y, por ende, bajo el supuesto de la *vinculación* de mundo y pensamiento). La *diferencia* queda siempre inexplicada, pero siempre queda supuesta en la propia *vinculación*. Aún así, hemos mantenido la noción de “efectividad” conectada con el mundo, y la de “posibilidad”

conectada con el pensamiento.

Así es: venimos diciendo que el ámbito de las puras posibilidades —el espacio lógico— constituye el ámbito propio del pensamiento, por cuanto las posibilidades no poseen una representación efectiva —las *posibilidades* son el casillero sin rellenar, no forman parte de la *Wirklichkeit*—. Las posibilidades son, más bien, eso que nosotros podemos pensar, independientemente de lo que haya sido, sea o será el caso. Hay ciertas posibilidades que podrían no llegar a ser nunca el caso (p.e., que yo pise la Luna, o que yo pise Marte): esas posibilidades nunca tendrán realidad efectiva, pero no dejan de *existir* como posibilidades. Pero, ¿en qué sentido decimos “existir”? ¿De qué manera “existen” las posibilidades? Tendemos a decir, ciertamente, que las posibilidades existen como tales en el pensamiento. Y así, leemos.

«[3] La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

[3.001] “Un estado de cosas es pensable” quiere decir: podemos hacernos una figura de él.

[...]

[3.02] El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible».

La conexión entre posibilidad y pensamiento es, desde luego, explícita en estas sentencias —«el pensamiento *contiene* la posibilidad...»—. Pero, en verdad, no es menos explícita la conexión entre posibilidad y mundo a lo largo del *Tractatus*: el mundo siempre acontece sobre la trama de lo posible, sobre el espacio lógico.

Hay una cosa, entonces, que ahora debe quedar también clara —y que hará fluctuar las nociones de “efectividad” y “posibilidad”, e inducirá en el sistema una mayor ambigüedad, pero también mayor simetría—: así como hay ciertas posibilidades que no tienen por qué ser nunca el caso en el mundo, del mismo modo puede haber posibilidades que nunca sean ni tan siquiera pensadas. ¿Acaso se han pensado *todas* las posibilidades? ¿Acaso se ha pensado enteramente nuestro mundo efectivo? ¡Como para haber pensado *todos* los hechos posibles de *todos* los mundos posibles! Es un hecho que no todas las posibilidades han sido pensadas, y probablemente muchas no lo serán nunca (desde luego, no podemos poner ningún ejemplo de posibilidad que nunca llegará a pensarse, pues poner un ejemplo supondría, cabalmente, que pensáramos en esa posibilidad... El caso es que siempre quedaría un ejemplo por poner).

Pero, entonces, ¿estamos hablando de alguna especie de *darse efectivo de los pensamientos*? Esto es: cuando decimos que cierto estado de cosas es *posible*, lo que decimos es que tal estado de cosas *puede* ocurrir de forma efectiva en la realidad, pero *también* decimos que *puede* ser pensado. Sólo de este modo puede entenderse la noción de “pensable”: algo que *puede* pensarse, pero que no tiene por qué pensarse *de hecho*. De pronto, el concepto de “efectividad” se desdobra, y se hace útil también para caracterizar el pensamiento, pues el concepto de “posibilidad” se desdobra de forma idéntica hacia los dos ámbitos.

En ninguna parte del *Tractatus* hay referencia explícita a un “darse efectivo de los pen-

samientos”, como si hubiera algún tipo peculiar de “efectividad mental”, o como si los pensamientos fueran, en sí mismos, “hechos” pertenecientes a la realidad efectiva. Sin embargo, hay algunas sentencias que, leídas de cierta manera, podrían llevarnos a pensar en esa dirección; sea, en primer lugar:

«[2.141] La figura es un hecho».

Ciertamente, habiendo dicho que la figura lógica de los hechos es el pensamiento, decir ahora que la figura es un hecho puede significar un vuelco considerable: ¿quiere decir Wittgenstein que el pensamiento mismo es un hecho y que, así, forma parte del mundo? ¿O se trata de un tipo especial de hechos, algo así como “hechos mentales”?

Desde luego, a primera vista resultaría una exageración interpretar de ese modo 2.141, pues ahí Wittgenstein podría estar hablando, simplemente, de la diferencia entre el *signo proposicional sensoperceptible* que sí es un hecho (signo sonoro, escrito, pictórico, una maqueta, etc.), y, por otro lado, el *pensar el sentido* de esas figuras o de esas proposiciones:

«[3.1] En la proposición se expresa sensoperceptiblemente el pensamiento.

[3.11] Usamos el signo sensoperceptible (el signo escrito, sonoro, etc.) de la proposición como proyección del estado de cosas posible.

El método de proyección es pensar el sentido de la proposición».

Y nos adelantamos hasta el final de la sección 3 y el inicio de la sección 4 del *Tractatus*:

«[3.5] El signo proposicional usado, pensado, es el pensamiento.

[4] El pensamiento es la proposición con sentido».

Aquí, se vuelve a compensar la diferencia entre la realidad efectiva y el puro pensamiento, bajo las nociones “signo proposicional” y “sentido de la proposición”: el signo proposicional se da en el mundo como un hecho, pero el *sentido* de ese signo es aquello que nosotros pensamos (una *figura lógica de los hechos*), que requiere de una especie de *actividad proyectora*³²². La escisión entre pensamiento y mundo se mantiene, aunque las nociones de “efectividad” y “posibilidad” no sirvan ya para indicar ninguna *diferencia* entre pensamiento y mundo (pues “efectividad” y “posibilidad” desbordan de forma simétrica hacia ambos lados).

Aún así, tendremos que ver cómo la cuestión puede volver a desequilibrarse. Leemos en la sección 5:

«[5.542] Pero está claro que “A cree que p”, “A piensa p”, “A dice p” son de la forma “‘p’ dice p”: y aquí no se trata de la coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación

322 Esto mismo fue sugerido por KENNY (1981, pp. 26 y ss.); asimismo, lo hallamos en PRADES y SANFÉLIX (2001, § 3.3.9).

de sus objetos».

Wittgenstein alude a esta cuestión en una parte avanzada del *Tractatus*, hablando del modo en que unas proposiciones pueden aparecer en otras (con el fin de sostener que una proposición solo puede aparecer en otra como base de operaciones veritativas (5.54)). Pero esto debe enlazar con la parte que nosotros ahora trabajamos, pues debe enlazar con la idea que Wittgenstein posee del pensamiento³²³. Lo que esta sentencia 5.542 expresa es, primero, que los actos mentales —tales como “creer” o “pensar”— son de naturaleza *proposicional*, pues lo que se cree o lo que se piensa serán siempre proposiciones o, mejor dicho, el *sentido* de esas proposiciones (en unión, pues, con lo que acabábamos de leer en 3.5 o en 4). Pero se añade ahora algo más, y es que la *figura pensada* debe consistir en algo como “*p*”, lo cual posee la misma forma lógica que el hecho *p*; y lo que hay aquí —dice Wittgenstein— son *dos hechos* coordinados. ¿No vuelve a ponernos esto en la tesitura de considerar la facticidad de los pensamientos, quizá como hechos psicológicos que guardan una relación figurativa con los estados de cosas que se piensan?³²⁴ No hay pocas razones para pensarlo así; leemos una carta de Wittgenstein a Russell:

«[...] Pero un *Gedanke* (pensamiento) es un *Tatsache* (hecho): ¿cuáles son sus partes constituyentes y componentes, y cuál es su relación con las del *Tatsache* representado?” No sé *cuáles* son las partes constituyentes de un pensamiento, pero sé *que* debe tener tales partes constituyentes que correspondan a las palabras del lenguaje....

[...]

¿Consiste en palabras un *Gedanke*? ¡No! Consiste en constituyentes psíquicos que tienen el mismo tipo de relación con la realidad que las palabras»³²⁵.

Esto podría eliminar la dimensión “mental” del pensamiento, para quedarnos solo con la “realidad efectiva” (que incluiría también los pensamientos)³²⁶. Sin embargo, mantenemos la sospecha de que, en verdad, “*p*” es solo la proposición mediante la cual *se expresa* cierto pensamiento, lo cual tiende a separar las proposiciones (los signos proposicionales) de lo estrictamente *pensado*, esto es, de su *sentido*. A este respecto, autores como Prades y Sanfélix, o también Kenny, han mostrado magníficamente cómo, aún cuando consideremos la efectividad del pensamiento en tanto que hecho psicológico (manteniendo, pues, lo dicho por Wittgenstein en su carta a Russell), sigue siendo necesario recurrir a una noción *trascendental* de “pensamien-

323 Otra vez Kenny: también trabajó la conexión entre esta sentencia 5.542 y las secciones iniciales del *Tractatus* (especialmente la 3), en contra de mantener aislados los asuntos, como había sido costumbre entre los intérpretes [cf. KENNY (1981, p. 24)].

324 Esta es la opinión mantenida por MOUNCE (1983, pp. 113-114), y que ha tenido buena recepción en otros intérpretes [cf. VALDÉS (2002, pp. 228-229)].

325 *L-R* (37, p. 366).

326 Esto nos llevaría hacia esa noción de “realismo psicologicista” que hemos comentado en nuestra p. 196.

to” o de —siguiendo a Prades y Sanfélix— “el pensar”³²⁷, ya que ha de haber algo que consista en *usar* las proposiciones, esto es, *pensar* su sentido, haciendo corresponder los elementos de la figura con objetos de la realidad. Así, si bien el pensamiento puede ser, en parte, absorbido por la realidad efectiva (en tanto que hechos psicológicos), sigue siendo necesaria otra noción de “pensamiento” —como podría ser “el pensar” (*das Denken*)—, que terminará asumiendo el papel del “yo trascendental” kantiano. En el caso de Kenny, tratamos la cuestión en términos de una «temprana filosofía de la mente» en Wittgenstein, obteniendo como conclusión que:

«Quizá en el pensamiento mismo podamos distinguir entre la configuración mental particular, estudiada por la psicología, y la significación o intencionalidad de esa configuración, conferida por el sujeto metafísico»³²⁸.

Entonces, la noción de “pensamiento” sufre una bifurcación, reflejada en esa variación entre los “pensamientos” y “el pensar” —siguiendo a Prades y Sanfélix—, o reflejada en la diferencia entre el “pensamiento como hecho psicológico” y el “yo metafísico” —si seguimos a Kenny—. El pensamiento tiende a conectarse con el mundo, en la medida en que consideramos el *darse efectivo* de los pensamientos como “hechos psicológicos”, que guardan una relación figurativa con otros hechos: los pensamientos poseen la misma forma lógica que las proposiciones, y éstas, a su vez, poseen la misma forma lógica que los hechos figurados en las proposiciones. Pero queda entonces escindido “el pensar”, comprendido más bien como una *actividad*³²⁹, y no ya como las figuras lógicas pensadas... ¿Pensadas por quién? Tenemos aquí, pues, un fuerte candidato para ocupar el puesto de un “yo” no-psicológico, o sea, metafísico. O, más bien, esa noción de “el pensar” da esa idea del pensamiento como pura *actividad de pensar*, y, así, como un fondo inescrutable que *proyecta* las figuras lógicas o pensamientos (*Gedanken*), pero que no se identifica con éstos, pues es más bien —diríamos con Kant— su *condición de posibilidad*. Esto es: el sistema apunta hacia ese lugar que sólo podría estar ocupado por un “yo trascendental” —*condición de posibilidad* de la figuración—.

Los *Gedanken*, sin duda, poseen forma lógica, pero “el pensar”, como pura *actividad en-sí*, no pretende subsumirse a esa forma. Pero, ¿no significa esto que estamos topando contra un *límite*? Pues, según se nos dice una y otra vez en el *Tractatus*, el pensamiento son figuras lógicas: ¿cómo podemos pensar, entonces, “el pensar” mismo, si no asume ninguna forma lógica? En esta medida, “el pensar” debe permanecer apuntado en el sistema —*diferenciado*— sólo

327 Prades y Sanfélix consideran una diferencia importante entre “der Gedanke” (el pensamiento) y “das Denken” (el pensar), usado este segundo por Wittgenstein en 3.11 —«El método de proyección es el pensar el sentido de la proposición»— [cf. PRADES y SANFÉLIX (2002, § 3.3.9, pp. 76 y ss.)]. En nuestro discurso, esta variación entre los “pensamientos” y “el pensar” es muestra de las fluctuaciones del lenguaje dentro del sistema del *Tractatus*.

328 KENNY (1981, p. 33).

329 Prades y Sanfélix utilizan concretamente este término: “actividad” [PRADES y SANFÉLIX (2002, pp. 82-83)]. Recurriendo a otras palabras, Kenny ha sugerido algo equivalente, hablando de una «voluntad extrapsicológica» [KENNY (1981, p. 33)].

como “trascendental”: señalado y requerido por el sistema de la figuración, sin que éste sea capaz de aclarar su naturaleza *en-sí*, esto es, sin aclarar qué es el pensamiento al margen de la figuración y, así, al margen de su vinculación con el mundo.

Mientras tanto, toda referencia al mundo se ha mantenido, por lo pronto, en su condición de “figurado”, esto es, como el referente y correlato de nuestros pensamientos: los hechos que poseen forma lógica. Entonces, hablamos de la *vinculación* del mundo y el pensamiento por la correlación *formal* entre los hechos (*Tatsachen*) y los pensamientos (*Gedanken*). ¿Podemos hallar ahora una noción de “mundo” que no se corresponda exactamente con los “hechos”, así como “el pensar” se escinde de los “pensamientos”? Así como hemos hablado de un pensamiento como *actividad en-sí* —asumiendo, pues, una fluctuación en la noción de “pensamiento”—, tendríamos que poder apuntar hacia un mundo-*en-sí*, con el fin de mantener la simetría del sistema.

En efecto, tal apunte lo encontramos hacia el final del libro, concretamente entre las sentencias 6.341 y 6.343. En ellas —como ya antes se indicó— Wittgenstein recurre a su imagen de la superficie blanca con manchas negras irregulares que representa el mundo, sobre el cual podremos poner diferentes redes (de cuadros, de triángulos o mixtas) que representarían diferentes sistemas de descripción del mismo. Desde luego, la noción de “mundo” que aparece en las primeras sentencias del *Tractatus* debe ser ya el resultado de aplicar determinada red, pues ésta no hace sino descomponer el mundo en hechos, ya que la red representa un espacio lógico de posibilidades (cuyas casillas serán blancas o negras según qué sea el caso): si el mundo son los hechos en el espacio lógico, éste viene representado por la aplicación de una determinada red. Pero, ¿qué es, entonces, *la mancha* antes de poner la red? ¿No dice Wittgenstein que la mancha-*en-sí* —sin red— es el mundo, el cual podrá *describirse* recurriendo a una red o recurriendo a otra? Pero, ¿no llamábamos “mundo” a lo que está ya estructurado en hechos, para lo cual es necesario el espacio lógico, es necesaria una red? En efecto, en 6.341 leemos: «A las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo...»; y después:

«[6.342] [...] Que una figura como la arriba citada pueda ser descrita mediante una red de una forma dada, es cosa que no dice *nada* sobre la figura. (Porque esto vale para cualquier figura de ese tipo.) Pero lo que caracteriza a la figura es *esto*: que puede describirse *enteramente* mediante una determinada red de una *determinada* finura.

Así pues, tampoco enuncia nada sobre el mundo el hecho de que pueda ser descrito mediante la mecánica newtoniana; pero sí, ciertamente, el hecho de que se deje describir así mediante ella, como, en efecto, es el caso. También dice algo sobre el mundo el hecho de que pueda describirse más sencillamente mediante una mecánica que mediante otra».

No atenderemos por el momento al modo en que estas sentencias se integran en la discusión estrictamente epistemológica —que nosotros abordaremos en el Capítulo 2—. Lo

que queremos apuntar es la fluctuación que en ellas está sufriendo el concepto “mundo”. De un lado, el mundo es concebido como el referente de nuestras descripciones, cuando decimos que a una proposición le corresponde cierto hecho; pero éste es un “mundo” tramado por un espacio lógico, por medio de un sistema descriptivo (un lenguaje). Ahora bien, por otro lado, aparece ahora una noción de “mundo” que no es referente de las descripciones-proposiciones, sino que es, más bien, el mundo-*en-sí* que subyace, no ya a toda proposición, sino a todo *posible* sistema de descripción³³⁰. Estamos aquí apuntando hacia una noción de “mundo-*en-sí*” ubicada *más allá* de cualquier sistema de descripción y, por tanto, *más allá* de la forma de figuración de sus celdas (pues carece de celdas).

El mundo-*en-sí*, entonces, sería eso “describible”, independientemente de que sea o no descrito de hecho, ciertamente, independientemente de que sea o no pensado por medio de cierta red o lenguaje (a la lógica no le importa cuál lenguaje). Pero entonces estamos de nuevo topando contra un *límite*. Pues el “pensamiento” son figuras lógicas, esto es, proposiciones, y, entonces, lo que nosotros *podemos* pensar depende ineludiblemente de un sistema descriptivo, de un lenguaje. Esto es: todo lo que podamos pensar, será pensado por medio de cierta red, y no cabe pensar *nada* que carezca de red: ¿cómo podemos, entonces, estar hablando de este “mundo-*en-sí*”, que es “*en-sí*” porque carece de red? ¿Cómo podemos pensar tal “mundo-*en-sí*”?

«[4.063] [...] He aquí el punto donde 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” [...]».

Y una cosa es clara:

«[5.61] [...] Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar».

Nuestra idea es, por tanto, que el sistema del *Tractatus* no termina de aclarar las fluctuaciones surgidas en estos conceptos que circundan el problema de la representación del mundo en el pensamiento. El problema fundamental es que Wittgenstein nos habla de *una* sustancia —la del mundo, los objetos—, pero justamente ella se revela inmediatamente como trascendental, esto es, como condición de posibilidad de la figuración, la cual ya supone *dos* sustancias

330 Aparece aquí un concepto de “posibilidad” que no se corresponde con el que hemos estado manejando hasta el momento. Pues decimos que las *posibilidades* del mundo y del pensamiento vienen dadas por las celdas de un espacio lógico, que son las proposiciones de un sistema descriptivo; esto es, por ejemplo, que la *posibilidad* de pensar *p* o de que ocurra *p*, reside en la proposición “*p*”, la cual pertenecerá a determinado sistema descriptivo (o lenguaje). Pero, entonces, cuando hablamos de los diferentes sistemas descriptivos *posibles*: ¿dónde reside la “posibilidad” de éstos? Pues no puede residir en ninguno de esos lenguajes particulares, sino en algún *más allá del lenguaje* que todavía tendremos que escrutar. Tarde o temprano tendremos que enfrentarnos a esta nueva noción de “posibilidad”.

y no una sola (pensamiento y mundo, figura y figurado). Ambos polos de la relación figurativa se ven, ciertamente, *vinculados*, y es la propia noción de “sustancia” la que los vincula. Podríamos pensar que, entonces, bajo esta noción trascendental de “sustancia” se esconde una concepción metafísica, bien monista, bien dualista³³¹. Hemos intentado vislumbrar si el sistema del *Tractatus* se inclina hacia el pensamiento —hacia alguna suerte de solipsismo—, o si se inclina hacia el lado del mundo —hacia alguna suerte de realismo—; pero la simetría del sistema nos impide decantarnos por una u otra opción. Entonces, solo es posible mantenerse en este “dualismo trascendental”, en el que suponemos constantemente una *diferencia sustancial* entre pensamiento y mundo (como si fueran dos sustancias en sentido metafísico-tradicional), pero sin que podamos decir nada acerca de esa *diferencia*, que todo el tiempo deviene *vinculación*. ¿Qué diferencia hay entre pensamiento y mundo? Tendemos a decir que uno es “real” y el otro “mental”, pero eso sólo traslada la cuestión terminológicamente.

En consecuencia, el sistema se presenta —al menos por el momento— incapaz de poner un pie en el terreno propio de la metafísica, manteniendo un punto de vista *íntegramente trascendental*. Tanto el mundo como el pensamiento permanecen en los límites del sistema, sin que éste de razón de ellos, pero sin poder evitar su aparición como condiciones de posibilidad del propio sistema. En efecto, de momento no hemos podido vislumbrar un modo de atajar estos problemas, pues partimos del “hecho de la figuración” —como quien dice “hecho del conocimiento”—, y en esa misma medida han de aparecer un sujeto y un objeto, un pensamiento y un mundo. De momento, no hemos sido capaces de llevar el *Tractatus* ni un paso más allá del kantismo.

331 Ciertamente, hablamos del mundo como *una* sustancia —equivalente a la que Descartes llamara “Res Extensa”—; pero, también podríamos interpretar el mundo como una pluralidad de sustancias, correspondientes a cada uno de los objetos. Esta será la idea de algunos intérpretes, que encuentran en el *Tractatus* indicios de una metafísica realista de corte atomista. Por ejemplo, Hacker escribe: «En el *Tractatus*, Wittgenstein aceptó algunas de las doctrinas destacadas de Russell y Frege. Como ellos, él aceptó una variante (diferente) de realismo metafísico en la ontología del *Tractatus*, de sempiternos objetos simples, complejos y hechos. Él aceptó irreflexivamente la suposición de que el papel fundamental de las palabras es nombrar entidades (aunque este papel le fue negado a los operadores lógicos y las expresiones categoriales)» [cf. HACKER (2001, p. 6)]; y más adelante: «La metafísica del *Tractatus* fue realista (por oposición a nominalista), pluralista (por oposición a monista) y atomista» (p. 7). Aun cuando aceptemos que el mundo sea metafísicamente plural (por la pluralidad de objetos), nosotros seguiremos tratando la cuestión en términos de “dualismo”: lo que aquí consideramos es la unidad del mundo frente a la unidad del pensamiento. La declaración de Hacker de que el *Tractatus* es *realista por oposición a nominalista*, apunta ciertamente a esa unidad de lo real —lo óntico— frente al lenguaje, y frente al pensamiento que crea y usa el lenguaje.

1.3. El papel central del lenguaje.

1.3.1. *El lenguaje y el espacio lógico (o el lenguaje y la sustancia).*

En cualquier caso, después de todo lo dicho, debemos reconsiderar la cuestión de *dónde residen* o *de qué forma existen las posibilidades*, que resultan ser tanto las posibilidades del mundo como las posibilidades del pensamiento. Al decir que un estado de cosas es “posible”, lo que decimos es que *puede* ser el caso en la realidad efectiva y *también* que *puede* ser pensado: ambos —pensamiento y mundo— se dan sobre la trama del espacio lógico. El asunto es que, sea como fuere, dentro del sistema del *Tractatus* hay un lugar para esa noción de “espacio lógico”, y, sin embargo, no sabemos aún de dónde puede extraerla Wittgenstein; de dónde podemos nosotros extraerla. Está claro que la trama completa de las posibilidades viene, en el *Tractatus*, ligada a su noción de “objeto” —a su noción de “sustancia”—, pues son los objetos quienes despliegan esas posibilidades, tal como leímos. Pero no hemos sido capaces de ubicar la propia noción de “objeto” —o de “sustancia”— más que como un concepto trascendental que sirve de puente entre mundo y pensamiento. Al principio, hubiéramos dicho que los objetos se hallan más bien en el mundo, pues son su sustancia; pero pronto vimos que el mundo sólo puede entenderse como “realidad efectiva”, como “efectividad”, y entonces *todas* las posibilidades —el espacio lógico entero, en tanto que puras *posibilidades*— no pueden residir efectivamente en él: ¿dónde se hallan todas esas posibilidades que no han sido, ni son, ni serán el caso? A continuación, habríamos dicho que las posibilidades debían residir en el pensamiento, más bien que en el mundo efectivo (de modo que los objetos, la sustancia de donde manan esas posibilidades, serían más bien de naturaleza “mental”); pero *de hecho* habrá posibilidades que nunca lleguen a ocupar ningún pensamiento (signos proposicionales que no llegarán a ser nunca usados, pensados...), así que no es lícito decir que las posibilidades habiten tampoco en el pensamiento.

Pero, ¿dónde están, entonces, esas posibilidades, que ni son efectivas en el mundo, ni son efectivas en ningún pensamiento? ¿Qué fundamenta en el sistema del *Tractatus* la existencia del espacio lógico, que es el entramado sobre el que *pueden* ocurrir tanto el mundo como el pensamiento? ¿A dónde podemos mirar para tener esa idea de un entramado con *todas* las posibilidades, aún cuando muchas de esas posibilidades no ocurran nunca en el mundo, y aunque nunca nadie haya pensado en ellas?

La respuesta se vuelve ya ineludible: las *posibilidades* residen en el lenguaje.

Hay varias razones por las que debemos considerar el papel central del lenguaje en el sistema tractariano. Al comienzo de este capítulo, el lenguaje se mostró imprescindible a la hora de definir los objetos, pues nuestro único criterio para determinar qué son los objetos es considerarlos los referentes de nuestras palabras, los argumentos de las funciones de verdad:

el mundo aparece en el sistema de la figuración cuando buscamos un referente para nuestras figuras, esto es, un significado para los nombres y un sentido para las proposiciones de nuestros lenguajes. Por otro lado, el único criterio que resultó útil para acotar de forma general el ámbito de la realidad efectiva fue considerar el conjunto de las “proposiciones verdaderas”: si una proposición es “verdadera”, entonces la posibilidad expresada por esa proposición será efectivamente el caso, y formará parte del mundo, de la *Wirklichkeit*: con este criterio, podemos olvidarnos de las confusiones provocadas por la existencia o no de “hechos negativos”, o de la confusa diferencia entre “hechos” y “estados de cosas” en relación al concepto de “efectividad”. Wittgenstein encuentra un criterio más sólido en el lenguaje, en el uso descriptivo que hacemos de él, que nos lleva inevitablemente a hablar de la “verdad” o “falsedad” de las proposiciones:

«[4.25] Si la proposición elemental es verdadera, el estado de cosas se da efectivamente; si la proposición elemental es falsa, el estado de cosas no se da efectivamente.»³³²

Asimismo —como acabamos de ver en el punto anterior—, el mundo se revela esencialmente como “descriptible” a la luz de los diferentes sistemas descriptivos; y —como tendremos que ver mejor— estos sistemas descriptivos no son otra cosa que diferentes lenguajes. Del mismo modo, también es el lenguaje el que nos ha permitido señalar el lugar propio del “yo trascendental”, ya que éste no es otra cosa que el *sujeto que piensa* el sentido de las proposiciones, esto es, quien *usa* el lenguaje. La noción de “proposición” ha estado presente en todas nuestras explicaciones, tanto para caracterizar el mundo como para caracterizar el pensamiento; y es que no puede ser de otra manera: el concepto de “proposición” resulta imprescindible para hablar de los hechos (figurados), así como para hablar de los pensamientos (figuras), pues siempre son ambos *ejemplificados* mediante proposiciones (“sucede el hecho *p*”, “A piensa que *p*”, etc., y “*p*” es siempre una proposición). Al final, en efecto, no importa qué ejemplo de hecho o de pensamiento pongamos, ello siempre vendrá representado por una proposición.

332 No entramos aún a considerar la importancia epistemológica de las “proposiciones elementales”. Por ahora, basta señalar que *todas* las proposiciones (complejas) se pueden formar a partir de *todas* las proposiciones elementales; y que la verdad o falsedad de aquéllas se sigue de la verdad o falsedad de éstas (p.e., 4.51-4.52). Así, por tanto, el criterio para determinar la realidad efectiva es el de la verdad o falsedad de las proposiciones (en general), lo cual puede ser expresado solamente mencionando las proposiciones elementales —como de hecho hace Wittgenstein en 4.25-4.26—, pues todas las demás proposiciones se siguen de éstas. Lo que sí debemos remarcar es que la “falsedad” de una proposición elemental consiste en el *no* darse de su sentido: si “*Fa*” es una proposición elemental falsa, entonces es que está sucediendo $\neg Fa$, pues la proposición “ $\neg Fa$ ” sí es una proposición verdadera, aunque no elemental. Efectivamente, la especificación de las proposiciones elementales falsas es la especificación de ciertas proposiciones negativas que resultan verdaderas, y, en esa medida, los hechos que describen forman parte de la realidad efectiva (hechos negativos). Como se ve, el único criterio para acotar el ámbito de la efectividad es la verdad y falsedad de las proposiciones (en general), independientemente de que sean elementales o complejas, afirmativas o negativas.

La trama completa del entero espacio lógico, en el que conviven todas y cada una de las posibilidades del mundo y del pensamiento, es, cabalmente, un espacio de proposiciones: la totalidad de las proposiciones de la totalidad de los lenguajes *posibles*³³³ significa la totalidad de las posibilidades del mundo, y la totalidad de todo lo que puede ser pensado.

Efectivamente, leemos:

«[3.4] La proposición determina un lugar en el espacio lógico. La existencia de este espacio viene únicamente garantizada por la existencia de las partes integrantes, por la existencia de la proposición con sentido.

[3.41] El signo proposicional y las coordenadas lógicas: Esto es el lugar lógico.

[3.411] El lugar geométrico y el lógico coinciden en que ambos son la posibilidad de una existencia».

Así pues, el ámbito propio de las puras posibilidades no puede ser establecido recurriendo únicamente a las nociones de “mundo” y “pensamiento”, siendo el “lenguaje” la noción clave que buscamos. Y esto, después de todo, no debe resultar nada extraño. Dado cierto lenguaje, viene dado con él también todo cuanto *podría* ser expresado con ese lenguaje, todo cuanto *podría* ser descrito con él. Sea, p.e., la gramática y el léxico del castellano, que determinan el número de sentencias con sentido diferentes que se podrían construir con esos ladrillos y esas reglas; por amplio que sea y aunque sea infinito, cualquier *posibilidad* podría anticiparse si anticipamos la proposición que la enuncia. P.e., el castellano nos permite construir una oración con sentido tal como “Hay ahora un elefante en la Luna” o “El Sol no saldrá mañana”, y entonces, independientemente de que tales frases sean verdaderas o falsas, sin duda que lo que ellas expresan es *posible* (por muy improbable que sea³³⁴). Y no importa si alguien alguna vez había expresado semejantes enunciados o no, el asunto es que la *posibilidad* que esas frases expresan reside en el lenguaje en cuanto tal, pues son los ladrillos y reglas del lenguaje los que permiten construir esos enunciados³³⁵.

Dados, pues, *todos* los lenguajes, vendrían dados con ellos *todos* los estados de cosas que se *pueden* describir y que son, al tiempo, *todos* los estados de cosas que *podrían* ser el caso. Pues ha de haber una proposición para cada posibilidad; y donde hay una proposición, ha de haber un lenguaje.

333 Nuevamente, aparece esta noción de “posibilidad” que no se corresponde con aquella que posibilita los hechos o los pensamientos (véase nuestra nota 330).

334 La “probabilidad” no puede jugar ningún papel aquí: cf., p.e., 4.454 y 5.525.

335 Nótese que Wittgenstein define *el* lenguaje como «la *totalidad* de las proposiciones» (4.001), y no hace mayor referencia ni a léxicos ni a gramáticas —lo que más puede parecerse es, quizá, 4.025, aparte del hecho evidente de que Wittgenstein habla del lenguaje tal como lo conocemos, de *cualquier* forma de lenguaje sígnico con uso figurativo—. La razón —según creemos— es que Wittgenstein se acoge a la definición que atañe a la lógica, y no a una definición meramente lingüística (que dentro de un *Tractatus Logico-Philosophicus* resultaría fuera de lugar). No obstante, creemos acertado comprender que la gramática y el léxico limitan las posibilidades figurativas de nuestros lenguajes, pues limitan las sentencias descriptivas que podemos construir con esos ladrillos y esas reglas, y estas sentencias descriptivas no son otra cosa que proposiciones.

Se da así, por tanto, una clara conexión entre el lenguaje y el espacio lógico de las posibilidades; y, por ende, el lenguaje ha de quedar conectado a la sustancia del mundo (con los objetos que despliegan sus posibilidades). Y así es en el *Tractatus*:

«[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 [...]»³³⁶.

Hay algo que es el “pensar pensamientos”, y otra cosa que es el “darse efectivo de hechos”; en ambos casos, la noción de “posibilidad” se hace imprescindible, y en esa misma medida se hace imprescindible, ahora, el lenguaje: todas las posibilidades del mundo y todas las posibilidades del pensamiento vienen representadas por la totalidad de las proposiciones, y esto es el lenguaje (4.001).

Esta noción de “lenguaje” es, pues, congruente con la noción de “espacio lógico” y con la consiguiente noción de “sustancia”: la forma de la realidad y la forma del pensamiento es “forma de figuración”, y esto es también “forma proposicional”. Todo *posible* estado de cosas es “posible” por cuanto *puede* ser efectivo y por cuanto *puede* ser pensado, y esto ahora quiere decir: *puede* ser representado por una proposición. Toda posibilidad es tal porque *puede* ser representada por una proposición. Por esta razón, hablamos del hecho posible p , del hecho posible q o del hecho posible $p \& \neg q$, y hablamos de las proposiciones “ p ”, “ q ” o “ $p \& \neg q$ ”. Y en castellano: la proposición “llueve” afirma que llueve, la proposición “hace Sol” dice que hace Sol, y la proposición “llueve y no hace Sol” dice que llueve y que no hace Sol... La identidad estructural entre hechos posibles y proposiciones se hace así manifiesta; y esto redundará en el *isomorfismo* de mundo y pensamiento (pues ambos poseen la misma *forma proposicional*). Pero, ¿no introduce el lenguaje, *también*, todo lo que tiene que ver con el contenido? Pues todo cuanto pueda ocurrir y todo cuanto pueda pensarse es anticipado por el lenguaje; y el lenguaje no solo anticipa la necesaria forma lógica, sino que anticipa también el propio contenido: un

336 Es importante anotar que en esta sentencia 5.5561 aparece el término alemán “Realität” en lugar de “Wirklichkeit”. ¿A qué se refiere Wittgenstein entonces con “realidad empírica” (*empirische Realität*)? Si la *Wirklichkeit* se caracteriza bajo la noción de “efectividad del mundo”, siendo posible traducirlo como “realidad efectiva”, es probable que con “Realität” Wittgenstein quisiera apuntar hacia otro carácter. ¿Se referirá a la realidad, no en tanto que *efectivamente dada*, sino en tanto que *posible*? Ciertamente, en 5.5561 se está poniendo un *límite* a la realidad: sea lo que sea el caso, éste podía ser anticipado como una posibilidad: el mundo está *limitado* a sus posibilidades. Quien impone ese *límite* son los objetos en su totalidad, y esto —como estamos viendo— equivale a decir que el límite viene impuesto por la totalidad de las proposiciones elementales. Y lo que los objetos determinan (como las proposiciones) es el espacio lógico, la trama completa de las posibilidades. Así, cabe entender el término “Realität” en relación más bien a las *posibilidades del mundo*: el mundo en tanto que *mundo posible*. Entonces, puede leerse 5.5561 del siguiente modo: «Las *posibilidades del mundo empírico* vienen limitadas por la totalidad de los objetos. El límite vuelve a mostrarse en la totalidad de las proposiciones elementales...». Por otra parte, la referencia la noción de “empírico” es algo que llama la atención en el *Tractatus*, pues es la única referencia a tal noción, y es, por tanto, el único punto que podría hacernos pensar en un empirismo tractariano. Nosotros dedicamos el Capítulo 2 a mostrar por qué no debemos entenderlo así (puede verse concretamente nuestra § 2.3.2).

lenguaje (p.e., el castellano) anticipa de qué entidades se puede hablar (pues anticipa cierto léxico y ciertas expresiones nominales), anticipando también las posibles relaciones que pueden darse entre *esas* entidades —a esto llamaremos “ontología del lenguaje”—. Así, la sustancia —los objetos— se halla íntegramente contenida en el lenguaje, y ahora comprendemos por qué ella no es solo “forma”, sino también “contenido”:

«[2.025] [La sustancia] Es forma y contenido».

«[3.31] [...] La expresión caracteriza una forma y un contenido»³³⁷.

Podemos destacar otros paralelismos entre la caracterización de los objetos —de la sustancia— y el lenguaje. Leímos, por ejemplo, que «la sustancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso» (2.024); ¿y no persiste también el lenguaje independientemente de lo que sea el caso? O, si no, atendemos al siguiente paralelismo:

«[5.524] Si están dados los objetos, con ello nos vienen dados también *todos* los objetos.

Si están dadas las proposiciones elementales, con ello nos vienen ya dadas también *todas* las proposiciones elementales».

Y también:

«[5.122] [...] [Dios] no podría crear un mundo en el que la proposición “*p*” fuera verdadera, sin crear todos sus objetos».

Pero debemos ir con cautela. Pues podemos considerar también un sentido en el que el lenguaje y los objetos se mantienen *diferenciados*: sencillamente, decimos que las palabras de nuestro lenguaje o, más exactamente, los nombres *refieren* (*bedeuten*) objetos (3.203). Todas las correlaciones y analogías que hemos establecido entre el lenguaje y los objetos podrían expresar solamente la *vinculación* que se establece entre el lenguaje y el mundo: así como el mundo son objetos en conexión lógica (estados de cosas), el lenguaje son nombres en conexión lógica (proposiciones). Si existe el objeto, existe también un nombre que se refiera a él; y donde hay un hecho, hay una proposición. Esto redundante solamente en el *isomorfismo*, pero no equipara el mundo y el lenguaje metafísicamente hablando, sino que tiende a destacar su *diferencia*: una cosa es el lenguaje, y otra cosa es el mundo que describimos con él (una cosa es la red, y otra cosa es lo que la red describe).

No obstante, solo debemos recordar en qué medida los objetos se desligan del mundo en cuanto tal, ya que el mundo no es la totalidad de las cosas, pues éstas son tramas de *posi-*

337 En la misma 3.31, Wittgenstein llama “expresión” a cualquier signo que caracterice el sentido de las proposiciones. Sobre las nociones de “forma” y “contenido” y su correlación en el *Tractatus* hablaremos más en el Capítulo 2 (§ 2.2.3).

bilidades, que son también las posibilidades del pensamiento. Siendo así, la *diferencia* entre los objetos y el lenguaje vuelve a resultar difusa, por cuanto la naturaleza metafísica de los objetos es difusa en sí misma, ubicada en el centro mismo de la figuración, en torno a la cual todo fluctúa. Y el lenguaje ha de estar —como veremos a continuación— en el corazón mismo de esa fluctuación; manteniendo el sistema fuera de la metafísica, en un terreno *íntegramente trascendental*.

1.3.2. *La metafísica del lenguaje.*

Que la noción de “sustancia” sea en el *Tractatus* comprendida como correlato del lenguaje resulta ser algo de enormes consecuencias. Tanto el mundo como el pensamiento se dan siempre y necesariamente dentro del espacio lógico, como actualizaciones sobre una trama de posibilidades dadas, y decimos que tales posibilidades —los lugares del espacio lógico— se desprenden de la existencia de las proposiciones, de la existencia del lenguaje (3.4-3.411). Sucede entonces, sencillamente, que el lenguaje está siendo considerado —digamos— la *fuerza* de todas esas posibilidades (tanto a nivel de “forma” como a nivel de “contenido”). Naturalmente, saltan a la vista las consecuencias que esto debe tener en el terreno de la epistemología, ya que “lenguaje” ha de ser siempre sinónimo de “convención”: todo hecho y todo pensamiento posible se sustentará sobre la base de un determinado lenguaje, esto es, sobre la base de una convención; y los conceptos de “verdad” y “falsedad” tenderán a ser asimismo el resultado de esa convención. Pero en este asunto ahondaremos en nuestro Capítulo 2.

Por lo pronto, podemos continuar sonsacando las consecuencias de este hecho en relación a las *vinculaciones* entre mundo y pensamiento en el panorama general de la figuración. Así, debemos empezar por preguntarnos más claramente qué entiende Wittgenstein por “lenguaje”, y qué papel cumple dentro del sistema. Pues bien es verdad que ahora sabemos a dónde debemos mirar para extraer el universo de las posibilidades: no hay que mirar ni al mundo ni al pensamiento, sino al lenguaje. Pero, ¿qué es el lenguaje? ¿Es mundo, es pensamiento, o constituye quizá un “tercer reino” metafísico?

Hasta el momento, el sistema de la figuración ha permanecido en equilibrio, sin poner un pie en el terreno de la metafísica, ya que la propia noción de “sustancia” se ha revelado ella misma como trascendental. Pero, ¿qué sucede ahora, sabiendo que la noción de “sustancia” se conecta directamente con la de “lenguaje”? Según qué entendamos por “lenguaje”, el sistema podría romper su simetría, y desbordar metafísicamente hacia alguno de sus polos.

Por un lado, poner el sistema en manos del lenguaje puede ser entendido, sin duda, como una forma de *idealismo nominalista*³³⁸. Pero, ¿qué significa esto? Que la realidad es

338 Esta denominación —“idealismo nominalista”— puede resultar problemática, dada la diversidad de

enteramente relativa al lenguaje, y el lenguaje es eso que el ser humano crea y usa con su pensamiento. La realidad, por tanto, no tendría una existencia *en-sí*, sino solo en base a la preexistencia del lenguaje. ¿Y no es el lenguaje algo de naturaleza “mental”, tal que el mundo que el lenguaje posibilita no es más que una proyección de lo que los seres humanos pensamos mediante nuestro lenguaje? ¿Quiere decir esto que la realidad es estrictamente pensada (“figurada”), creada por el pensamiento por medio del lenguaje? ¿Quiere decir esto, entonces, que el mundo es propiamente pensamiento? Esta es, sin duda, una manera de leer el *Tractatus*; y a esta luz podría entenderse su célebre sentencia 5.6: «*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*»; quiere decir, quizá: el mundo quedará siempre limitado a sus posibilidades, y éstas residen en el lenguaje, que es la herramienta figurativa del pensamiento. El mundo quedará limitado al pensamiento: *mi mundo a mi pensamiento*.

No obstante, quizá hemos asociado demasiado rápido el lenguaje con el pensamiento, como si el lenguaje fuera algo de naturaleza estrictamente “mental”, creado y usado por el pensamiento para *construir* un mundo y recrearse en él. Leyendo el *Tractatus*, podemos pensar que sea así; por ejemplo:

«[4.023] [...] La proposición construye (*konstruiert*) un mundo con ayuda de un armazón lógico [...]».

¿Es éste el sentido en que el mundo es “figurado”, con ese carácter de “construcción” que posee la “*Abbildung*” alemana? ¿Es el pensamiento el que “construye” el mundo con ayuda del lenguaje? ¿O es el lenguaje en cuanto tal? ¿Debemos equiparar metafísicamente el pensamiento y el lenguaje, y resolver el sistema hacia este lado?

No debe ser ésa nuestra idea. Leemos:

«[4.002] El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra. Al igual que se habla sin saber cómo se producen los diferentes sonidos.

El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste.

Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje.

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara o objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas».

Y después:

«[4.011] A primera vista parece que la proposición —tal como viene impresa sobre el papel— no es

acepciones que han recibido en la tradición filosófica tanto la noción de “idealismo” como la de “nominalismo”. Nosotros no queremos problematizar. Aludimos a la noción de “idealismo” como oposición al “realismo” (en el sentido indicado en nuestra nota 24); y utilizamos “nominalismo” para indicar el papel central que adquiere el lenguaje en esta forma peculiar de idealismo. Nos explicamos en el cuerpo del texto.

figura alguna de la realidad de la que trata. Pero tampoco la notación musical parece ser a primera vista figura alguna de la música, ni nuestra escritura fonética (el alfabeto), figura alguna de nuestro lenguaje hablado. Y, sin embargo, estos lenguajes sígnicos se revelan también en el sentido corriente como figuras de lo que representan».

En estas sentencias, Wittgenstein parece ofrecer una idea mucho más “mundana” del lenguaje, mucho más “real”, equiparable a cualquier parte de nuestro organismo; tanto es así, que parece asumir que el lenguaje funciona a nuestras espaldas —por así decir—, como el corazón o los riñones... Aunque nosotros construyamos los lenguajes, parece que ellos nos dominan en algún sentido, o sencillamente hay algo en ellos que escapa al control del pensamiento. De igual forma, recordamos el carácter *fáctico* del lenguaje en tanto que *signos proposicionales sensoperceptibles*, esto es, las palabras escritas o sonoras o cualquier otro tipo sistema de representación: hechos que figuran otros hechos...

«[3.142] Solo hechos pueden expresar un sentido; una clase de nombres no puede.

[3.143] Que el signo proposicional es un hecho, es algo que viene velado por la forma expresiva corriente de la escritura o de la imprenta.

Porque en la proposición impresa, por ejemplo, el signo proposicional no aparece como algo esencialmente distinto de la palabra.

(Así fue posible que Frege llamara a la proposición un nombre compuesto)»³³⁹.

Antes habíamos dicho que debíamos considerar la *diferencia* entre los objetos y el lenguaje, en la medida en que éste *significa* aquél: los nombres *refieren* a objetos, como algo *distinto* de ellos. Sin embargo, ahora debemos considerar que un nombre también es un objeto que *hace las veces* de otro.

¿Es el lenguaje, entonces, propiamente mundo? De ser así, estaríamos olvidando que el darse efectivo de una proposición en el mundo —que es un hecho en el mundo— no se identifica con la *posibilidad* de esa proposición —con la *posibilidad* de ese hecho—, la cual debería venir marcada por el propio lenguaje. Y entonces la cosa se complica. En el *Tractatus*, el lenguaje es *la totalidad de las proposiciones*; pero es evidente que no han sido emitidas (en el mundo) *todas* las proposiciones que se pueden construir con *todos* los lenguajes *posibles*, así como tampoco han sido pensadas *todas* esas proposiciones; sin embargo, *todas* las proposiciones son, en cuanto tales, *posibles*:

339 Reparamos en: «[...] una clase de nombres no puede [trasmitir un sentido]». Naturalmente, estas sentencias 3.142-3.143 están dirigidas a rebatir la teoría de Frege, que consideraba las proposiciones como un tipo especial de “nombres compuestos” (que tendrían como referencia un valor de verdad); Wittgenstein debe negarlo, porque todo hecho es “complejo” y las proposiciones han de ser asimismo “complejas”, frente a los nombres que deben ser “signos simples” porque representan objetos asimismo “simples” —en esto profundizaremos en el Capítulo 2—. Nosotros no citamos estas sentencias en ese contexto, sino por cuanto ellas introducen también la noción de “signo proposicional (sensoperceptible)”, que hace que las proposiciones sean *hechos que figuran otros hechos*: relaciones de objetos-nombres que figuran relaciones entre objetos-cosas.

«[5.473] [...] Un signo *posible* debe también poder designar. Todo lo que es posible en la lógica está también permitido. (“Sócrates es idéntico” no quiere decir nada porque no hay ninguna propiedad que se llame “idéntico”. La proposición es absurda porque no hemos establecido una determinación arbitraria, pero no porque el símbolo no estuviera permitido en y por sí mismo.)

[...]

[5.4733] Frege dice: cualquier proposición formada correctamente debe tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está correctamente formada y si carece de sentido ello sólo puede deberse a que no hemos dado *significado* a algunas de sus partes integrantes.

(Aunque creamos haberlo hecho.)

Así, “Sócrates es idéntico” no dice nada porque no hemos dado a la palabra “idéntico” *ningún* significado en cuanto *adjetivo*. Porque si aparece como signo de igualdad, entonces simboliza de un modo y manera totalmente distintos —la relación designante es otra diferente—, o sea, el símbolo es también en ambos casos de todo punto diferente; ambos solo tienen casualmente uno y otro en común el signo».

Lo que vemos aquí es, en efecto, que no debemos identificar plenamente el “signo” con la “proposición”, pues para que un signo sea una proposición debe cumplir unas condiciones: debe tener *un* sentido. “Sócrates es idéntico” es sin duda un signo, pero carece de sentido y, por tanto, no es una proposición (no es un signo proposicional propiamente dicho, aunque pueda parecerlo). Pero el mero signo “Sócrates es idéntico” es, en efecto, un *signo posible*, en la misma medida en que ello mismo es un *hecho posible* (nada nos impide escribir sobre el papel este signo: “Sócrates es idéntico”). Wittgenstein sólo llamará “proposición” a aquellos signos que poseen sentido, aquéllos que sí son propiamente signos proposicionales. ¿Y qué hace que un signo sea una proposición? Ya lo hemos leído: *hay que establecer una determinación arbitraria, dando significado a todos sus signos*. Entonces, también debemos diferenciar el hecho de que un signo *pueda* tener un sentido, del hecho de que lo tenga. Una proposición como “Sócrates es idéntico” no tiene de hecho sentido, pero *puede* tener un sentido (solo habría que determinar arbitrariamente un uso de “idéntico” como adjetivo, p.e. diciendo que “ser idéntico” significa lo mismo que “ser verde”, arbitrariamente: “Sócrates es idéntico” es lo mismo que “Sócrates es verde”).

Que cualquier signo posible *pueda* tener un sentido, debe significar, por tanto, que es necesaria la intervención de un sujeto que *interprete* los signos de acuerdo a ciertas convenciones semánticas (haciendo corresponder nombres con objetos). Ya habíamos leído antes que el *signo proposicional usado, pensado*, es el pensamiento (3.5), que el pensamiento es la *proposición con sentido* (4). Pero si no hay sentido, entonces no hay proposición, aun cuando haya un signo:

«[3.32] El signo es lo sensoperceptible del símbolo».

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

El lenguaje, por tanto, parece desdoblarse entre su materialización en forma de signos

concretos —el lenguaje en el mundo— y el lenguaje entendido como las *proposiciones-con-sentido* —para lo cual hace falta un pensamiento proyector—. El carácter “real” del lenguaje, su dimensión fáctica en forma de signos proposicionales dados de forma efectiva, enlaza sólidamente el lenguaje con el mundo. Y, de igual forma, que el lenguaje sea un producto de la mente humana, cuyo sentido es algo que solo la mente puede proyectar, y que media en el modo en que se presenta el mundo, es también una conexión sólida entre el lenguaje y el pensamiento. ¿Qué dimensión metafísica le es propia al lenguaje? Así como la noción de “sustancia” tendía más bien a no encontrarse cómoda en ninguno de los lados del dilema dualista (razón por la cual el sistema permanecía en el equilibrio de lo *íntegramente trascendental*); ahora parece que el lenguaje se posiciona cómodamente en ambos polos; y entonces el resultado es el mismo: el sistema no se desequilibra. El sistema no nos deja, al menos por el momento, decidirnos metafísicamente ni hacia el lado del mundo ni hacia el lado del pensamiento, pues la noción de “figuración”, como la de “lenguaje”, requiere *igualmente* y *necesariamente* la presencia de ambos polos. La noción de “sustancia”, pese a que aparezca en el *Tractatus* ligada más bien al mundo, ya vimos que solo era sustancia de éste por lo tocante a la figuración y, en esa medida, por lo tocante también al pensamiento. La noción de “lenguaje” tiende ahora a asumir ese mismo papel central, lo cual redundará de nuevo en la *vinculación* de mundo y pensamiento (apareciendo el lenguaje como una especie de *medium*³⁴⁰ que pone sus pies en ambos lados del dilema).

Ciertamente, resultaba demasiado precipitado reducir el lenguaje a una dimensión puramente “mental”; así como sería precipitado si lo redujésemos a una dimensión puramente “mundana” —y hablar aquí de un “tercer reino” sería gratuito, ya que, o bien éste no sería más que un *nexo* entre los otros, que no terminan tampoco de *diferenciarse*, o bien el “tercer reino” sería una *síntesis* de los otros, y entonces no sería tampoco realmente un “tercero”—. El lenguaje se entrelaza entre los dos polos del sistema, eludiendo su naturaleza metafísica. Cabalmente, como no podía ser de otra manera, el lenguaje tiende a ocupar la misma posición *vinculante y trascendental* que ocupaba la sustancia.

1.3.3. *Los lenguajes y la notación lógica.*

No debemos confundir, pues, el mero signo sensoperceptible con su sentido. Pero la *forma* del signo sí debería condicionar sus posibilidades figurativas; algo que no ocurre siempre en el lenguaje natural.

«[4.0031] [...] Es mérito de Russell el haber mostrado que la forma lógica aparente de una proposición no tiene por qué ser la real»³⁴¹.

340 Ya usamos una vez esta noción de “*medium*”; la tomamos prestada de BORUTTI, S. (2008, p. 72).

341 Citamos esta vez la traducción de Valdés Villanueva.

En el lenguaje natural, signos sensoperceptiblemente distintos podrían tener el mismo sentido (p.e. “El libro es verde”, “El libro es del color de la hierba” o incluso “The book is green”), y signos sensoperceptibles iguales podrían tener sentidos diferentes (p.e., “El libro es verde” puede ser usada en diferentes ocasiones, referida a diferentes libros, describiendo así diferentes estados cosas). Lo que tendremos que decir en el primer caso —el de la *sinonimia*— es que varios signos sensoperceptibles esconden en verdad la misma *proposición* (que podría expresarse en notación lógica de un modo unívoco: “*Ga*”, donde “*a*” se refiere al objeto al que llamamos “el libro” en castellano o “the book” en inglés, y “*G*” es la propiedad de “ser verde” en castellano o “to be green” en inglés). En el segundo caso —el de la *polisemia*—, diremos que mi actual uso de “El libro es verde” esconde una proposición (p.e., “*Fa*”), mientras que *otra* preferencia de la misma frase, referida a *otro* libro, esconderá *otra* proposición diferente (p.e., “*Fb*”). (Es éste, naturalmente, el modo y manera en que el lenguaje disfraza su estructura profunda.) Wittgenstein parece aludir a esta idea en algunas sentencias:

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

«[3.341] Lo esencial en la proposición es, pues, lo común de todas las proposiciones que pueden expresar el mismo sentido.

Y asimismo, generalmente, lo esencial en el símbolo es lo que todos los símbolos que pueden cumplir el mismo fin tienen en común.

[3.3411] Cabría decir: el nombre genuino es lo que tienen en común todos los símbolos que designan el objeto [...].».

Y también:

«[5.513] Cabe decir: Lo común de todos los símbolos que afirman tanto *p* como *q* es la proposición “*p&q*” [...].».

Aunque el contexto en que aparece en el *Tractatus* esta última sentencia 5.513 es algo diferente del nuestro³⁴², ella nos permite presuponer algo como lo que sigue: “Lo común de todos los símbolos que afirman (el hecho) *p*, es la proposición ‘*p*’”. En efecto, todos los símbolos que afirman *el hecho* de que el libro es verde (sea esto emitido en castellano, en inglés, o en el lenguaje que sea) tienen en común *una* proposición —una *forma lógica*—, que en una notación lógica podríamos escribir, p.e., “*p*” o “*Fa*”, con lo que solo intentaríamos postular una especie de lenguaje formal (y universal) que evite ciertos equívocos.

342 En 5.513 (y también 5.512) Wittgenstein habla de la equivalencia de ciertos símbolos (como “ $\neg p$ ” y “ $\neg\neg p$ ”, por ejemplo) y sobre lo que ellos deben tener en común para ser realmente equivalentes; y eso que tienen en común es *una* proposición. Esto lo introduce Wittgenstein en el contexto de su explicación de la operación $N(\xi)$, que constituye el núcleo de la forma general de la proposición (que es lo que *todas* las proposiciones tienen en común). Nosotros entraremos en ello poco más adelante.

Tenemos que ver ahora en qué medida la notación lógica es un lenguaje más y en qué medida no lo es.

Como hemos leído antes, para Wittgenstein, el lenguaje disfraza el pensamiento (4.002), por cuanto la gramática y el léxico de cualquier lenguaje esconden la estructura estrictamente lógica de sus figuras. Cuando decimos algo como “Jorge sube la escalera” y “La escalera es subida por Jorge”, pudiera parecer quizá que se dicen cosas distintas o no exactamente iguales (pues, a fin de cuentas, no son oraciones idénticas desde el punto de vista gramatical); sin embargo, desde un punto de vista lógico son absolutamente idénticas, pues ambas figuran el mismo estado de cosas, que podría escribirse, por ejemplo, “ aRb ”. Lo importante aquí es apreciar que lo que nosotros pensamos y lo que sucede en el mundo es, más bien, algo como aRb , y no algo como “Jorge sube la escalera” o “La escalera es subida por Jorge” o, incluso, “Jorge climbs the stairs”... Pues, ¿cuál de éstas es la que sucede en el mundo, o en el pensamiento? ¡Todas dicen lo mismo! Lo que pensamos son figuras lógicas (cosas como aRb), y lo que sucede en el mundo son hechos (cosas como aRb); solo que, en vez de signos, encontraremos objetos (del mundo o del pensamiento)³⁴³. Pero, ¿qué es el lenguaje? ¿El lenguaje es algo como “Jorge sube la escalera” o como “ aRb ”? ¿Hay alguna diferencia entre “ aRb ” y “Jorge sube la escalera”, cuando sabemos que “ a ” equivale a “Jorge”, que “ b ” equivale a “la escalera”, y que *así unidas* mediante la “ R ” equivale a “ a sube b ”? ¿No es simplemente otra forma del lenguaje, solo que su notación pretende ser más rigurosa y homogénea, como ese “lenguaje perfecto” que buscaba Russell? En cierto modo, ha de ser así:

«[3.323] En el lenguaje ordinario sucede con singular frecuencia que la misma palabra designe de un modo y manera distintos —esto es, que pertenezca a símbolos distintos—, o que dos palabras que designan de un modo y manera distintos sean usadas 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 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 exactamente de igual manera signos que designen de un modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática *lógica* —a la sintaxis lógica—.

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

Es así, entonces, que la escritura conceptual no deja de ser un lenguaje sígnico como cualquier otro, en la medida en que *siempre* consistirá en una serie de signos que tienen por referencia (*bedeutung*) ciertos objetos; y que nosotros seamos capaces de descifrar el sentido

343 Recuérdese nuestra nota 313.

(*sinn*) de una proposición dependerá de que sepamos *cómo se usan* esos signos:

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

[3.327] Solo unido a su uso lógico-sintáctico determina el signo una forma lógica.

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

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

Y también:

«[5.5563] Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde el punto de vista lógico [...]».

Naturalmente, esto equipara nuestra frase castellana “Jorge sube la escalera” con la proposición escrita en notación lógica “ aRb ”; pues ésta solo adquiere un sentido cuando los lectores saben cómo estoy usando los signos “ a ” y “ b ” (a qué objetos me refiero con ellos), así como “Jorge sube la escalera” requiere que sepamos de qué “Jorge” y de qué “escalera” hablo (solo así podrá entenderse el sentido de la proposición, y saber qué ha de ser el caso para que sea verdadera). A este respecto, desde luego, es absurdo que afirmemos que en el mundo sucede algo como “ aRb ”, más bien que “Jorge sube la escalera”, pues lo cierto es que, así usadas, ambas expresiones dicen lo mismo, pues figuran el mismo estado de cosas. Ambas son *iguales* lenguajes.

Ahora bien, si no nos equivocamos, cuando hemos dicho que en el mundo y en el pensamiento sucedía algo como aRb , el lector habrá entendido qué queríamos hacer con ello: separar el mero idioma y el mero signo de lo que sea efectivamente el mundo y de lo que sea efectivamente el pensamiento; pero entonces, quizá, también tenemos que separar el mero idioma de lo que verdaderamente es el lenguaje para el *Tractatus*. Cuando Wittgenstein habla del lenguaje como la *totalidad de las proposiciones* (4.001), no tenemos que incluir ahí varias instancias de la misma proposición; es decir, no deberíamos incluir “Jorge sube la escalera” y además “Jorge climbs the stairs”, sino que solo deberíamos incluir algo como “ aRb ”. Sin embargo, ahora también apreciamos que “ aRb ” no es un candidato más aproximado que una frase castellana o inglesa, como no sería más aproximado que, por ejemplo, “ $A\uparrow B$ ”, una vez nos explicaran cómo estamos usando cada uno de esos signos. El error, por tanto, fue decir que en el mundo y en el pensamiento sucede algo como aRb , pues “ aRb ” es solo un símbolo. Pero quizá sí sea correcto decir que en el mundo y en el pensamiento sucede algo *de la forma* “ aRb ”: algo con esa misma forma lógica.

«[4.012] Es evidente que sentimos una proposición de la forma “ aRb ” como figura. Aquí el signo es evidentemente un símil de lo designado».

Frente a los lenguajes naturales, la notación lógica nos proporciona *perspicuidad* res-

pecto a la *forma lógico-figurativa* de las proposiciones; y por ello es relevante: una correcta notación lógica debe procurarnos de un vistazo la *forma lógico-figurativa* que la proposición tiene en común con los hechos y con los pensamientos —ciertamente, “ aRb ” nos dice inmediatamente que tratamos de dos objetos...³⁴⁴—.

Pero hay otra diferencia importante entre *un* lenguaje determinado —p.e., el castellano— y una notación específicamente lógica. Si bien tanto los lenguajes determinados como la notación lógica están ordenados desde el punto de vista formal —a expensas de que la notación lógica sea más perspicua—, sin embargo, a nivel de contenido, *un* lenguaje determinado y una notación lógica poseen comportamientos completamente diferentes. *Un* lenguaje determinado consiste en cierto léxico y en cierta gramática que limitan sus posibilidades a la hora de referirse a entidades y a la hora de construir enunciados, determinando así las descripciones que se pueden hacer con él, y determinando con ello, ciertamente, los límites de *mi* pensamiento y, por ende, también los límites de *mi* mundo. Mientras tanto, la notación lógica no constituye un lenguaje determinado, pues no consiste en un léxico ni en una gramática determinadas, sino que debe servir para *modelizar cualquier lenguaje sígnico*. De hecho, antes lo hemos visto: que tanto las frases castellanas “Jorge sube la escalera” y “La escalera es subida por jorge” como la frase inglesa “Jorge climbs the stairs” —como cualquier otra forma de *decir lo mismo* en estos u otros idiomas— esconden todas ellas una y la misma proposición —una y la misma figura lógica—, que podría representarse en escritura conceptual como “ aRb ”. Y ya hemos mencionado antes —y se entenderá mejor tras el Capítulo 2— cuál es la principal ventaja que ofrece la notación lógica: su *perspicuidad*, su *similitud formal* con el estado de cosas representado.

La ventaja de una notación lógica realmente *perspicua* es que, a la pura luz del símbolo —a la pura luz de su estructura formal—, comprendemos de un vistazo la estructura lógica de aquello figurado en la proposición; lo cual no ocurre en los lenguajes determinados. Nótese que, en efecto, “ aRb ” y “ $A\uparrow B$ ” poseen la misma forma lógica, así como también, por ejemplo, “ $X\alpha\beta$ ”..., ya que en ellas encontramos la misma multiplicidad matemática. Que expresen lo mismo o no ya solo dependerá del *uso* que hagamos de cada signo, pero, sin duda, todos esos signos *están capacitados para expresar el mismo sentido, pues poseen la misma forma lógica*. A este respecto, no cabría poner como ejemplo “ $\alpha-\alpha-\alpha$ ” como posible proposición equivalente a las anteriores, pues ésta no posee la misma forma lógica, empezando por la multiplicidad matemática del símbolo, y, por ende, este símbolo no está capacitado para expresar aquel mismo sentido, esto es, representar el mismo estado de cosas:

«[3.13] [...] En la proposición, por tanto, aún no viene incluido su sentido, pero sí la posibilidad de expresarlo.

344 En el Capítulo 2 (§ 2.2) ahondaremos en la explicación de en qué consiste la “forma lógico-figurativa”; veremos qué papel cumple, p.e., el signo “R” dentro de “ aRb ”, y entenderemos mejor *hasta qué punto* la proposición es un símil de lo designado.

(“El contenido de la proposición” quiere decir el contenido de la proposición con sentido.)

En la proposición viene incluida la forma de su sentido, pero no su contenido».

Y también:

«[3.34] La proposición posee rasgos esenciales y casuales. Casuales son los rasgos que emanan del modo peculiar de elaboración del signo proposicional. Esenciales, solo los que capacitan a la proposición para expresar un sentido.

[...]

[3.343] Puede que un modo peculiar de designación carezca de importancia, pero siempre es importante que se trate de un *posible* modo de designación [...]

En estas sentencias, Wittgenstein está efectuando una nueva diferenciación entre la proposición en tanto que puro signo proposicional y el *sentido* de la proposición. En tanto que signo, la proposición será un hecho, en el cual encontramos ciertos objetos relacionados de cierto modo y manera, estableciendo entre sí cierta forma lógica. Pero el signo por sí mismo no incluye ningún *contenido*, sino solo la *forma* que podría tener éste. Para que una proposición tenga sentido-contenido, es necesaria la actividad proyectora del pensamiento, que haga corresponder los signos con sus significados. Un mismo signo podría servir para figurar una variedad de estados de cosas: “*aRb*” está capacitada para expresar cualquier estado de cosas en que aparezcan dos objetos en cierta relación, p.e., que “Jorge sube la escalera”, o que “Fulanito sale de su casa”; que “*aRb*” exprese una cosa u otra sólo dependerá de cómo utilicemos esos signos, de qué significado demos a cada signo³⁴⁵. Y esto es algo que debe ser común a todos los símbolos, a todas las proposiciones:

«[4.5] Ahora parece posible dar la forma más general de la proposición: es decir, dar una descripción de las proposiciones de *cualquier* lenguaje signico, 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 sus nombres son escogidos adecuadamente».

Esto es, entonces, que lo que se propone Wittgenstein con su notación lógica no es otra cosa que aclarar el modo en que se comportan las proposiciones de *cualquier* lenguaje en tanto que figuras. La variable proposicional “*p*” puede servir para modelizar *cualquier* proposición de *cualquier* lenguaje. La función variable “*Fx*” puede servir para modelizar *cualquier* descripción que sólo incluya un objeto; así como “*xRy*” puede servir para modelizar *cualquier* descripción que relacione dos objetos. Del mismo modo, la expresión “*p*→*q*”, puede servir para

345 Estamos vinculando aquí de forma clara las nociones de “significado” y “uso”, lo cual debe equiparar las filosofías del primer y del segundo Wittgenstein. Esa es precisamente nuestra idea. Que en el *Tractatus* hay un claro apunte a la noción de “uso” es harto evidente, ya que hay unas pocas sentencias que hablan explícitamente de ello. Nosotros abordaremos esta cuestión en nuestro Capítulo 2 (§ 2.3). Por lo que respecta a la continuidad del pensamiento de Wittgenstein, está dedicado a ello nuestro Apéndice.

expresar *cualquiera* dos proposiciones cuyas posibilidades veritativas sean las establecidas por el condicional —que resultan más claras si en lugar de “ $p \rightarrow q$ ” escribimos “(VFVV)(p, q)”—. Las cuestiones del significado están, en efecto, demasiado ligadas a la particularidad de los lenguajes “reales”, cuando a la lógica solo le interesa *lo más general* —la lógica no habla de ningún lenguaje, sino de *cualquier* lenguaje, o de *el* lenguaje en general—. El uso de una notación lógica solo responde a nuestro deseo de ofrecer un simbolismo adecuado para el *análisis* y para el *cálculo* —sea proposicional o de predicados—, pero no para comunicarnos con él, pues para esto *tenemos ya y de hecho* los lenguajes. La lógica en cuanto tal no debe atender ni a la referencia de los nombres ni al sentido de las proposiciones, sino única y exclusivamente a su *forma* (3.317 o 6.124). Una expresión como “ aRb ”, muestra por sí misma que trata de *dos* objetos que se hallan *así* relacionados —según el uso de nuestra sintaxis lógica—; si tomamos como verdaderas las expresiones “ $p \rightarrow q$ ” y “ p ”, ello mismo pone de manifiesto que “ q ” ha de ser también verdadera (porque “[$(p \rightarrow q) \& p$] $\rightarrow q$ ” es una tautología)...; y para efectuar aquel análisis o este cálculo no ha sido preciso acudir a significado ninguno, sino solo a la *forma* de las expresiones.

La cuestión es, entonces, que el *Tractatus* debe diferenciar entre los lenguajes particulares —sistemas particulares de descripción del mundo— y la notación lógica. Los lenguajes particulares consisten en proposiciones que no solo están capacitadas para expresar un sentido, sino que de hecho lo expresan: los lenguajes particulares procuran unos contenidos específicos, estableciendo un uso estable para sus expresiones, recibiendo éstas un significado estable, en referencia a objetos asimismo estables, y que, en suma, proporcionan una imagen estable del mundo (a esta luz releemos 2.0211-2.0212). Por el contrario, la notación lógica es el resultado de considerar el puro carácter figurativo de las proposiciones, esto es, su forma de figuración, y a este respecto no importa en absoluto cuál sea su contenido, pues ha de valer para *cualquier* contenido, para *cualquier* lenguaje.

Pero, con todo, no tiene ningún sentido constituir una notación lógica si no es porque *de hecho* existen figuras lógicas, esto es, proposiciones. La lógica habla de *cualquier* lenguaje, pero es claro que *debe haber* un lenguaje.

Surge entonces la cuestión fundamental de este asunto. Al comienzo de esta sección, dedicada a mostrar el papel central del lenguaje, habíamos considerado la concordancia entre el lenguaje y la sustancia —o el espacio lógico de las posibilidades, sobre el cual han de darse tanto el mundo como el pensamiento—. Eso nos llevó a plantearnos qué entiende Wittgenstein por “lenguaje” en el *Tractatus*, pues quizá eso nos diera pistas acerca de la naturaleza de la sustancia y, así, acerca de la naturaleza del mundo y del pensamiento. Lo que estamos viendo ahora es que, para la lógica, lo esencial del lenguaje —y lo esencial del mundo y del pensamiento— es solo su *forma*, pero en absoluto puede interesarle el *contenido*, pues no puede interesarle ningún lenguaje en particular. Sin embargo, naturalmente, en la realidad, el lenguaje

siempre son lenguajes determinados, esto es, conjuntos determinados de léxicos y reglas que determinan conjuntos de proposiciones-con-sentido, y en esa misma medida, que determinan *mundos-posibles-descriptibles-pensables*; y solo en base a que existen lenguajes particulares tiene sentido hacer lógica. Pero, ¿a qué tenemos que atender? ¿A la lógica o a la realidad? Es decir: ¿debemos atender solo a los aspectos figurativo-formales del lenguaje, como hace de hecho la lógica, o debemos atender a la realidad de los lenguajes particulares que de hecho manejamos?

1.3.4. 'El' lenguaje y 'mi' lenguaje, 'el' mundo y 'mi' mundo.

En el *Tractatus*, leemos que la totalidad de las proposiciones es el lenguaje (4.001), así como el mundo es la totalidad de los hechos (1.1). Pero, ¿de qué totalidad hablamos? ¿De qué lenguaje y de qué mundo hablamos?

Por un lado, debemos considerar la totalidad de las proposiciones que de hecho podemos construir en los lenguajes que hoy existen (sean, por ejemplo, los diversos idiomas naturales de las diversas comunidades humanas, sumando otras formas de lenguajes sígnicos como señales de tráfico, banderas de navegación, así como también los lenguajes surgidos de las ciencias, y un largo etcétera); pero, por otro lado, deberíamos también considerar las proposiciones que se pudieran construir en lenguas ya muertas (como latín, griego antiguo, sánscrito u otras anteriores de las que no tenemos mayor conocimiento); y deberíamos considerar también el universo completo de lenguajes *posibles* que nunca han existido y que quizá no existirán nunca... *Cualquier* lenguaje de signos por medio del cual pudiera hacerse referencia a “cosas”. Pero, ¿a qué cosas?

Sin duda, cuando Wittgenstein piensa en el lenguaje, no puede pensar concretamente en ningún lenguaje, sino en *cualquier* lenguaje, pues a la lógica no le importa qué lenguaje usemos o de qué lenguaje hablemos. Ahora bien, Wittgenstein no podría descuidar el hecho obvio de que, a la hora de la verdad, un individuo —como el propio Ludwig Wittgenstein— sólo maneja ciertos lenguajes concretos y determinados. Pongamos por caso que alguien sólo maneja el castellano; este lenguaje determina el universo de frases con sentido que se pueden construir siguiendo sus reglas y empleando su léxico, y, de ese modo, determina el universo de estados de cosas que se podrían describir con él. Siendo así, *los usuarios del castellano* tendríamos limitada nuestra capacidad de pensar estados de cosas, y asimismo estaría limitado *nuestro* mundo (pues llamamos “mundo” a eso que podemos describir, y lo que podemos describir está limitado por nuestro lenguaje). Esto es lo que nosotros llamamos “cosmovisión”, que pretende integrar en una sola idea tanto el mundo como el pensamiento. En nuestra opinión, es éste el modo en que debemos entender la noción de “*mi* mundo” empleada por Wittgenstein: ¿no pretende ello unificar “mundo” y “pensamiento”?

«[5.62] [...] Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites de *el* lenguaje (el lenguaje, el único que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo»³⁴⁶.

346 Posiblemente, esta es la sentencia del *Tractatus* más polémica respecto a su traducción-interpretación. Concretamente, son dos los problemas que nosotros encontramos: primero, la traducción-interpretación de la frase puesta entre paréntesis —Max Black asegura que esa frase es incierta en la versión original alemana [cf. BLACK (1964, p. 309)]—; y segundo, la traducción-interpretación de las cursivas en la frase que hemos citado.

Respecto a lo primero, en alemán, Wittgenstein escribió: «[...] (der Sprache, die allein ich verstehe) [...]», que Reguera y Muñoz traducen: «[...] (del lenguaje que sólo yo entiendo) [...]», lo cual parece ofrecer la posibilidad de un lenguaje privado (posibilidad negada rotundamente en la segunda época de Wittgenstein). Por su parte, Valdés Villanueva traduce: «[...] (del solo lenguaje que yo entiendo) [...]», lo cual suena algo oscuro en castellano, pero su sentido se aproxima más a nuestra traducción, por cuanto evita destacar la privacidad del lenguaje. En la tradición inglesa, encontramos curiosamente la misma disyuntiva. La versión de Ogden —que recordemos fue revisada por Wittgenstein— traduce: «[...] (the language which I understand) [...]», lo cual deja neutra la cuestión del lenguaje privado, pero a costa de omitir el “sólo” o “solamente” que aparece en el original (*allein*). Anscombe tradujo en su primera edición de su *Introducción* (en 1959) como Ogden y Ramsey, pero en la reedición de 1971 corrige hacia una traducción equivalente a la de Reguera y Muñoz: «[...] (the language that only I understand) [...]» [cf. ANSCOMBE (1959a, p. 167, nota 1)]; mientras que otros autores, como Stenius o Black, han interpretado como Valdés: «[...] (the only language that I understand [...])» o «[...] (that language which alone I understand) [...]» [cf. STENIUS (1960, p. 221) y BLACK (1964, p. 309)]; Pears y McGuinness traducen como Black]. La primera cuestión aquí es la alusión o no-alusión a un posible lenguaje privado. Aunque no podemos tener claro qué opinión tenía el joven Wittgenstein sobre este problema, lo poco que hemos visto acerca del uso de las proposiciones —que *expresan* el pensamiento— hace que pensemos en la intersubjetividad de las proposiciones: si las proposiciones *expresan* nuestro pensamiento, parece aceptable que puedan ser compartidas, y para ello es necesario que otros también entiendan —o puedan entender— el lenguaje en que están enunciadas. Desde luego, debemos pensar que Wittgenstein no tenía aún en mente toda su posterior teoría sobre los usos y las reglas, pues ésta no hubiera quedado tan inadvertida en el *Tractatus*, pero esto no quiere decir que no tuviera en mente los gérmenes de esa perspectiva (antes de madurarla y de extraer de ella cuanto extrajo después —tal como trataremos de mostrar en nuestro Apéndice—). Pensamos, 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. Pensamos, 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 el 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. La postura de Wittgenstein frente al solipsismo y el realismo no terminará de aclararse hasta nuestro Capítulo 3, pero ya podemos adelantar —por lo que venimos viendo— que no hay en el *Tractatus* más defensa del solipsismo que del realismo. El *Tractatus* no pretende salir de la idea de que el mundo y el pensamiento son un reflejo del lenguaje —como seguiremos viendo a continuación—: yo tengo un lenguaje que me proporciona un mundo, y si tú tienes el mismo lenguaje que yo, entonces tu mundo será como el mío, y podremos estar de acuerdo en lo que sea verdadero y falso. En principio, dentro del *Tractatus* nada exige que el lenguaje sea compartido, pues nada exige siquiera acerca de la existencia de *otras mentes*, ni acerca de la propia existencia del yo individual. Para aplicar la lógica, basta con tener la experiencia de usar un lenguaje, pues eso ya proporciona un mundo con el que comparar las figuras de las proposiciones. Pero

En esta sentencia 5.62, Wittgenstein parece estar identificando “*el mundo*” con “*mi mundo*”, pues de algún modo parece que debemos identificar también “*el lenguaje*” y “*mi lenguaje*”. Pero esto puede resultarnos extraño. Parece obvio que *mi mundo*, donado por las

este no es un lenguaje privado ni deja tampoco de serlo; es, simplemente, un lenguaje *figurativo*. Así pues, opinamos que, en el paréntesis de 5.62, Wittgenstein no está pensando en un lenguaje privado (como un lenguaje que sólo yo puedo entender), sino que habla de *el 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.

En nuestra traducción del paréntesis de 5.62, a diferencia de las traducciones antes indicadas tanto en inglés como en castellano, hemos querido conservar la coma que aparece en el original: «[...] (der Sprache, die allein ich verstehe) [...]», así: «[...] (el lenguaje, el único que yo entiendo) [...]». De este modo, lo que queremos resaltar es la equiparación que parece hacer Wittgenstein entre “*el lenguaje*” (en el sentido general de la lógica) y “*mi lenguaje*” (el que de hecho usa Wittgenstein como individuo particular). Y esto guarda relación con el uso que hace Wittgenstein de las cursivas —como vemos a continuación—.

La frase completa en alemán es: «Dass die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten». Las cursivas en “*meine*” y “*meiner*” no ofrecen duda ninguna: Wittgenstein quiere destacar el carácter solipsista de *mi* visión del mundo —“*mi mundo*”, por contraposición a “*el mundo*”—. Pero el verdadero problema de traducción-interpretación sobre las cursivas está en el «die Grenzen *der* Sprache»; en las traducciones, los intérpretes sí parecen de acuerdo en qué es lo que Wittgenstein quiere destacar ahí, pero no se ponen de acuerdo en poner la cursiva en el mismo lugar. En la traducción de Reguera y Muñoz, encontramos: «[...] los límites *del* lenguaje [...]», que parece la traducción más literal; pero hacer esto conlleva algo confuso en castellano: “del” es una contracción de “de” (determinante posesivo) y “el” (artículo determinado), pero el “der” alemán no es propiamente una contracción. En castellano, al destacar con cursivas un “del”, podemos tener dudas respecto a si queremos destacar el posesivo o el artículo. En alemán también puede ocurrir esa confusión, pues aunque “der” es propiamente un artículo, su forma declinada (en genitivo) dentro de esa frase le da carácter posesivo. Pero todo hace pensar que ahí Wittgenstein quiere destacar el artículo, y por eso pensamos que Reguera y Muñoz traducen sencillamente poniendo en cursiva *del* (porque se entiende que ha de ser el artículo lo que se destaca, pues no se comprendería el sentido de destacar el aspecto posesivo). Seguramente, sea esta la razón por la que Valdés Villanueva —siguiendo la traducción inglesa de Pears y McGuinness— propusiera: «[...] los límites del *lenguaje* [...]», desplazando el interés de las cursivas hacia el sustantivo, aunque no hacia el artículo (lo cual no nos parece del todo correcto). De forma similar, aunque más rebuscada y, en nuestra opinión, también errónea, Ogden transcribió: «[...] the limits of the language (*the language which I understand*) [...]», lo cual quiere poner el acento en el artículo —al igual que nosotros—, pero lo hace inesperadamente dentro del paréntesis y no fuera como en el original. Max Black, por ejemplo, no introduce cursiva ninguna, y no hace ninguna referencia al asunto. Nosotros hemos optado por una transcripción menos ortodoxa, pero más próxima —creemos— al sentido que queremos transmitir: «[...] los límites de *el lenguaje* (el lenguaje, el único que yo entiendo) [...]». Naturalmente, recurrimos a este modo gráfico de destacar el artículo deshaciendo la contracción, pues pensamos que es el artículo lo que Wittgenstein quiere acentuar al poner en cursiva “der” —por ejemplo, creemos que la mejor transcripción inglesa sería, sencillamente: «[...] the limits of *the language* [...]». Pero, ¿por qué destacar el artículo? ¿Y por qué discutirlo nosotros? La razón es que un poco más arriba, en 5.6, Wittgenstein ha dicho «los límites de *mi lenguaje*» (Wittgenstein puso en cursiva toda la frase), y es posible que, al igual que quiso acentuar en 5.62 que «el mundo es *mi mundo*», quizá quisiera acentuar también que “*mi lenguaje*” es “*el lenguaje*”. Creemos que es esto mismo lo que quiere expresarse mediante la coma dentro del paréntesis: «el lenguaje, el único que yo entiendo»: ¿no quiere acentuar eso que cuando habla de “*el lenguaje*” habla de “*mi lenguaje*”? Eso es justo lo que investigamos ahora.

posibilidades figurativas de *mi* lenguaje, no debe agotar *el* mundo mismo, pues *el* lenguaje tampoco debería agotarse en *mi* lenguaje. Sin embargo, parece ser eso lo que nos está diciendo aquí Wittgenstein; o, más bien, quizá, lo que establecen estas sentencias es nuestro *límite* a la hora de considerar una diferencia entre aquello que sea “*el...*” y aquello que sea “*mi...*”.

Primero, es imprescindible comprender que *diferentes* lenguajes pueden ofrecer visiones *diferentes* del mundo —o *diferentes* cosmovisiones—. Para ello, lo primero será explicar qué se entiende por *un* lenguaje, y en qué consiste el que dos lenguajes sean *diferentes*. A nuestro entender, *un* lenguaje debe consistir en *un conjunto determinado* de proposiciones, las cuales deben poder extraerse de *un conjunto determinado* de proposiciones elementales³⁴⁷. Lo que caracteriza a *estas* proposiciones elementales es que ellas versan sobre *un conjunto igualmente determinado* de objetos: un lenguaje implica una ontología. El punto del *Tractatus* que más se acerca a explicarnos en qué consistiría *un* lenguaje determinado, son las sentencias 6.341-6.343 —que antes hemos visto y que aún volveremos a ver—; el problema es que tales sentencias hablan concretamente de la “mecánica newtoniana”, considerada como esa red que podríamos desplegar sobre la mancha blanca y negra que representaría el mundo, y las casillas de la red serían *posibilidades*, que vendrán expresadas por proposiciones (que podrán ser verdaderas o falsas, blancas o negras). Escribe Wittgenstein:

«[6.341] [...] A las diferentes redes, corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo. La mecánica determina una forma de descripción del mundo al decir: todas las proposiciones de la descripción del mundo tienen que obtenerse a partir de un modo y manera dados a partir de un número de proposiciones dadas — los axiomas mecánicos—. Procura así los materiales para la construcción del edificio científico y dice: cualquiera que sea el edificio que quieras levantar, tendrás que construirlo de algún modo con estos y solo estos materiales».

Y después:

[6.343] La mecánica es el intento de construir de acuerdo con un plan todas las proposiciones *verdaderas* que necesitamos para la descripción del mundo»³⁴⁸.

En nuestra lectura del *Tractatus*, cabe tender un puente entre la mecánica y cualquier lenguaje —p.e., el castellano—, ya que este último también da los ladrillos y las reglas que determinan las proposiciones que se pueden construir con él. En cualquiera de los casos —tanto

347 La noción de “proposición elemental” será ampliada en el próximo Capítulo 2 (§ 2.2).

348 Aquí dice que la descripción del mundo por parte de la mecánica consiste en ciertas proposiciones *verdaderas* (y es Wittgenstein quien señala ese término en cursiva). En 4.11, igualmente, considera las ciencias en general como las proposiciones verdaderas. En 4.26, comienza diciendo que el mundo se describe especificando las proposiciones verdaderas, pero a continuación añade que ello consiste en especificar, primero, las proposiciones, para después especificar las verdaderas y *las falsas*. Lo único que queremos dejar claro, por ahora, es que el conjunto de las proposiciones verdaderas muestra por sí mismo el conjunto de las que son falsas.

en la mecánica como en un lenguaje natural—, cabe entender que *un* sistema de descripción se constituye como *un* conjunto de proposiciones: la mecánica es el resultado de compilar todo ese conjunto de proposiciones que se pueden construir con sus ladrillos y sus reglas, así como el castellano es el resultado de compilar todas las proposiciones que podríamos construir con su gramática y su léxico. Sin duda, podrán apuntarse diferencias entre las ciencias y los lenguajes naturales —a las cuales atenderemos en el Capítulo 2—, pero estas diferencias no deben atentar contra el hecho de que todos ellos son “lenguajes”, y que *cualquier* lenguaje debe consistir en cierto conjunto de proposiciones, que constituyen el marco de posibilidades que ofrece.

Y ahora, que pueden existir lenguajes *diferentes* es cosa que podemos extraer de la primera frase que recién hemos citado —«A las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo»; y la mecánica newtoniana constituye *una* de esas redes—. En la analogía de Wittgenstein, un sistema descriptivo podría consistir en una red de triángulos, frente a *otro* sistema que podría consistir en una red de cuadrados o de hexágonos, o una red mixta, y, por qué no, también podría haber redes con celdas más irregulares y variadas. Debe verse así que cada una de estas redes constituye un conjunto *diferente* de proposiciones, y no siempre resultarán traducibles entre sí: en efecto, la superposición de una red de cuadrados con otra de triángulos no es congruente. Sencillamente, ambos lenguajes constituyen un conjunto *diferente* de proposiciones, constituido a su vez sobre un universo *diferente* de objetos, un espacio lógico distinto: una *diferente cosmovisión*.

Es muy posible que lenguajes culturalmente cercanos como el castellano y el portugués, o incluso el inglés, tengan unas capacidades expresivas muy similares, de modo que siempre sea posible traducir de unos a otros; esto es, que cuando figuramos en castellano cierto estado de cosas —p.e., “Jorge sube la escalera”—, existe una frase en otro idioma que figura *el mismo* estado de cosas —p.e., “Jorge climbs the stairs”—. A nivel fonético, léxico y gramatical, dos idiomas pueden tener aspectos muy diferentes, pero a la hora de usarlo figurativamente pueden dar las mismas *posibilidades*. Esto tiene entonces más que ver con cierta equivalencia a nivel lógico o, mejor dicho, a nivel ontológico: por medio de los diferentes nombres y las diferentes expresiones nominales, dos lenguajes como inglés y castellano pueden *referirse* a las mismas entidades, a los mismos objetos, constituyéndose, pues, el mismo espacio lógico de posibilidades. Dos idiomas cercanos como el inglés y el castellano presentan una estructura ontológica profunda tremendamente similar, de modo que casi nunca hay dudas respecto a las traducciones de uno a otro. Pero no ocurre así, sin embargo, entre idiomas que no poseen una cercanía cultural. Es recurrente el ejemplo del idioma esquimal, que posee numerosos adjetivos y nombres para referirse a tipos de blancos o a tipos de nieve, pudiendo expresar matices y determinar entidades *de las que no se puede hablar* en castellano. Si el mundo es, para mí, aquél que mi lenguaje me permite describir, entonces mi mundo y el de un esquimal no coinciden, pues la ontología subyacente a uno y otro idioma no coincide, y en esa medida habrá expresio-

nes de un idioma cuya traducción al otro será indeterminada, por referirse a entidades a las que no nos podemos referir en el otro lenguaje³⁴⁹.

Pero, naturalmente, sería difícil defender que *hay realmente* tantos mundos como lenguajes o, por qué no, tantos mundos como personas. Antes bien, deberíamos pensar que mundo no hay más que uno —*el mundo*—, y otra cosa son los diferentes lenguajes que usemos para hablar de él. Sí podemos aceptar, en cambio, que *mi* pensamiento esté limitado a las capacidades figurativas de *mi* lenguaje, y en esa medida no podré pensar ni hablar más que de ese mundo que yo puedo describir, y ese es *mi* mundo —pero no *el* mundo—. Así, sería comprensible que la diferencia entre “*el mundo*” y “*mi mundo*” fuera pareja a la diferencia entre “*el lenguaje*” y “*mi lenguaje*”. Pero, ¿no hemos leído que Wittgenstein parece identificarlos más que diferenciarlos (5.62)?

Esa noción de “*el mundo*” puede llevarnos a pensar en la existencia de un mundo real —*en-sí*— que subyace a cualquier lenguaje y que es independiente de éste —e independiente, pues, también del pensamiento—; pero no es eso lo que se está poniendo en verdad de relieve en nuestra reflexión. Lo que se pone de relieve es, nuevamente, la necesaria conexión entre “mundo” y “lenguaje”, pues de hecho ese que sería “*el mundo*” no dejaría de ser el correlato de “*el lenguaje*”, así como “*mi mundo*” será el correlato de “*mi lenguaje*”; esto es, que no hay mundo sin lenguaje: el mundo siempre será eso que se describe con el lenguaje. Pero la pregunta vuelve a ser la misma: ¿qué lenguaje? Si respondemos desde la lógica, no podremos especificar ningún lenguaje en particular. Podríamos decir que se trata del lenguaje *en general*; pero, ¿qué sería realmente éste, con qué proposiciones contaría y a qué objetos haría referencia? Cuando Wittgenstein habla de “*el lenguaje*”, no puede hablar de ninguna instancia de lenguaje general y abstracto —pues, ¿qué sería esto?—; tiene que hablar de *cualquier* lenguaje, de *todos* los lenguajes *posibles*; pero éstos, sean los que sean, tendrán que ser siempre lenguajes particulares. La noción tractarianiana de “*el lenguaje*” ha de asumir, ciertamente, un carácter *transcendental* —en el sentido de “lenguaje puro” que usa Stenius para equiparar el *Tractatus* con la *Crítica* kantiana³⁵⁰—: “*el lenguaje*” sólo puede hacer referencia a las condiciones de posibilidad de *los* lenguajes particulares (p.e., *mi lenguaje*). Mas, ¿qué hace *posible* un lenguaje? ¿Cuántos lenguajes *diferentes* son posibles y, por ende, cuántas proposiciones *diferentes*

349 Esto debe recordarnos a las tesis de Quine sobre la “indeterminación de la traducción radical” [cf. QUINE (1960, Cap. 2)], que inciden ciertamente sobre las diferencias ontológicas de un idioma respecto a otros y, sobre todo, incide en nuestra imposibilidad de escrutar la ontología de los lenguajes, esto es, nuestra imposibilidad de conocer “las cosas”, dado que solo podemos mantenernos en el uso de las palabras (lo cual coincide también con la idea del *Tractatus* de que los objetos son inexpresables (3.221)). Es claro que las tesis de Quine se despliegan bajo la óptica conductista desarrollada por el segundo Wittgenstein; esta conexión entre el *Tractatus* y Quine redundaría, pues, también, en una conexión entre los dos Wittgenstein. Estas conexiones entre Quine y el *Tractatus* están expuestas en R. ABÁNADES (2009a).

350 Cf. STENIUS (1960, p. 220).

podríamos construir y en referencia a cuántos objetos *diferentes*?

«[5.55] Debemos responder ahora *a priori* a la pregunta por todas las formas posibles de proposiciones elementales.

La proposición elemental consta de nombres. Pero como no podemos aducir el número de nombres de significado diferente, tampoco podemos aducir la composición de la proposición elemental.

[5.551] Nuestro principio fundamental es que cualquier interrogante que pueda resolverse mediante la lógica ha de poder resolverse sin más.

(Y si llegamos a la situación de tener que solucionar un problema de este tipo contemplando el mundo, ello mostraría que vamos por caminos radicalmente equivocados.)

[...]

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

Lo que pertenece a la aplicación es cosa que la lógica no puede anticipar.

Esto es claro: la lógica no puede chocar con su aplicación.

Pero la lógica ha de tocarse con su aplicación.

La lógica y su aplicación, pues, no pueden invadirse una a otra.

[5.5571] Si no puedo especificar *a priori* las proposiciones elementales, querer especificarlas tendrá que llevar a un manifiesto absurdo.³⁵¹

351 Al margen, queremos dejar constancia de una extraña circunstancia, que podría traerle problemas a nuestra interpretación general del *Tractatus*. Estas sentencias (5.55-5.5571) son importantes para nosotros (volverán a aparecer a lo largo de nuestro trabajo), pues en ellas Wittgenstein está considerando que la lógica —su método— no puede adentrarse en determinar la composición de la proposición elemental, es decir, que no podemos adelantar *a priori* cuáles son o pueden ser las proposiciones elementales. La razón, dicho rápidamente, es que la lógica da por sentadas las proposiciones elementales; la lógica presupone el lenguaje (6.124). Como ahora veremos, ello nos lleva a pensar que la lógica no puede concretar el contenido de *el* mundo, ya que no puede concretar de qué objetos cabe hablar, ya que ello viene impuesto por los *límites* del propio lenguaje —esto lo vamos a ver a continuación, en el cuerpo del texto—. A lo que ahora queremos hacer alusión es al hecho de que, según parece reconocer Wittgenstein años mar tarde ante los miembros del Círculo de Viena (en la reunión del 9 de diciembre de 1931), esta *limitación* de la lógica para con la proposición elemental no fuera “definitiva”. En esa reunión, Wittgenstein dice —como en 5.55— que «[...] no podemos especificar la forma de las proposiciones elementales [...]», y subraya que «[...] tenía razón en eso [...]»; ahora bien, añade después: «[...] Pero yo pensaba entonces que las proposiciones elementales podrían ser especificadas más tarde [...]»; y continua: «[...] En un manuscrito de mi libro escribí (algo que no fue impreso en el *Tractatus*) que las respuestas a las cuestiones filosóficas nunca debería sorprendernos. En filosofía no se puede descubrir nada. No lo acababa de entender y pequé contra ello. / La errónea concepción de la que quisiera tratar a este propósito es pensar que podríamos llegar a algo que hoy aún no vemos; que podríamos *descubrir* algo totalmente nuevo. Ello es un error. La verdad de este asunto es que lo poseemos ya todo, y lo tenemos de hecho *presente*; no necesitamos esperar nada. Nos movemos en el recinto de la gramática de nuestro lenguaje corriente y esa gramática ya existe. Por lo tanto, lo tenemos todo y no tenemos por qué esperar nada del futuro» [cf. *WVC* (pp. 182-183)]. Lo que queremos nosotros apuntar es que nuestra interpretación del *Tractatus* está en completo acuerdo con estas ideas dadas por Wittgenstein en 1931, pero que, según él mismo pensaba, «no lo acababa de entender». Pero, ¿qué es lo que no acababa de entender en su época del *Tractatus*? La idea de que la filosofía no puede “descubrir” nada sí dice Wittgenstein tenerla en mente en aquella época (ya que la escribió en un manuscrito); y la limitación de la lógica respecto a la especificación *a priori* de las proposiciones elementales está de hecho —como hemos visto arriba— presente en el *Tractatus*, especialmente claro en 5.5571: «querer especificarlas tendrá que llevar a un manifiesto absurdo»; a la luz de esta sentencia,

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

[5.61] La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

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

En efecto, esto presupondría, 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.

Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar».

En estas sentencias —que tendremos que retomar cuando hablemos de epistemología en el próximo capítulo—, Wittgenstein está poniendo de manifiesto los *límites* de su investigación lógica sobre el lenguaje, que incluye también su investigación sobre el pensamiento y el mundo. Si le preguntamos a la lógica —que es el método que seguimos con Wittgenstein— de qué objetos está constituido el mundo, cuáles son sus posibilidades, la lógica no podría especificar ningún objeto ni ninguna posibilidad, pues sólo dirá “cualquiera”, sin señalar ninguna totalidad concreta. Pero si le preguntamos lo mismo a Wittgenstein —al individuo Ludwig Wittgenstein—, tendría que responder alistando *todas* las expresiones nominales de todos los lenguajes que él conoce y usa para pensar, señalando de forma concreta todos y cada uno de los objetos que él puede determinar por medio de *su* lenguaje. Con ello, Wittgenstein estaría aludiendo a *su* “cosmovisión”, lo cual integra, claro, *su* mundo y *su* pensamiento. Pero, ¿es eso lo que pretende Wittgenstein en su *Tractatus*? Si Wittgenstein debe ceñirse al método impuesto por la lógica, entonces no puede indicar de qué objetos está constituido *el* mundo, pues tampoco puede especificar de qué proposiciones está constituido *el* lenguaje. Pero, ¿puede Ludwig Wittgenstein abstenerse de ser quien concretamente es? ¿A quién debemos preguntar: a Wittgenstein o al *Tractatus Logico-Philosophicus*? Si yo no puedo salir de *mi* lenguaje —de *mi* cosmovisión—, ¿bajo qué óptica puedo hablar de otros lenguajes y otras cosmovisiones? Si no puedo salir de *mi* lenguaje, ¿cómo podemos adoptar el punto de vista estrictamente general de la lógica? ¿Podemos adoptar ese punto de vista? ¿Y qué implica para el sistema de la figuración el que podamos o no adoptarlo?

Wittgenstein no puede salir de *su* mundo-pensamiento-lenguaje, y, en esa misma medida, *no puede* cerciorarse de que haya *otros* mundos-pensamientos-lenguajes *fuera* de él. Lo

resulta muy difícil imaginar de qué modo Wittgenstein contaba con la posibilidad de especificarlas “más tarde”, cuando él mismo comienza el fragmento de *WVC* dándole al *Tractatus* la razón en que “no se puede”... En nuestra opinión, por tanto, este comentario de Wittgenstein es sumamente confuso (da la sensación de que Wittgenstein no tenía claro el devenir de su propio pensamiento, o sencillamente se está refiriendo a períodos anteriores al *Tractatus*). Por nuestra parte, asumimos esto como una nueva prueba de que el *Tractatus* había llevado las cuestiones hasta un *límite* tan problemático que el propio Wittgenstein no terminaba de entenderlo —¿acaso lo entendemos nosotros?—. Diez años más tarde, Wittgenstein parece tener más claro que, efectivamente, el problema es “querer entender”: la filosofía no es la escalera que nos pueda llevar a nada, sino que todo queda en manos del lenguaje, que entraña de suyo los *límites* del mundo y del pensamiento, sin que podamos nosotros dar razón de él —tal como seguiremos viendo—.

más que puede decir es que *su* mundo-pensamiento-lenguaje posee una serie de rasgos formales, un comportamiento lógico, y que sólo en base a esto *su* mundo-pensamiento-lenguaje se da siempre bajo el marco de lo *posible*. Siendo así, Wittgenstein se arriesga a decir que *cualquier* instancia de mundo-pensamiento-lenguaje debe cumplir con esas condiciones, pues son las condiciones generales de la figuración en cuanto tal, pero de hecho *no puede decir* que haya más mundo-pensamiento-lenguaje que el suyo. La investigación lógica puede darnos las condiciones *formales* de *cualquier* mundo-pensamiento-lenguaje, pero es claro que un individuo —como el propio Ludwig Wittgenstein— no puede extrapolar desde ahí algo sobre *otros* mundos-pensamientos-lenguajes, esto es, algo sobre *otros contenidos*. Desde la lógica, Wittgenstein sólo puede hablar de *el* mundo-pensamiento-lenguaje, de *cualquier* mundo-pensamiento-lenguaje, desde un punto de vista formal y general; pero a la hora de concretar sus especulaciones aportando algún contenido, algún ejemplo, Wittgenstein *sólo* podría extraerlos de *su* propia cosmovisión, pues ese es *su límite*.³⁵²

Es importante advertir que las últimas sentencias que hemos citado (5.55-5.62) introducen la cuestión del solipsismo en el *Tractatus*, donde se explicará *en qué medida* lo que el solipsismo entiende es correcto, aunque no pueda *decirse*, y en qué medida coincide con el puro realismo (5.62 y ss.). Nosotros no retomaremos este tema hasta el Capítulo 3, pero sí debe quedar claro que este es el punto en que el sistema de la figuración empieza a topar contra su *límite*, pues entra de pleno a *poner en cuestión* los conceptos metafísicos de “yo” y de “mundo-en-sí”, lo cual ha de *poner en cuestión*, también, la propia noción de “figuración”.

Sin duda, la dicotomía entre “*el* mundo” y “*mi* mundo” es también la dicotomía entre “mundo” y “pensamiento”, por cuanto “*el* mundo” tiende a desligarse de *mi* visión particular de él —y a desligarse del lenguaje particular con el que yo hago mis figuras—, mientras que “*mi* mundo” hace hincapié en la necesaria reducción del mundo a *mi* pensamiento. Pero el *Tractatus* oscila necesariamente entre uno y otro. Esto es, entonces, que no hemos abandonado el dilema dualista:

«[5.621] El mundo y la vida son una y la misma cosa».

352 Creemos que puede ser esta la razón por la que Wittgenstein apenas aduce ejemplos a lo largo del *Tractatus*: podríamos confundir tales ejemplos y considerar que el *contenido* de los mismos es representativo de lo que explica el *Tractatus*, cuando en verdad la lógica —que es lo que sigue Wittgenstein— solo atiende a la *forma*. Si el sistema de Wittgenstein sólo persiguiera explicar la lógica, entonces añadiría más ejemplos explicativos, pero el asunto es que Wittgenstein se adentra además en estos problemas que surgen concretamente del hecho de que *cualquier* mundo-pensamiento-lenguaje posee *algún* contenido concreto y particular. Siendo así, poner ejemplos puede volverse comprometido y confuso, si tomáramos por cierto, por ejemplo, que en el mundo hay “mesas” y “sillas” por el hecho de aparecer en un ejemplo, cuando tal cosa solo depende del lenguaje que utilicemos, esto es, *según quién seamos*. Cualquier ejemplo que ponga Wittgenstein será sacado necesariamente de *su* propia cosmovisión, de *su* propio mundo-pensamiento-lenguaje —«*El mundo tal como lo encontré*» (5.631)—: el uso de cualquier ejemplo es, en el *Tractatus*, problemático.

Nótese que esta sentencia es comentario de 5.62. ¿No pretende esto identificar nuevamente “*mi mundo*” y “*el mundo*”, identificando también “*el lenguaje*” y “*mi lenguaje*”? En nuestra opinión, esta sentencia 5.621 quiere expresar el *límite* que Wittgenstein se auto-impone al respecto de esta cuestión —que también ha de ser, claro, el *límite* que Wittgenstein nos impone a todos los demás, o sea, el *límite* que debe imponerle a la propia filosofía, como actividad practicada siempre por individuos—. Que el mundo y la vida sean *lo mismo* debe querer expresar que *no podemos salir* de nuestra cosmovisión; y aunque la lógica nos permita presentar los rasgos lógico-formales de *cualquier* cosmovisión, la propia lógica no nos permite *salir de nosotros mismos*. Wittgenstein puede aventurarse a hablar de la lógica, sencillamente porque está inmerso —vivo— en un mundo, porque piensa y vive un mundo en el cual suceden hechos que él mismo describe figurativamente mediante ciertos lenguajes, y todo ello se comporta lógicamente —porque en su mundo o llueve o no llueve, pero nunca ambas cosas a la vez, etc.—. Esa es la experiencia que necesitamos para comprender la lógica —la experiencia de estar humanamente vivo, la experiencia de que algo *es*—, pero eso no es ninguna experiencia concreta, o mejor dicho, no importa cuál sea la experiencia concreta, pues *cualquiera* basta —a esta luz leeremos más adelante la sentencia 5.552—.

La investigación lógica de Wittgenstein subraya la estructura formal de toda figuración, pero es incapaz de pronunciarse sobre la naturaleza metafísica de los contenidos. La lógica oscila entre su generalidad y la necesidad de ser aplicada sobre lenguajes particulares —porque *cualquier* lenguaje es *un* lenguaje particular—. El *Tractatus*, en efecto, nos mantiene en esta fluctuación, que nos impide decidir la naturaleza metafísica de la figuración —al igual que Kant, nos mantiene presos en el problemático dilema del “dualismo trascendental”—. Desarrollamos esta idea en el próximo punto.

1.3.5. *La lógica del lenguaje en el centro de la fluctuación.*

Lo que hemos planteando en el punto anterior es la dicotomía que el autor del *Tractatus* se ve obligado a enfrentar; que es también la dicotomía a la que nos vemos enfrentados los intérpretes. Parece que en el *Tractatus* deben convivir dos puntos de vista muy distintos respecto al modo de entender las nociones de “mundo” y “pensamiento”, por cuanto conviven dos modos de entender la noción de “lenguaje”. Uno de estos modos de entender el trinomio “mundo-pensamiento-lenguaje” es antecediendo el artículo determinado “*el...*”, lo cual pretende recoger el punto de vista puramente lógico, entendiendo tales nociones en un sentido estrictamente formal —sin poder especificar concretamente ningún contenido—. Por otro lado, el *Tractatus* apunta también hacia el modo en que “mundo-pensamiento-lenguaje” deben ser antecidos por el determinante posesivo “*mi...*”, lo cual concretaría unos contenidos, a costa

de limitar *mis* propias capacidades a la hora de hablar de *el* mundo-pensamiento-lenguaje.

Naturalmente, se hace obvio que la pretensión de Ludwig Wittgenstein de *salir* de su propio punto de vista particular para adoptar el punto de vista general de la lógica debe traspasar en algún punto la barrera de *su* lenguaje. Ahora bien, también debe ser su mismo lenguaje —*cualquier* lenguaje que sea— el que presente sus propias condiciones formales, tal que Wittgenstein pueda extrapolar su mirada, dándonos la clave de lo que *todos* los lenguajes figurativos —todas las figuras— deben cumplir, lo que *todos* tienen en común, y dándonos así una idea de lo que debe cumplir *cualquier* mundo y *cualquier* pensamiento. Pero todo ello sólo atañe al punto de vista formal.

Si no nos equivocamos, la investigación lógica que desarrolla Wittgenstein va justamente a mostrar esto —lo que todos los lenguajes figurativos tienen en común—, y en esto difiere de los proyectos de Frege y Russell. Pues lo que estos maestros querían era *construir un lenguaje* simbólico, capaz de describir las estructuras formales de las proposiciones de *otros* lenguajes, y que permitiera establecer la corrección de nuestras inferencias —la *Conceptografía* de Frege y la “teoría de los tipos” de Russell se conciben como una especie de meta-lenguaje que posee ciertas capacidades expresivas—. Está claro que la lógica de Wittgenstein debe también cumplir con aquellos objetivos analíticos y de cálculo, pero nunca pretendería que la lógica misma constituyese *un* lenguaje (tampoco un meta-lenguaje) con algún contenido específico (como los “objetos lógicos” de Frege o Russell), ni puede pretender que su lógica sea *construida*. Para Wittgenstein, la investigación lógica es una investigación hecha sobre los lenguajes que de hecho manejamos para crear figuras, pues tales lenguajes, en la medida en que son figurativos, *ya son* lenguajes lógicos, es decir, ya cumplen con las exigencias de la lógica; y la razón es sencilla: todo lenguaje figurativo funciona con proposiciones —funciones de verdad—, las cuales *siempre* podrán combinarse de tal forma que resulte una tautología o una contradicción; y esos son los *límites* del lenguaje, que significan también los límites del pensamiento y del mundo. En lógica —tal como vimos en nuestra Introducción C (C.2.2)— no debemos construir nada ni inventar nada; más bien tenemos que sonsacar lo que las mismas proposiciones *muestran*, lo que el mismo mundo y el mismo pensamiento *muestran*, y eso es su comportamiento lógico.

La cuestión es, entonces, que el individuo Ludwig Wittgenstein se ve sumergido en *un* mundo y *un* pensamiento absolutamente limitados a las posibilidades brindadas por *su* lenguaje. Es claro que el individuo Ludwig Wittgenstein fue aprendiendo diferentes lenguajes poco a poco, empezando por su lengua materna (alemán), siguiendo por una segunda lengua (el inglés), también aprendió poco a poco mecánica, etc. Sin duda, los procesos de aprendizaje de los lenguajes por parte de un individuo no es algo que le interese en absoluto a este joven Wittgenstein —que sí al posterior—. Para el *Tractatus*, “*mi* lenguaje” es el lenguaje que en un momento dado uso, cualquier lenguaje que use figurativamente en cualquier momento, sin im-

portar entonces *otras* instancias del lenguaje. La idea es, pues, que a medida que desarrollamos nuestros lenguajes, extendemos también el horizonte de hechos que podemos describir y que podemos pensar: los horizontes de *mi* mundo y de *mi* pensamiento están limitados al lenguaje con el que yo haga *mis* figuras. Lo que Wittgenstein observa y que da paso a su investigación es esta estrechísima vinculación entre eso que llamamos “mundo” —eso que sucede— y nuestro lenguaje —aquello con lo que describimos lo que sucede—; o lo que es lo mismo, la estrechísima vinculación entre “mundo” e “imagen del mundo”, o entre “*el* mundo” y “*mi* mundo”³⁵³; y, a continuación, la observación crucial es que *cualquier* instancia de lenguaje figurativo —*cualquier* proposición— cumple con unas exigencias de carácter estrictamente formal, que la capacitan para expresar su sentido, o sea, para figurar estados de cosas. Y esto implica dos cuestiones: una, que las proposiciones, los hechos y los pensamientos poseen cierta *forma* y que esa forma es *la misma* en todos ellos (isomorfismo); y segundo, que las proposiciones, los hechos y los pensamientos solo son tales en la medida en que poseen *un* contenido particular. Estas fluctuaciones entre “forma” y “contenido”, que son las fluctuaciones entre lo “general” y lo “particular”, y entre la lógica del lenguaje y el lenguaje mismo, son las que exploramos en este punto.

Ya vimos en nuestra introducción C (§ C.2.3), que la lógica de Wittgenstein puede reducirse a la formulación de la «forma general de la proposición». Ya en su propio concepto esta fórmula se presenta como aquello que todas las proposiciones de todos los lenguajes tienen en común, a saber: ser el resultado de una operación que tiene a otras proposiciones como base, hasta llegar al *límite* de las proposiciones elementales, que se tienen a sí mismas como bases.

Si, en efecto, la forma general de la proposición — $[\tilde{p}, \xi, N(\xi)]$ — es la forma general de la proposición, entonces en ella viene dada la *forma* que ha de tener cualquier proposición de cualquier lenguaje, pero sin anticipar nada acerca de su contenido. Sin embargo, para Wittgenstein es esa *forma* la que constituye la *esencia del mundo* (*Wesen der Welt*):

«[4.5] [...] Que haya una forma general de la proposición es cosa que viene probada por el hecho de que no puede haber proposición alguna cuya forma no hubiera podido ser prevista (esto es, construida).

La forma general de la proposición es: las cosas se comportan de tal y tal modo».

«[5.471] La forma general de la proposición es la esencia de la proposición.

[5.4711] Dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo».

353 Anotamos al margen un comentario de Wittgenstein escrito en 1931: «El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una frase (que es su traducción), sin repetir justo esta frase. / (Aquí tenemos que ver con la solución kantiana del problema de la filosofía)» [*Af*(§ 45)]. Asimismo, esto está unido a la definición de la “verdad” de Tarski, y su célebre frase: «“La nieve es blanca” es verdadero si, y solo si, la nieve es blanca» [cf. TARSKI (1944)].

Aquí queda claro, entonces, que el mundo en el *Tractatus* es *esencialmente figurable*: *esencialmente* ligado al hecho de ser descrito en proposiciones.

Para dar la esencia del mundo, entonces, no es necesario aducir ningún contenido particular, pues la esencia de la proposición (*Wesen des Satzes*) tampoco determina *a priori* ningún contenido, y, por ello, la fórmula en cuestión es una variable (4.53). Esto, cabalmente, debe separar la *esencia* del mundo de su *entera y concreta descripción*: Wittgenstein puede ofrecer la esencia del mundo sin mencionar ninguno de sus hechos particulares. La esencia del mundo sólo anticipa una forma. Pero, ¿tiene sentido aducir esa forma si no es porque de hecho contamos con ciertos contenidos? ¿Y de dónde ha podido extraer Wittgenstein esta forma si no es a través de *algún* contenido?

Esta es precisamente la cuestión: que toda variable anticipa la forma de cualquiera que vaya a ser su contenido, y lo que debe resultar claro es que *siempre ha de haber un contenido*:

«[5.5542] [...] ¿Podemos establecer una forma sígnica y no saber si puede corresponderle algo?
¿Tiene sentido la pregunta: qué ha de *ser* para que algo pueda ser-el-caso?»

Como ya se explicó, la forma general de la proposición es fundamentalmente una operación $\neg N(\)$, la cual opera —y debe operar— sobre *algún conjunto dado de proposiciones* (ξ), a partir de cuya negación conjunta podremos extraer todo el resto de proposiciones que se pueden construir a partir de ese conjunto inicial. Naturalmente, la lógica no puede especificar *a priori* cuál es el conjunto de proposiciones dadas, pero sí indica que *ha de haber* tal conjunto (por ello, la forma general de la proposición debe contar con la variable ξ). Y no solo eso, sino que, dado que la lógica no puede adelantar nada acerca del contenido, tampoco puede especificar qué proposiciones elementales están a la base de las proposiciones introducidas en la operación, y por eso la forma general de la proposición tiene que hacer referencia a *todas* las proposiciones elementales (\tilde{p}) —y “*todas*” quiere decir “la totalidad de todas”, “*todas* las posibles”—. Que en la *forma general de la proposición* aparezca esta referencia a *todas* las proposiciones elementales, es la prueba ineludible de que la lógica no puede dar la *forma general de la proposición elemental*: la lógica se limita a decir que toda proposición es el resultado de la aplicación sucesiva de la negación conjunta sobre las proposiciones elementales, pero al no poder especificar de forma general —*a priori*— la composición de la proposición elemental (5.55), entonces debe hacer referencia a *todas*, sin especificar *ninguna*. Para Wittgenstein, sabemos que ha de haber proposiciones elementales por motivos puramente lógicos (5.5562), pero por esos mismos motivos lógicos no podemos especificar *a priori* su variedad (5.5571). Aún así, con todo, las proposiciones han de estar ahí, ha de haberlas para que haya lógica. Pues hay lógica porque hay mundo, y hay mundo porque hay proposiciones, porque hay lenguaje; y el lenguaje es siempre algo concreto —p.e., *mi* lenguaje—. El punto de vista general de la lógica sólo se sostiene sobre la existencia de proposiciones concretas, pues el sistema de la figuración se levanta, cabalmente, sobre el hecho de que haya figuras, y éstas han de ser figuras

concretas, que representan la posibilidad de estados de cosas asimismo concretos:

«[3.3421] [...] Y así sucede siempre en filosofía: lo individual se revela una y otra vez como no importante, pero la posibilidad de cada singular nos procura una ilustración sobre la esencia del mundo».

Esto es: para desentrañar la lógica del lenguaje y desplegar así el sistema de la figuración, ha de haber *ya* un conjunto dado de proposiciones, esto es, ha de haber *ya* un lenguaje particular, y, en esa misma medida, *ha de haber ya* un pensamiento y un mundo particulares que se relacionan figurativamente. O lo que viene a ser lo mismo: dado que hay *un* mundo-pensamiento-lenguaje —*mi* mundo-pensamiento-lenguaje—, hay también una lógica que en ello *se muestra*; pues, en la medida en que ese lenguaje sea figurativo, eso mismo le capacitará para construir tautologías, y en éstas viene expresada ya toda la lógica:

«[5.552] La “experiencia” que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es *ninguna* experiencia.

La lógica está antes de toda experiencia —de que algo sea *así*—. Está antes del cómo, no antes de qué.

[5.5521] Y si esto no fuera así: ¿cómo podríamos aplicar la lógica? Cabría decir: si hubiera una lógica aunque no hubiera ningún mundo, ¿cómo podría entonces haber una lógica dado que hay un mundo?».

Y más adelante:

«[6.124] Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan (*sie stellen es dar*). No “tratan” de nada. Presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales sentido³⁵⁴; y esta es su conexión con el mundo. Está claro que algo tiene que decir sobre el mundo el hecho de que ciertas conexiones de símbolos —que tienen esencialmente un carácter determinado— sean tautologías. Aquí radica lo decisivo. Decimos que algo hay de arbitrario en los símbolos que usamos y algo hay que no lo es. En la lógica sólo se expresa esto último³⁵⁵: Pero ello quiere decir que en la lógica no expresamos *nosotros* lo que queremos con ayuda de los signos, sino que en la lógica es la propia naturaleza de los signos naturalmente necesarios lo que se expresa: Si conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje sígnico cualquiera, entonces ya están dadas todas las proposiciones de la lógica».

Estas sentencias remarcan eso que venimos diciendo. De un lado, queda claro que la aplicación de la lógica da por supuesto que hay un lenguaje figurativo —sin que *a priori* importe cuál—, y esto debe dar por sentado también *un* pensamiento y *un* mundo. Así, debemos entender que, aunque desde la lógica Wittgenstein no puede hablar de ningún lenguaje determinado, sino más bien de *el* lenguaje en general, es la misma lógica la que obliga a Wittgenstein a considerar siempre *algún* lenguaje-mundo-pensamiento sobre el que la lógica sea en efecto aplicada (pues no hay realmente nada que sea “el lenguaje en general”). O, mejor dicho, en el hecho mismo de que Ludwig Wittgenstein usara cierto lenguaje para figurarse el mundo —*su*

354 Nótese: la lógica *presupone* el contenido.

355 Recuperamos aquí parte de la traducción de Valdés.

lenguaje, que ponía coto a las posibilidades de *su* pensamiento y de *su* mundo—, ahí mismo venía condensada ya toda la lógica³⁵⁶.

Debe verse aquí, por tanto, otra fluctuación esencial en el sistema del *Tractatus*, ya que la lógica nos hace oscilar entre la consideración más general de la figuración y la consideración más particular de la misma, y no nos deja decidir cuál de esas consideraciones es la correcta o cuál prevalece en el *Tractatus*, y cuál de ellas debemos extender hacia el pensamiento y hacia el mundo. Parece de sentido común que *mi* mundo-pensamiento-lenguaje no agote *el* mundo-pensamiento-lenguaje en sí mismos, y así parece que Wittgenstein se presta a considerar que *su* mundo-pensamiento-lenguaje no excluye la *posibilidad de otros* mundos-pensamientos-lenguajes. Pero, ¿cómo cerciorarse realmente de este punto? ¿A qué criterio podemos acudir para determinar la *posibilidad de otras* cosmovisiones, la posibilidad de *otras mentes y otros mundos*? Es este el punto en que podemos traer a colación esta nueva noción de “posibilidad” que no se ajusta a la veníamos manejando en los primeros puntos de este capítulo. Porque antes hablábamos de la *posibilidad de los hechos y de los pensamientos*, y el criterio de esta posibilidad venía marcado por el espacio lógico de las posibilidades, cuyas casillas vienen representadas por proposiciones —los lugares del espacio lógico, que representan posibilidades concretas de estados de cosas—: la *posibilidad* de los hechos y de los pensamientos reside —como decíamos— en la *posibilidad* del lenguaje. Pero, ¿dónde reside la posibilidad del lenguaje?

Cuando Wittgenstein ha sonsacado una forma general de la proposición, ello indica que, ciertamente, todas las proposiciones de todos los lenguajes poseen una forma común —forma común que también posee, por tanto, todo hecho y todo pensamiento—. De algún modo, esto le permite a Wittgenstein asegurar que *cualquiera* que sea el lenguaje, si éste es figurativo, entonces estará constituido de proposiciones, las cuales siempre serán funciones de verdad, que se comportarán formalmente del modo que indica el *Tractatus*: conforme a la lógica, conforme a la forma general de la proposición. Lo que esta forma general supone es, también, por tanto, un criterio claro para determinar qué es y qué no es “lenguaje” (siempre en un sentido estrictamente figurativo). Para que algo sea lenguaje, ese algo debe funcionar de cierto modo y manera. La forma general de la proposición supone, en cierto sentido, el establecimiento de las *condiciones de posibilidad del lenguaje*. Y, sin embargo, tal como hemos visto, la forma general de la proposición no permite resolver el problema de las fluctuaciones en el sistema, pues más bien debemos decir que el problema reside en ella misma, pues ella se sostiene ya en el hecho de que existe el lenguaje —pues, da por sentado que hay proposiciones elementales—, y sin lenguaje carece de todo valor. La forma general de la proposición quisiera establecerse como *condición de posibilidad* del lenguaje, pero no puede hacerlo, ya que da por sentado el lenguaje. Esto debe querer decir que, desde la lógica, Wittgenstein no puede plan-

356 Este punto del *Tractatus* queda, pues, conectado con aquella idea dada por Wittgenstein en 1931 a los miembros del Círculo de Viena, que dice que ya lo tenemos todo al tener un lenguaje [cf. *WVC* (p. 183)].

tearse la *posibilidad del lenguaje*, pues la lógica ya supone el lenguaje, y entonces ya supone un pensamiento y un mundo.

El sistema que expone la lógica *es* el sistema que expone la figuración, y entonces no cabe esperar que el sistema *cuestione* —ni que *fundamente*— la propia figuración, pues arranca ya desde ella:

«[4.015] La posibilidad de todos los símiles, del carácter figurativo entero de nuestro modo de expresión, descansa en la lógica de la figuración».

«[4.0312] La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos [...]».

Este par de sentencias ponen de manifiesto dos cosas importantes. Por un lado, ellas dejan ver la fluctuación que perseguimos respecto a la generalidad y particularidad del sistema del *Tractatus*: la una llama la atención sobre la lógica de la figuración —sobre la *forma lógica*— como el criterio para determinar la posibilidad del lenguaje, mientras que la otra apunta hacia la necesidad de un *contenido* —la necesidad de que las palabras representen objetos—. Lo que hace que un lenguaje sea verdaderamente un lenguaje es tanto su *forma* lógico-figurativa *general*, como el hecho de que ello sirva para figurar estados de cosas *particulares*. Lo que hace que una proposición sea una proposición es que tenga *sentido*; y, para ello, debe haber signos que hagan las veces de objetos. Es claro, pues, que el lenguaje requiere también de un *contenido*, y es en éste en donde aparecen necesariamente tanto un pensamiento como un mundo particulares: *una referencia concreta* para los nombres, que *precisa y concreta* el sentido de las figuras, y una “actividad proyectora” que da *ese sentido concreto* a las mismas. Esto es, nuevamente, entonces, un reflejo de aquella fluctuación que vimos entre las nociones de “*el mundo-pensamiento-lenguaje*” y “*mi mundo-pensamiento-lenguaje*”; y el sistema no puede huir de esa ambigüedad, sino que es él mismo sistema el que la provoca. Pues la lógica no puede ser lógica si no recae sobre ciertos contenidos *particulares*, ni los contenidos son contenidos si no vienen sometidos a una forma lógica *general*. Lo “general” y lo “particular” deben ser, ciertamente, nociones *vinculadas*, que se entrelazan en el sistema de la figuración, y en ellas el propio sistema fluctúa; y así tanto “mundo” como “pensamiento” aparecen en el *Tractatus* sumidos en esa ambigüedad.

Por otro lado, estas sentencias 4.015 y 4.0312 ponen de manifiesto las limitaciones del sistema a la hora de poner en cuestión la *posibilidad* del lenguaje, que no es otra cosa que la *posibilidad* de la figuración: la posibilidad de la figuración solo reside en el hecho de que haya figuras —esto es lo que parecen decir estas sentencias, de un modo ciertamente redundante—. El sistema de la figuración —el *Tractatus*— arranca desde el hecho mismo de la figuración, lo cual debe incluir el hecho de que haya un pensamiento y un mundo. Para que haya lenguaje, es necesario que haya un pensamiento y un mundo, al tiempo que, para que haya un pensa-

miento y un mundo, tiene que haber también un lenguaje. En eso consiste la figuración: en eso consisten el mundo, el pensamiento y el lenguaje. Consisten en su mutua implicación, en su necesaria y esencial vinculación. En el *Tractatus*, cada noción supone a las otras nociones, siempre circularmente, ambigua y paradójicamente. El sistema no tiene ni principio ni final, ni puede apoyar sus pies sobre ningún terreno sólido. Mundo, pensamiento y lenguaje no pueden ser nítidamente retratados en el sistema. Así pues, el sistema mismo no podrá ser nítidamente retratado.

1.4. Primeras conclusiones.

Todo lo que hemos visto en las secciones precedentes redunda una y otra vez en la *vinculación* de mundo y pensamiento, de tal suerte que cada uno de ellos sólo se comprende por lo tocante a la noción de “figuración” y, por ende, cada uno sólo se comprende en relación con el otro.

Vimos, en primer lugar, que la propia noción de “sustancia del mundo” (*Substanz der Welt*) —que son los “objetos”— se comprendía ella misma como condición de posibilidad de la figuración (2.0211-2.0212). Hemos visto que el “mundo” sólo es tal en la medida en que lo consideremos “hechos” que suceden sobre una trama de posibilidades dadas por la propia sustancia —por los objetos— y, en esa medida, son posibilidades brindadas por y para la propia figuración: si algo *puede* suceder como un hecho, entonces *puede* ser figurado y pensado. De este modo, en el *Tractatus* las nociones de “mundo” y de “imagen del mundo” quedan estrechamente ligadas.

Mundo y pensamiento se presentan, pues, como dos polos necesarios de la figuración. En tanto que “polos”, tendemos a otorgarles independencia metafísica, como entelequias *diferentes*, lo cual es algo que viene incluido en la propia noción de “vinculación” —dos cosas pueden estar vinculadas solo en la medida en que sean *dos cosas diferentes*—. No obstante, el sistema desplegado en el *Tractatus* nos impide reparar en la naturaleza de esa *diferenciación*, pues todas las nociones que pudieran pretender expresar esa diferencia —como “efectividad” y “posibilidad”, “real” y “mental”, “*el mundo*” y “*mi mundo*”, etc.— no hacen sino redundar en nuevas vinculaciones, o bien solo logran trasladar la cuestión terminológicamente. De hecho, ambas cosas son el mismo problema, pues todos los términos utilizados por Wittgenstein terminan siendo víctimas de la misma fluctuación y ambigüedad, tal que a un tiempo pueden ofrecer ideas filosóficas contrapuestas.

Los dilemas fundamentales de la metafísica moderna quedan retratados dilemáticamente en el *Tractatus*, sin que podamos en ningún punto decidir a favor o en contra de ninguna opción. Tal como hemos visto, el *Tractatus* oscila entre reconocer la primacía e independen-

cia existencial del mundo —siendo el pensamiento reducido a puros hechos psicológicos o cerebrales—, o reconocer la primacía e independencia existencial del pensamiento —donde el mundo aparecería como algo virtual, puramente pensado—; el *Tractatus* oscila entre considerar que hay un mundo-*en-sí* que subyace a nuestros sistemas descriptivos —*el mundo*—, y considerar que no hay más mundo que aquel que se corresponde con *mi* sistema descriptivo particular —*mi mundo*—. El sistema se mantiene así, en un equilibrio puramente *trascendental*, que sonsaca los rasgos formales de la figuración, pero que no logra pronunciarse respecto a los presupuestos metafísicos de la propia figuración. Hasta aquí, en efecto, el proyecto de Wittgenstein puede ser equivalente al kantiano.

Pero lo que nosotros queremos subrayar es, sobre todo, que es *el sistema* el que no logra pronunciarse respecto a los asuntos metafísicos, pero no, ciertamente, porque Wittgenstein no trate esos problemas, sino porque, al tratarlos, todas las nociones que utiliza resultan ambiguas y fluctuantes. No se trata, pues, de que Wittgenstein se centre en el problema de la figuración y dé la espalda a los problemas metafísicos en ella implicados —como pudieran pretender los neopositivistas—; y tampoco se trata solamente de desplegar un sistema trascendental cuyos presupuestos metafísicos resulten infundados en el propio sistema —como sucedería en Kant—. No es esto lo que hemos visto que sucede. Lo que sucede en el *Tractatus* es que el sistema de la figuración es ambiguo en su propio despliegue, y las fluctuaciones en sus términos *son muestra* de una limitación intrínseca al sistema; que ha de traducirse en una limitación intrínseca a la filosofía en cuanto tal. Lo que el *Tractatus* quiere significar es que el sistema de la figuración no puede desenvolverse de otro modo, que no es posible plantear el problema de la figuración sin caer en las ambigüedades y fluctuaciones que ponen en entredicho la integridad del propio sistema.

He aquí la cuestión principal, y que nos debe servir ya para comprender en qué medida el *Tractatus* se separa del kantismo al que, por el momento, parece tan estrechamente ligado. Tanto en el *Tractatus* como en la *Crítica de la razón pura* nos encontramos con un sistema *trascendental*, esto es, un sistema que ofrece las *condiciones de posibilidad* de la representación del mundo en el pensamiento. Pero en el *Tractatus* debemos dar un paso más, y considerar *qué significa* que el sistema sea “trascendental”.

Para Kant, que su sistema sea trascendental es lo que le salva de caer en la metafísica dogmática que había dominado la filosofía tradicional y, así, es eso lo que le permite seguir el camino seguro de la “ciencia” —aunque se trate de una “ciencia especial”—. Para Kant, el éxito de su *Crítica* reside efectivamente en el hecho de que es la misma razón la que se da a sí misma sus propios principios, por medio de los cuales ella misma procede en nuestro reconocimiento de esa parte “*a priori*” que hay en los fenómenos, permitiéndonos así hacer ciencia: la *Crítica* kantiana *nos permite estar seguros* de cuáles son los *límites* de nuestro conocimiento, y *nos permite estar seguros* de que las cuestiones metafísicas residen *más allá* de ese límite. Que el sistema de la *Crítica de la razón pura* sea desplegado al margen de los problemas metafísi-

cos, es justamente la razón por la que podemos tener “seguridad” respecto a la racionalidad y rectitud del propio sistema: la *Crítica* es ciencia porque sigue los principios que la razón misma se da, sin perderse en las ilusiones que embargan la razón cuando va más allá de la experiencia.

Mientras tanto, para Wittgenstein, lo trascendental de su sistema es muestra de una *limitación*: el sistema de la figuración *no nos deja*, en efecto, penetrar en la naturaleza metafísica ni del mundo ni del pensamiento, que son, sin embargo, los presupuestos de la figuración en cuanto tal, y, por ende, son también los presupuestos del propio sistema de la figuración (pues el sistema de la figuración se levanta, cabalmente, dando por sentada la figuración). A diferencia de la *Crítica* kantiana, el sistema del *Tractatus* no puede —y no quiere— despegarse de los problemas metafísicos, y es justamente su trabazón con estos problemas lo que impide que el sistema se asiente y se ajuste a las exigencias que él mismo impone al “sentido” y a cualquier pretensión de “verdad”. El sistema de la figuración no puede tener sentido, pues le falta un referente, algo “real” que se ajuste al mundo y al pensamiento *en sí mismos*. La figuración llama por sí misma tanto al mundo como al pensamiento, tanto como el mundo y el pensamientos llaman a la figuración; pero si no podemos penetrar en la naturaleza del mundo y del pensamiento, entonces tampoco podemos penetrar en la verdadera naturaleza de la figuración. Es como si el sistema de la figuración quedara en un espacio vacío —o lleno *sólo* y *absolutamente* por él—, como en suspenso, sin remitirse a —ni apoyarse en— nada “real” o “sustancial”; y, por eso, el sistema es *íntegramente trascendental*.

Podemos decir: dada la figuración, vienen dados con ella un pensamiento y un mundo. Pero, ¿dónde ha de darse la figuración si no es en un pensamiento y en un mundo? Cabe decir, entonces: dados un pensamiento y un mundo, viene dada con ellos la figuración... Y *no podemos salir* de esa circularidad.

Y lo importante, entonces, es comprender que *no podemos salir del sistema*, que el sistema de la figuración *ha de ser* un sistema *íntegramente trascendental* y, en cierto sentido, esto quiere decir que es un sistema *puramente condicional*: el *Tractatus* ofrece las *condiciones de posibilidad* de la figuración, que son también las *condiciones* del mundo y las *condiciones* del pensamiento. Pero, ¿cuáles son estas *condiciones*? ¿Dónde reside la *posibilidad* de la figuración? ¿Dónde reside la *posibilidad* del mundo y la *posibilidad* del pensamiento? Esto es lo que hemos estado planteando en este capítulo, y no hemos hecho otra cosa que chocar constantemente con ambigüedades y fluctuaciones. O bien no podemos ir más allá de las condiciones meramente formales, y así no podemos penetrar en la naturaleza metafísica de los contenidos que deben sostener la figuración, o bien sólo puedo acudir a *mi* mundo-pensamiento-lenguaje, lo cual también limita *mis* posibilidades expresivas a ciertos contenidos particulares, cuya naturaleza tampoco podré explicar —pues los objetos son inexpresables, etc.—. El sistema no puede evitar ni el mundo ni el pensamiento, pero tampoco puede comprenderlos más que como partes del propio sistema, solo como *trascendentales*. Todas las nociones del *Tractatus* son igualmente *trascendentales*: *todas ellas* se prestan a ser entendidas como *condición de posibi-*

lidad de las otras nociones, siempre circularmente, ambiguamente, paradójicamente. *Todo* en el *Tractatus* es “condición” y “condicionado” al tiempo, y, entonces, todo ello queda colgado en el vacío —por decir así—: el sistema se auto-fagocita y explota —o implosiona—, y *no nos permite decidir* si es o no es alguna cosa, si es verdaderamente un sistema de algo, o si no lo es de nada.

La posibilidad de la figuración, la posibilidad del mundo y del pensamiento, en cuanto tales, reside únicamente en la posibilidad del sistema que los integra. ¿Y dónde reside la posibilidad del sistema? ¿Dónde reside la posibilidad del *Tractatus Logico-Philosophicus*? En este punto, solo cabría remitirse al propio Ludwig Wittgenstein, y, entonces, comprender que el *Tractatus* no ha de ser más que el testimonio de este peculiar individuo: una muestra de su *perplejidad* ante su propia existencia, que no es otra cosa que la existencia en general. El *Tractatus* no puede eludir —ni pretende eludir— los problemas metafísicos que le relacionan con el mundo, pues ambos —yo y mundo—, en su problematicidad, en su inescrutabilidad, en su *misterio*, están atados a la propia experiencia de estar vivo —«[5.621] El mundo y la vida son una y la misma cosa»—.

Wittgenstein no puede estar hablando de nada extraño, sino, cabalmente, de aquello que resulta absolutamente obvio: *mi* vida, *mi* existencia; *la* vida, *la* existencia. ¿Y no hay en nuestra vida siempre algo *misterioso*?

«[6.522] Hay, ciertamente, lo inexpresable. Se *muestra*, es lo místico».

Que el *Tractatus* termine en lo “místico” no puede significar solamente que ello sea mencionado como un capricho de Wittgenstein, ni tampoco podemos ver en ello una “solución” —ni positiva ni negativa— a los problemas que el *Tractatus* plantea. Que el sistema concluya en lo “místico” ha de ser una prueba ineludible de las propias limitaciones del sistema para clarificar cualquier cosa que quisiera clarificar. El *misterio* indica la imposibilidad de una “solución”, pero también indica la asimilación de esa imposibilidad por parte del sistema. Que el *Tractatus* termine en lo “místico” ha de ser una prueba de que, en verdad, el problema no termina, sino que es inherente al propio sistema que lo expone. El problema de la filosofía es inherente a la filosofía:

«[6.53] El método correcto en filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con filosofía—, y, entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto».

Esto es: no puede haber solución *en* la filosofía, pues la filosofía *es* el problema mismo. ¿Cómo podría Wittgenstein pretender que su *Tractatus Logico-Philosophicus* fuera la solu-

ción? Antes bien, el *Tractatus* debe ser una muestra *clara* del problema; y quizá sea ese su mayor mérito, y la razón por la que Wittgenstein prefiriese el *Tractatus* antes que otra filosofía: el *Tractatus* es claramente —palpablemente— problemático.

CAPÍTULO 2

LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y EL ESCEPTICISMO

2.1. Planteamiento inicial del problema epistemológico.

2.1.1. *El conocimiento proposicional: la descripción veraz de los hechos.*

En términos generales —y como apuntamos en el capítulo anterior—, en el *Tractatus* debemos entender la noción de “conocimiento” ligada a la de “representación” o “figuración”, esto es: el conocimiento debe ser, sencillamente, la acción o el efecto de representarse o figurarse el mundo en el pensamiento. Ya hemos visto en el punto anterior muchos detalles lógicos e implicaciones filosóficas de esta relación entre pensamiento y mundo que llamamos “figuración”, y, en verdad, ya fueron señalados algunos puntos que atañen concretamente al problema epistemológico, que es el que nos ocupa en este capítulo.

Por “problema epistemológico” queremos entender el problema de la fundamentación del conocimiento, y, más particularmente, del conocimiento científico, esto es: el planteamiento de en qué medida lo que conocemos por medio de la ciencia es “verdadero”, en qué grado o con qué certeza. Siendo sinópticos, podremos distinguir aquí dos asuntos cardinales estrechamente ligados, que podríamos localizar bajo los términos “fundamentación” y “demarkación”. El problema de la fundamentación es, concretamente, el problema de hallar una base sólida sobre la cual levantar el edificio del conocimiento. El problema de la demarcación es el problema de caracterizar lo propiamente científico, frente a otras formas de conocimiento. En respuesta a ambos asuntos, pueden traerse a colación conceptos tales como “universalidad”, “objetividad” o “racionalidad”, frente a otras formas de conocimiento de carácter “singular”, “subjetivo” y/o basadas en creencias más o menos “infundadas”... Sin duda, buena parte de la filosofía moderna consiste en una discusión en torno a estas nociones, con el fin de comprender qué es la ciencia, y en qué medida el conocimiento científico logra o no logra los objetivos esperados.

En este panorama, la figura de Kant es, nuevamente, imprescindible para nosotros. Su noción de “juicio sintético *a priori*” quiere ser justamente la solución al problema de la demarcación y de la fundamentación al mismo tiempo, estableciendo una suerte de punto intermedio entre las posturas racionalistas y las empiristas que habían colapsado la discusión precedente: el conocimiento consiste en una “síntesis” entre sensibilidad y entendimiento, que contruyen el objeto (*Gegenstand*), en el cual conviven lo singular y lo universal, lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo puramente sensible. Cada fenómeno particular, singular e irrepetible, recibe una forma universal que viene dada *a priori* por el sujeto cognoscente —el espacio, el tiempo y las categorías—, y es esa forma *a priori* la que debe ser captada en los juicios de la ciencia. Naturalmente, esto deja fuera de la ciencia los meros juicios sintéticos *a posteriori*, que no hacen sino captar y describir los rasgos accidentales de lo fenoménico, y cuya “verdad” solo puede

ser obtenida recurriendo a la experiencia; y también deja fuera de la ciencia los juicios sobre realidades suprasensibles, ya que las categorías del entendimiento solo pueden ser aplicadas sobre los objetos espaciotemporales dados por la intuición sensible, pero en ningún caso sobre objetos fuera de la experiencia —como la cosa en sí, el yo o Dios—. La demarcación científica kantiana establece, pues, dos límites —por decir así—: uno inferior que separa la ciencia de las meras descripciones, y otro superior que separa la ciencia de la metafísica dogmática. Las meras descripciones vienen representadas por juicios sintéticos *a posteriori* —cuya “verdad” es particular y contingente—; los juicios de la ciencia vienen representados por juicios sintéticos *a priori* —cuya “verdad” es universal y necesaria—; y los juicios de la metafísica dogmática vienen representados por juicios que, en verdad, no son realmente juicio alguno —pues tratan sobre objetos que no vienen entregados por ninguna intuición, y son así meras elucubraciones—. Ya vimos —en nuestro capítulo anterior y también en la Introducción B— los problemas que conlleva negar nuestra capacidad de conocer tanto el yo como el mundo-*en-sí*, cuando ambas nociones son requeridas por el propio sistema: si para Kant esto no impedía el éxito de la *Crítica*, ya hemos visto que para Wittgenstein sí impide la conclusión de su *Tractatus*, que no puede hacer más que quedar en un *misterioso* suspenso. Lo que tendremos que ver en los próximos puntos es el modo en que las fluctuaciones del sistema de la figuración penetran en los problemas propiamente epistemológicos; y será esto lo que nos distanciará nuevamente del kantismo.

Hay algo que, ya en primera instancia, de forma obvia, separa los sistemas de Kant y de Wittgenstein respecto al problema que ahora nos ocupa: en el *Tractatus* no hay tipos de juicios; solo hay proposiciones-con-sentido y pseudoproposiciones (pero estas últimas no son proposiciones en ningún sentido, aunque aparentemente puedan parecerlo). El conocimiento en el *Tractatus* es “figuración”, esto es, pura y dura descripción; y la verdad de toda descripción solo es posible *a posteriori*. No hay en el sistema del *Tractatus* nada que se corresponda con los juicios sintéticos *a priori*, pues de hecho para Wittgenstein no será posible ningún conocimiento *a priori*:

«[2.225] No existe una figura verdadera *a priori*».

Para Wittgenstein, la noción de “*a priori*” solo tiene sentido en materia de lógica, pero ya hemos visto también que la lógica en sí misma no aporta conocimiento alguno —pues no trata de nada (6.124)—, sino que ha de ser solo una herramienta para el análisis y el cálculo proposicional, lo cual implica que existan *ya* proposiciones-con-sentido, siendo éstas las que pueden aportar algún conocimiento. Lo único que puede aportar conocimiento son las proposiciones-con-sentido que describen de hecho el mundo, cuando éstas son “verdaderas”. Y entonces no cabe encontrar en el *Tractatus* otro criterio que éste para la demarcación de lo científico:

«[4.11] La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)».

No hay, pues, más criterio para la demarcación de lo científico que el mismo criterio que tenemos para determinar, primero, qué es una proposición-con-sentido (o sea, el criterio para la determinación del sentido), y, segundo, qué tiene que ocurrir para que una proposición sea “verdadera”. Y el problema de la fundamentación habrá de quedar reducido también a estos criterios.

2.1.2. *La noción de “verdad” y su fluctuación en el sistema del ‘Tractatus’.*

Como es sabido, Frege había querido separarse de la idea más tradicional de la “verdad” entendida como “correspondencia” entre nuestras ideas (subjetivas) y los hechos del mundo (objetivos), postulando aquel “tercer reino” de lo “objetivo no real”, de las entidades matemáticas y lógicas (números, conceptos, pensamientos, sentidos, leyes, etc.), siendo éste propiamente en “reino de la verdad”³⁵⁷. En la concepción de Frege, en efecto, lo “verdadero” y lo “falso” son los “pensamientos”, pero éstos ni son “objetivo-reales” (no son físicos ni perceptibles) ni son “subjetivos” (no son ideas, representaciones, ni deseos): un pensamiento es verdadero o falso independientemente de que nadie lo piense...; es algo “objetivo” (o sea, “no-subjetivo”) pero “no real”. Ante todo, lo que ello quiere significar, para Frege, es la independencia del sujeto cognoscente respecto a la “verdad”:

«[...] una independencia de nuestro sentir, intuir, representar, de nuestro formarnos imágenes sobre la base del recuerdo de sensaciones precedentes [...]»³⁵⁸.

Wittgenstein, sin embargo, parece volver a una concepción más simple, sin intención de aludir a un extraño “tercer reino” independiente. Wittgenstein no pretende eludir el hecho de que la figuración implica justamente una “vinculación” entre el pensamiento y el mundo; la verdad y la falsedad no pueden ser otra cosa que la correspondencia o no correspondencia entre las figuras y la realidad, entre las descripciones y los hechos:

«[2.202] La figura representa un posible estado de cosas en el espacio lógico.

[...]

[2.21] La figura concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa.

[...]

[2.221] Lo que la figura representa es su sentido.

[2.222] Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.

357 Cf. FREGE (1918).

358 FREGE (1884, §26, p 36).

[2.223] Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.

[2.224] Por la figura solo no cabe reconocer si ella es verdadera o falsa.

[2.225] No existe una figura verdadera *a priori*».

Y también:

«[4.05] La realidad es comparada con la proposición.

[4.06] Solo en la medida en que es una figura de la realidad puede la proposición ser verdadera o falsa».

Así, entonces, Wittgenstein nos está presentando la versión más cotidiana del concepto de “verdad”, aplicado únicamente sobre figuras, esto es, sobre proposiciones, sobre descripciones —lo cual no le es extraño a Frege—. Si decimos: “El libro está sobre la mesa”, ello quiere ser una descripción de un hecho del mundo; la descripción será “verdadera” si, en efecto, el libro al que nos referimos está sobre la mesa a la que nos referimos, y será falsa en caso contrario. “Conocer” será, sencillamente, mentar figuras verdaderas; y para saber si las figuras son verdaderas solo es preciso compararlas con la realidad. Simple y llanamente:

«[5.5563] Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde el punto de vista lógico.

Lo más simple que hemos de indicar aquí no es un símil de la verdad, sino la verdad misma.

(Nuestros problemas no son abstractos, sino acaso los más concretos que existen.)»³⁵⁹.

Naturalmente, como ocurre con todo en el *Tractatus*, esta idea tan obvia y trivial debe ocultar una profundidad filosófica insondable desde la lógica; es ese tránsito de lo obvio a lo místico lo que nosotros queremos retratar.

Teniendo en mente nuestras conclusiones del capítulo anterior, no puede sernos difícil extraer los primeros rasgos problemáticos de la noción de “verdad” en el *Tractatus*. El asunto primordial es reconocer que las proposiciones pertenecen al lenguaje y, así, que el mundo que describen está tramado *ya* por el lenguaje —p.e.: “El libro está sobre la mesa” describe el hecho de que *el libro está sobre la mesa* (y lo decimos como si esto segundo no fuera lenguaje, sino el mundo mismo, pero, naturalmente, *es* lenguaje³⁶⁰—. Esto debe tener consecuencias importantes para el proyecto epistemológico de fundamentar nuestro conocimiento: ya en primera instancia, nos insta a comprender que nuestro conocimiento está *mediado* por nuestro lenguaje, o sea, que *no* se dirige *inmediatamente* al mundo. Es decir: nuestro conocimiento debería darnos una idea de aquello conocido —el mundo—, tal como ello es *en-sí*; pero si tanto

359 Algunos autores han querido entender la noción wittgensteiniana de “comparar” en un sentido —digamos— *especial*, p.e., como un *símil* [cf. CORREDOR (1999, p. 123)], y no, como nosotros hacemos, en un sentido corriente. Profundizaremos en esta noción más adelante (§ 2.3.2).

360 Véase nuestra nota 353.

el conocimiento —el pensamiento— como el mundo están en la misma medida tramados por el lenguaje, parece entonces que el conocimiento no llega a salir de nosotros mismos, pues no logra ir más allá de *nuestro* propio lenguaje.

Esto debe servirnos para ubicar nuevamente el *Tractatus* al lado de Kant, y en contra de los ideales fundacionistas típicamente modernos (sean empiristas o racionalistas): que los límites del lenguaje sean los límites de nuestro conocimiento del mundo es un modo de decir que no podemos acceder a un conocimiento de lo *en-sí*, sino solo de aquello que se ajusta a nuestro propio pensamiento, a nuestro propio lenguaje —así como en Kant conocemos solo los fenómenos, que se ajustan al juego de nuestras facultades—. Esta consigna debe significar —si atendemos, p.e., a Nietzsche— la *antropomorfización* del conocimiento, que implica, cabalmente, la *antropomorfización* del propio mundo.

Así, entonces, queda claro que la noción de “verdad” debe entenderse siempre en un sentido *relativo* al lenguaje: cuando emitimos una descripción y aseguramos que es “verdadera”, ello habla del mundo, pero *siempre y necesariamente* lo hace en unos términos donados por un lenguaje, y no donados por el mundo mismo *en-sí*. Pero, ¿es esto estrictamente correcto? En verdad, también cabe decir que los términos de nuestro lenguaje son donados por el mundo, en la medida en que reconozcamos que tales términos refieren a objetos del mundo, y que, si no hubiera tales objetos, entonces nuestros términos carecerían de significado, y nuestras descripciones no serían descripción de nada —carecerían de sentido—, y no podrían entonces ser ni verdaderas ni falsas. Si nuestras descripciones pueden ser verdaderas o falsas, es porque *previamente* tienen sentido (4.024), y entonces debemos reconocer un significado para los nombres. Naturalmente, estamos retomando el fluctuante camino de la figuración, de tal suerte que la *relatividad* de la “verdad” encuentra ahora, *también*, un correlato *sustancial*: la verdad de las proposiciones es *relativa* al lenguaje, pero éste no puede dejar tampoco de ser relativo al mundo, vinculado esencialmente a su “sustancia”...

Esta debe ser la fundamental fluctuación que sufre el sistema epistemológico dentro del *Tractatus*, condenado a oscilar entre la *relatividad* y la *sustancialidad* del concepto de “verdad”. Podemos tener claro que toda “verdad” será relativa al lenguaje en que se emiten las descripciones, pero *no podemos decidir* si el lenguaje es relativo al mundo, o si es el mundo el que es relativo al lenguaje.

Pero esto es atajar la cuestión epistemológica en base a los planteamientos generales de nuestro capítulo anterior. Lo que nos proponemos en este capítulo es exponer la cuestión en términos propiamente epistemológicos, viendo en qué medida el *Tractatus* constituye o no una epistemología.

2.1.3. La fundamentación y el “Trilema de Agripa”.

Desde la Antigüedad, existe un esquema general que determina el modo en que una creencia o una proposición puede ser fundamentada o justificada racionalmente; y ya desde la Antigüedad, se ha señalado un problema intrínseco a tal esquema, cuya solución pasa por enfrentarse necesariamente a un trilema —al que se conoce como “Trilema de Agripa”—. Como es sabido, tal esquema dice, sencillamente, que una creencia o proposición debe justificarse por medio de otra u otras creencias o proposiciones, estableciendo así una jerarquía entre las creencias, una transmisión de autoridad de unas a otras, una cadena de justificaciones que quiere reconstruir el andamiaje sistemático de nuestro conocimiento proposicional. Siendo así, en efecto, el problema de la fundamentación sólo podría ser resuelto aceptando una de las tres opciones a que tal esquema se presta:

- a) La transmisión del fundamento de unas creencias en otras continúa *ad infinitum*.
- b) La transmisión deviene circularidad.
- c) La transmisión concluye en un último/primer escalón de creencias.³⁶¹

Este trilema fue —según Diógenes Laercio— sacado por primera vez a la luz por el escéptico Agripa, y ha sido usado tradicionalmente por el escepticismo como crítica al proyecto fundacionista. Desde luego, las opciones a) y b) son claramente contrarias a tal proyecto, pues es claro que infinito y circularidad no pueden ofrecer la base de fundamentación deseada. Si queremos que nuestro conocimiento esté fundamentado sólidamente en su conjunto, si queremos pensar que el edificio del conocimiento está bien cimentado, si queremos que la verdad —la de nuestras creencias verdaderas— sea realmente sólida y sustancial, tenemos que empezar por escoger la tercera opción del trilema. Para los escépticos, esta tercera opción es también problemática, ya que en ella llegamos a una creencia “infundada”, de modo que el proyecto de fundamentación no sería completo. Aún así, esta opción c) se presta a varias interpretaciones, y la filosofía fundacionista de la Modernidad —empezando por Descartes— fue capaz de sacarle partido a una de ellas:

- c₁) La llegada al último/primer escalón se produce *arbitrariamente*.
- c₂) La creencia tomada como último/primer escalón es *postulada* como axioma.
- c₃) La creencia tomada como último/primer escalón es *evidente* de por sí.

361 Una aclaración incidental respecto a la diferencia entre “último” y “primer” escalón de creencias sobre las que se levanta el conocimiento: tales creencias serán las “últimas” desde el punto de vista de un “regreso fundacional”, que pone en cuestión nuestras creencias superficiales y va profundizando en una cadena de justificaciones hasta llegar a la base; pero, entonces, en cierto sentido, tales creencias de la base son las “primeras”, las más básicas y primitivas creencias que podemos considerar, *a partir de las cuales* el edificio del conocimiento se va levantando (tales creencias son las “primeras” desde el punto de vista del —digamos— “progreso cognitivo”). En principio, esta aclaración no tiene mayores consecuencias.

La primera opción, por razones obvias, no puede servirnos para la fundamentación del edificio del conocimiento: la *arbitrariedad* no puede jugar ninguna carta en el juego de la estricta y completa fundamentación. La opción c_2) no es, en verdad, menos dudosa desde el punto de vista de la fundamentación, ya que, presumiblemente, ese primer escalón de creencias debería aportar algún contenido, o sea, ser ya conocimiento de algo, a partir de lo cual debe poder construirse el resto del conocimiento; naturalmente, si tal primer escalón es tan solo *postulado* por nosotros, entonces quedan dudas respecto a si su contenido es o no “verdadero” respecto a una realidad exterior al propio sistema; esto es, un sistema que se levanta sobre axiomas postulados es correcto solamente desde el punto de vista formal-inferencial, en la medida en que todas las proposiciones del sistema se pueden derivar a partir de los axiomas, y desde cualquier proposición del sistema tiene que poder descenderse hasta la base de los axiomas, pero solamente porque el sistema *se ha construido así* (en este esquema no dejamos de realizar una elección arbitraria). Así pues, debe ser la opción c_3) la que contenga la posibilidad del fundamento: unas creencias se justifican en otras, y estas a su vez en otras, hasta llegar a un escalón de creencias de cuya verdad no es posible siquiera dudar: creencias universales que, aportando ya algún contenido sobre la realidad, serían aceptadas por todos, y cuya justificación no requiere ya de más escrutinios.

En efecto, esta tercera opción fue rescatada en la Modernidad, empezando por las “ideas claras y distintas” de Descartes, y siguiendo por las “impresiones sensibles” en el caso de los empiristas, que encontrarían una versión más contemporánea en la noción de “informes sobre la experiencia” del Positivismo Lógico —sean, p.e., las “constataciones” (*Konstatierungen*) de las que hablaba Schlick, o las “proposiciones protocolares” de Carnap o Neurath—³⁶². También las “intuiciones puras del espacio y del tiempo” y las “categorías” ocupan un papel similar en la *Crítica* de Kant, que no deja de ser un proyecto de fundamentación de las ciencias. Pero en el caso de Kant hay una diferencia muy importante. En la *Crítica* se pone en evidencia que eso que constituye el *a priori* en nuestro conocimiento —que es lo que hace de la ciencia algo universal y necesario— se halla integrado en el propio sujeto, aportado por él para la consolidación de los fenómenos. Así, la fundamentación kantiana del conocimiento no nos conduce exactamente hasta un último/primer escalón de “creencias”, sino más bien hasta unos “principios trascendentales” que se constituyen como *condición de posibilidad* del conocimiento sintético *a priori*, que es en lo que consiste la ciencia. El esquema de Kant, por tanto, no se corresponde exactamente con aquel que conduce al trilema de Agripa, pues no consiste en una

362 Véanse: SCHLICK (1934) y NEURATH (1932). Más adelante profundizaremos más en las ideas del Positivismo Lógico, por el fuerte influjo que el *Tractatus* tuvo en ellas y por el fuerte influjo que el Positivismo tuvo sobre las primeras generaciones de intérpretes del *Tractatus*. Casi podríamos decir que este Capítulo 2 no persigue otra cosa que mostrar la inconsistencia de la interpretación positivista, que nos llevará a comprender que el sistema del *Tractatus* no es compatible, en general, con el proyecto epistemológico de la fundamentación —y el criterio de demarcación que establece no dejará de ser trivial—.

estructura jerárquica entre creencias o proposiciones. El sistema trascendental de Kant atiende sólo a las *condiciones de posibilidad* del conocimiento sintético *a priori*, lo cual indica que Kant arranca ya desde el supuesto de que existen los juicios sintéticos *a priori*.³⁶³ Kant no quiere fundamentar unas creencias dudosas mediante otras creencias menos dudosas, hasta llegar a un último escalón de creencias evidentes de por sí o incuestionables, universales y necesarias, que presten su solidez, su universalidad y su necesidad a todo el edificio del conocimiento. El proyecto de Kant consiste en considerar que de hecho *hay* unos juicios sintéticos cuya verdad es *a priori*, o sea, que de hecho *hay* un conocimiento universal y necesario sobre el mundo (dado en las matemáticas y en la física de Newton), y entonces se trata de mostrar cómo es esto posible, cuáles son las condiciones. Y es, claro, en el establecimiento de estas condiciones cuando el sistema de Kant conduce la fundamentación a un punto *límite*, en el que debe declarar que, en efecto, la ciencia nos da un conocimiento universal y necesario del mundo, pero únicamente porque nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento aportan sus formas al mundo: «solo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas»³⁶⁴.

Como ya hemos insistido anteriormente, nuestra idea es que Wittgenstein se debe posicionar en un punto *límite* muy similar al kantiano, y al final comprendemos su diferencia por el modo en que ambos interpretan el hecho de haber llegado a tal *límite*. Aún así, nosotros tenemos que seguir el hilo del planteamiento tractariano, y entonces veremos que éste, por lo que respecta al proyecto epistemológico, se despliega en términos muy diferentes a los de la *Crítica* —sencillamente, Wittgenstein no parte de los juicios sintéticos *a priori*, ni pretende, por tanto, fundamentar o explicar éstos—. Como todo en el *Tractatus*, el problema epistemológico está ligado a su propia exposición del sistema de la figuración. Lo que tendremos que ver es cómo el sistema *parece* acogerse y defender un esquema de tipo fundacionista —de fundamentación de unas verdades en otras hasta llegar a una base sólida— de modo que el *Tractatus* pudiera parecer una epistemología en el sentido más “positivo”. Pero lo que en verdad ocurre es que Wittgenstein lleva el modelo fundacionista hasta su mismo *límite*, punto en que la propia epistemología quedará en el suspenso (ni “positivo” ni “negativo”) propio de lo paradójico, de lo “místico”.

2.1.4. *Los puntos clave de la interpretación fundacionista (empirista) del ‘Tractatus’.*

En el caso del *Tractatus*, hay una noción que, indudablemente, tiende a ocupar el papel de base en la estructura de las proposiciones, a saber: las “proposiciones elementales”. En las

363 Kant dedica el principio de su *Crítica* a mostrar que hay tales juicios tanto en matemáticas como en física [*KrV* (B X y ss.)]; y el resto de la obra está dedicado a mostrar sus *condiciones de posibilidad*: tales juicios son posibles porque tenemos una sensibilidad mediada por unas intuiciones puras del espacio y del tiempo, y tenemos un entendimiento del que manan unos conceptos puros, etc.

364 *KrV* (B XVIII).

primeras interpretaciones que se hicieron del *Tractatus*, especialmente en la del Positivismo Lógico, las proposiciones elementales fueron interpretadas concretamente según el modelo empirista, considerando así que las proposiciones elementales son aquellas que constituyen la base de nuestro conocimiento, y consisten concretamente en *informes sobre la experiencia sensible*, esto es, en la atribución de un predicado sensible a un objeto (p.e., “A es verde”). Aún hoy se pueden encontrar comentarios al *Tractatus* en los que se entienden de este modo las proposiciones elementales, cumpliendo el papel epistemológico que los neopositivistas dieron a sus *informes sobre la experiencia o proposiciones observacionales*.

Pero, naturalmente, la caracterización empirista de las proposiciones elementales pasa necesariamente por darles a éstas un contenido bien determinado, a saber, un contenido sensible, empírico, observable. Pero no solamente eso. Al mismo tiempo, en tanto que tales proposiciones observacionales deben ser la base de fundamentación de la ciencia universal (y el tribunal de contrastación de cualquier teoría), tales proposiciones deben poseer los rasgos de “objetividad” y “universalidad” que se le quieren atribuir a la ciencia.

En principio, el Positivismo Lógico debería suponer que las verdades empíricas recogen datos sobre ese mundo que está delante de todos y que es *accesible* a todos de la misma manera, mediante los sentidos. Por ejemplo, un empirista debe poder decir que la verdad de “Esto es verde”, dicha en condiciones de luz y observación normales, sería corroborada unánimemente: con ella estamos describiendo algo de cómo es el mundo *realmente, objetivamente*, al menos desde el *punto de vista empírico*. Los neopositivistas —por ejemplo, Carnap— no tienen reparo alguno en considerar que el ámbito de la verdad empírica no es en modo alguno problemático³⁶⁵: podemos tener dudas sobre si cierto enunciado teórico de la ciencia —o, en general, si cierta creencia— posee verdaderamente sentido, lo cual implica tener dudas sobre su verificabilidad; para asegurarnos, el método Positivista consiste en tratar de reducir tal enunciado teórico —o tal creencia— a expresiones puramente observacionales, que refieren a propiedades y a objetos *directamente* observables. Si tal reducción se puede llevar a cabo para una creencia “*p*” —mediante “reglas de correspondencia”—, entonces “*p*” será una proposición con sentido y podrá ser verificada; si la reducción de “*p*” a proposiciones observacionales no es posible —prueba que no pasarán, p.e., los enunciados de la metafísica—, entonces “*p*” carece de sentido y no podrá ser ni verdadera ni falsa. Naturalmente, lo que a la ciencia y al Positivismo les interesa es la verdad —no la falsedad—, y esto se traduce en decir que, en efecto, la verdad de “*p*” está en manos de la verdad de las proposiciones observacionales de las que se deriva. Y —la clave del asunto— la verificación de las proposiciones observacionales es *inmediata y universal*, accesible a cualquier individuo en condiciones de observación nor-

365 Leemos: «Dejaré de lado el problema del criterio de significación para el lenguaje de observación (es decir, el problema de las condiciones exactas que deben cumplir los términos y enunciados para poder tener una función positiva en la explicación y predicción de eventos observables), porque parece no haber casi ningún punto de desacuerdo serio hoy en día entre los filósofos con respecto a este problema...» [CARNAP (1956, p. 70)].

males. Así, todo el proyecto de fundamentación empirista-lógico parte del supuesto de que las proposiciones observacionales poseen un estatus epistémico especial y privilegiado respecto a cualquier otro tipo de proposición (p.e., cualquier principio de cualquier metafísica).

Siendo así, es fácil comprobar qué puntos y nociones del *Tractatus* fueron rescatados por el Positivismo: fundamentalmente, la noción de “proposición elemental”, y la idea de que cualquier proposición-con-sentido ha de ser el resultado de la transformación de proposiciones elementales por medio de operaciones lógicas; la verdad o falsedad de cualquier proposición estará en manos de la verdad o falsedad de las proposiciones elementales a partir de las cuales haya sido aquella formada.

Como tendremos que ver, el punto clave de la diferencia entre los positivistas y el *Tractatus* es que la caracterización de las “proposiciones elementales” es, en este último, estrictamente lógica, lo cual implica no decir nada acerca de los contenidos de tales proposiciones. Es decir, en este sentido, el *Tractatus* no constituiría mejor base para el empirismo que para *cualquier* otra epistemología que se agarre al esquema fundacionista (p.e., las “ideas claras y distintas” de Descartes, a partir de las cuales, siguiendo el adecuado método deductivo, podríamos reconstruir la *mathesis universalis*). No obstante, a decir verdad, el contenido o el referente de las proposiciones elementales del *Tractatus* sí debe ser en algún sentido “observable”, ya que el método de verificación de la proposición elemental pasa por que *comparemos nuestras proposiciones con la realidad* (2.223 y 4.05). Ciertamente, Wittgenstein no da ninguna pista acerca de en qué consiste “comparar”, ni de cuál es el medio o la capacidad que debemos poner en uso para establecer esa comparación: todo apunta, naturalmente, a que comparamos la proposición con la realidad sencillamente observando; y, por eso, la interpretación empirista es fácil de ser hallada en el *Tractatus*. Pero, en este punto, aun asumiendo el carácter “observable” de los hechos en el *Tractatus* —tal que podamos compararlos con nuestras proposiciones simplemente observando—, tendremos que comprender qué implica para Wittgenstein la “observación”, cuáles son sus condiciones, sus *límites*, y cuál es su papel en el sistema.

Avancemos por partes.

2.2. La proposición elemental como base de la figuración.

2.2.1. La necesidad de la proposición elemental (condición para la figuración).

En el *Tractatus*, la noción de “proposición elemental” no aparece en escena hasta la sentencia 4.21; sin embargo, el sistema de la figuración demandaba tal noción desde el mismo momento en que se habló de “cosas” y de “estados de cosas” y, por supuesto, desde el momento en que se habló de “proposiciones-con-sentido”. Una de las expresiones más claras de esta

demanda se halla en las siguientes sentencias:

«[3.2] El pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento correspondan elementos del signo proposicional.

[3.201] Llamo “signos simples” a estos elementos, y a la proposición “completamente analizada”.

[3.202] Los signos simples usados en la proposición se llaman nombres.

[...]

[3.21] A la configuración del signo simple en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas.

[3.22] En la proposición el nombre hace las veces del objeto.

[...]

[3.23] La exigencia de la posibilidad de los signos simples es la exigencia de la precisión del sentido.

[3.24] La proposición que trata del complejo está en relación interna con la proposición que trata de su parte integrante.

El complejo sólo puede venir dado por su descripción, y ésta es acertada o no. La proposición en la que se habla de un complejo no será absurda si éste no existe, será simplemente falsa.

Que un elemento proposicional designe un complejo es cosa que puede verse a partir de su carácter indeterminado en las proposiciones en las que aparece. *Sabemos* que no todo está aún determinado por esta proposición. [...].

La contracción del símbolo de un complejo en un símbolo simple puede ser expresada mediante una definición.

[3.25] Hay un análisis completo, y sólo uno, de la proposición».

Aquí, ciertamente, se expresa la necesidad de que todas las proposiciones consten en última instancia de nombres (signos simples, ya inanalizables) que refieran a objetos (simples, ya inanalizables), pues solo de ese modo la proposición será realmente una figura de un estado de cosas, y *así quedará precisado su sentido*. Naturalmente, la noción de “proposición elemental” solo aparece en el sistema cuando aparece también una distinción entre “simple” y “complejo” respecto a las proposiciones. Estas sentencias recién citadas introducen la noción de “complejo” aplicada a la *referencia (Bedeutung)* de algunos signos, que en primera instancia podrían parecer signos simples, o sea, nombres: hablamos en esos casos de “signo de un complejo”, cuando cierto signo que parece servir de argumento de una función no tiene por referencia un “objeto simple”, sino una “entidad compuesta” (de objetos simples) —véase 5.5423, en cuyo ejemplo percibimos la entidad compuesta llamada “cubo” en función de sus partes integrantes—. Una proposición que describe un complejo solo podrá ser comprendida —y verificada— comprobando primero que tal complejo *es el caso*, comprobando que sus componentes poseen entre sí tales o cuales relaciones; porque un “complejo” es un *estado de cosas*, no una cosa (pues la cosa ha de ser simple). Entonces tendremos que comprender que el signo de un complejo no puede ser verdaderamente un nombre (un signo simple), sino una articulación de ciertos nombres (lo cual implica ya cierta complejidad, y por eso se le llama “complejo”). Así, el signo que designa un complejo debe poder descomponerse en un signo proposicional, y la proposición que describe el complejo tendrá que descomponerse en una serie de proposiciones

—o en una “proposición compleja”— donde se describe la situación de sus partes integrantes (2.0201). Es este el punto en que las nociones de “simplicidad” y “complejidad” se aplican también sobre proposiciones: hay proposiciones cuyo sentido sólo es posible determinar si determinamos previamente el sentido de las proposiciones contenidas en ella; esto es, que hay proposiciones complejas que resultan de una articulación de otras proposiciones *más simples*, hasta que lleguemos al *límite* de las proposiciones elementales —*las más simples*—, en las que ya solo podremos encontrar signos simples (nombres) en conexión inmediata. Y es esto lo que caracterizará la noción de “proposición elemental”:

«[4.2] El sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas.

[4.21] La proposición más sencilla, la proposición elemental, afirma el darse efectivo de un estado de cosas.

[...]

[4.22] La proposición elemental consta de nombres. Es una trama, una concatenación de nombres.

[4.221] Es manifiesto que en el análisis de las proposiciones debemos llegar a proposiciones elementales que constan de nombres en conexión inmediata [...].»

Lo más importante, respecto de la fundamentación, es que la noción de “proposición elemental” sí constituye un último/primer escalón en el análisis proposicional; esto es: no se trata sólo de que haya unas proposiciones más simples que otras, sino de llegar a *las más simples*: hay un último/primer escalón en nuestro análisis proposicional. Naturalmente, este hecho viene en el *Tractatus* unido al hecho de que en el mundo haya también un *límite* a la hora de descomponerlo en hechos y en estados de cosas, cosas que son en última instancia simples. Pero, después de nuestro capítulo anterior, ya debemos tener claro que, en este punto, no podemos decidir si es el lenguaje el que impone ese *límite* al mundo, o si es el mundo el que impone ese *límite* al lenguaje. Para la lógica no hay distinción: hablamos toda vez del mismo *límite*. La lógica solo supone que las proposiciones tienen *sentido* (*Sinn*), para lo cual ha de suponer que los nombres tienen *referencia* (*Bedeutung*) (6.124); y, por eso:

«[4.2211] Aunque el mundo sea infinitamente complejo, de modo que cada hecho conste de infinitos estados de cosas, y cada estado de cosas de infinitos objetos, aún entonces tendría que haber objetos y estados de cosas.

[4.23] El nombre aparece en la proposición solo en la trama de la proposición elemental.»

Y recordamos:

«[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 [...].»

Esta es, pues, una nueva forma de entender que el lenguaje y el mundo tengan el mis-

mo *límite*: nuestro análisis de la proposición y nuestro análisis ontológico del mundo deben coincidir —son el mismo análisis—: ambos deben llegar hasta un último/primer escalón, en el que encontremos nombres y objetos respectivamente; o sea: en la proposición encontramos nombres que refieren directamente a objetos, objetos que nosotros deberíamos encontrar en el mundo bajo tales o cuales relaciones, y eso nos permite comprobar si la proposición es verdadera o falsa. Incluso la infinita complejidad del mundo y de nuestro conocimiento de él *no puede* consistir en una infinita traslación desde proposiciones complejas a otras también complejas *ad infinitum*, sin llegar a un último/primer escalón en el que lleguemos a conexiones entre elementos que ya consideramos simples.³⁶⁶

Un ejemplo ilustrativo. Podemos decir: “El libro está sobre la mesa”; ahora bien, “el libro” no se refiere a un objeto simple, pues es el compuesto de sus “hojas” y sus “tapas”. Imaginemos ahora que destrozamos el libro y dejamos todas sus hojas sueltas sobre la mesa; ciertamente, no hay nada sobre la mesa que sea “el libro” (este no existe como tal), pero mi frase “El libro está sobre la mesa” no será absurda, sino falsa, porque al menos sí existen los objetos de que se debería componer el libro, es decir, *podría ser el caso* que fuese verdadera, pues *podía* haber un caso en el que las hojas y las tapas estuvieran dispuestas para formar el libro, y tal complejo *podría*, además, estar encima de la mesa (con esto, claro, queremos explicar lo dicho por Wittgenstein en 3.24). Por su parte, podemos decir que las hojas y las tapas del libro también son “complejos”, pues están formadas de moléculas de papel, de cartón y de tinta, dispuestas cada una de cierta forma, etc. Así, en efecto, hemos dado un paso más en el análisis ontológico, que debe conducir hasta *los objetos más simples que podamos determinar con nuestro lenguaje*. En efecto, debe haber un último/primer escalón, pues de lo contrario sería imposible detenerse, y, entonces, nunca podríamos terminar de verificar si el libro está sobre la mesa (no podríamos pergeñar una figura del mundo, verdadera o falsa). Podemos decir que, para verificar la frase sobre el libro, no es necesario llegar hasta los átomos, que basta con llegar hasta las hojas y las tapas, incluso que cabe reconocer el libro y la mesa como objetos simples...; en este caso, en efecto, lo que hacemos es detener el análisis en un punto y decir que ése es el último/primer escalón, y solo apoyándonos en él podremos precisar el sentido de la proposición sobre el libro...

Ciertamente, aquí brota un punto de “arbitrariedad” en la llegada al último/primer escalón, pues la cuestión de si cierto objeto es simple o complejo podría quedar en manos del propio *uso del lenguaje*, que determinará qué proposiciones son elementales, determinando

366 Esta idea —que el análisis de los complejos debe *concluir* llegando a unidades realmente simples— fue expuesta muy claramente por Max Black, lo cual le sirvió para conectar el *Tractatus* tanto con el Atomismo Lógico de Russell como con algunos filósofos modernos como Leibniz o Hume [cf. BLACK (1964, pp. 58-60)]. No deja de ser curioso, por cierto, que sea tan fácil conectar por medio del *Tractatus* a dos pensadores como Leibniz y Hume, a quienes consideramos abogados de posturas “contrarias”. Ello ha de ser una muestra de que Wittgenstein persigue un punto intermedio (tal como pretendiera también Kant), por más que ese punto contenga una “oposición” que nos empuje hacia una paradoja, esto es, hacia un verdadero *límite*.

qué expresiones nominales tienen por referencia objetos —en la noción de “uso del lenguaje” profundizaremos más abajo (§ 2.3)—. Se ha sugerido a veces que los objetos del *Tractatus* podrían ser las partículas elementales determinadas por la física actual, pero —en nuestra opinión— Wittgenstein diría, en todo caso, que tales partículas son los elementos simples de *ese* sistema concreto de descripción del mundo (del lenguaje de la física actual), pero el sistema ontológico subyacente al lenguaje castellano, por ejemplo, seguirá reconociendo como “simples” objetos tales como “mesas”, “sillas”, “libros”, o quizá “hojas”, “tapas”, “patas”, etc. Pero lo cierto es que Wittgenstein no da ejemplos definitorios: hay sillas, mesas y libros entre sus objetos (3.1431), hay colores (4.123), hay puntos materiales (6.3432) y puntos del campo visual (6.3751), hay tonos musicales y objetos del sentido del tacto (2.0131)... Todo debe depender del lenguaje que empleemos, del lenguaje que gobierne nuestra cosmovisión. Entonces, nuevamente, enlazamos con nuestro capítulo anterior (§§ 1.3.4-1.3.5), en el que vimos, primero, que el sistema de la figuración es incapaz de decidir qué es antes, si el lenguaje o el mundo, y, segundo, que la lógica es incapaz de pronunciarse respecto a *cuál* lenguaje o *cuál* mundo. La lógica no sabe ni dice nada acerca de los contenidos; lo cual quiere decir que la proposición elemental no se caracteriza por sus contenidos: ser “las más simples” es una condición estrictamente formal:

«[5.5562] Si sabemos por motivos puramente lógicos que tiene que haber proposiciones elementales, entonces cualquiera que comprenda las proposiciones en su forma no analizada tiene que saberlo.

[5.5563] Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están, de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde el punto de vista lógico.

Lo más simple que hemos de indicar aquí no es un símil de la verdad, sino la verdad misma [...].»

Así es, en efecto, que el reconocimiento de una proposición como elemental se produce tan pronto como *comprendemos* una proposición, tan pronto como somos capaces de precisar su sentido (3.23), y saber qué ha de ser el caso para que sea verdadera (4.024) —cuando no es elemental, sencillamente *sabemos* que su sentido no está aún determinado, que necesitamos recurrir a sus partes (3.23-3.24)—. Si algo como “El libro está sobre la mesa” posee un sentido determinado, si podemos darle un valor de verdad directamente observando, entonces es que somos capaces de reconocer “el libro” y “la mesa” de los que habla la proposición; en esa medida, el libro y la mesa podrán ser tomados como objetos simples, y la proposición en cuestión —“El libro está sobre la mesa”— como una proposición elemental. Y si aún cupieran dudas, y quisiéramos comprobar que “el libro” es realmente un libro y “la mesa” una mesa, daremos un paso más en nuestro análisis, para comprobar que se trata de una colección de hojas encuadernadas que reposan sobre un tablero con patas, etc. Sea como fuere, las condiciones para la determinación del sentido son éstas: las proposiciones deben estar en última instancia formadas por proposiciones elementales (5-5.01), y éstas deben estar formadas por nombres (signos simples) que tengan por referencia objetos (4.24). Esto es: llamamos “nombres” y llamamos

“objetos” a eso que cumple tal papel en el sistema de la figuración, que es el sistema de toda posible descripción que pueda ser verdadera o falsa.

El mundo puede ser infinitamente complejo, pero eso sólo podría redundar en el número de cosas y de estados de cosas, pero no en el hecho de que no haya en *última instancia* “cosas”; igualmente, nuestro sistema de proposiciones podría ser infinitamente complejo, pero ello sólo redundaría en el hecho de que hubiera infinitas proposiciones elementales e infinitos nombres, no en el hecho de que no haya en *última instancia* tales proposiciones y tales signos simples. Así se comprende, en efecto, que la noción de “proposición elemental” era demandada desde el momento en que se habló de “cosas”, comprendidas como la misma “sustancia del mundo”:

«[2.02] El objeto es simple.

[2.0201] Cualquier enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus partes integrantes y en aquellas proposiciones que describen completamente los complejos.

[2.021] Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.

[2.0211] Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera.

[2.0212] Sería entonces imposible pergeñar una figura del mundo (verdadera o falsa)».

En el capítulo anterior (§§ 1.2.2), las sentencias 2.0211-2.0212 nos permitieron comprender que la noción de “sustancia” debía entenderse en un sentido *trascendental*, en la medida en que se presenta como *condición de posibilidad de la figuración*. Lo que hacemos ahora es comprenderlo con más detalle —añadiendo ahora sus antecedentes: 2.02-2.021—, ya que comprendemos que la existencia de objetos simples es condición necesaria para la existencia de proposiciones elementales, siendo éstas indispensables para la figuración, ya que sin ellas sería imposible que la verificación llegara a tener lugar. Ciertamente —como argumenta Black—, si la verdad o falsedad de una proposición compleja depende de la verdad o falsedad de las proposiciones que la componen, si éstas fueran nuevamente complejas, y continuamos así *ad infinitum*, entonces resultaría que nunca podríamos terminar de saber si la primera proposición es verdadera o falsa, pues no terminaríamos de conocer la verdad o falsedad de *ninguna* proposición: nada tendría sentido.³⁶⁷

367 Aunque esta misma sea la conclusión de Black, no concordamos con él en el modo en que interpreta 2.0211, la cual —creemos— no puede dejar de ser incierta. 2.0211 dice: «Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera». En la interpretación de Black, una proposición (compleja) S_1 tendría sentido si otra proposición S_2 fuera verdadera, y —según Black— esta proposición S_2 afirmaría la existencia del complejo al que haría referencia S_1 [cf. BLACK (1964, p. 60)]. No obstante, esta idea de Black no permite comprender entonces lo afirmado por Wittgenstein en 3.24, a saber, que «la proposición en la que se habla de un complejo no será absurda si éste no existe, será simplemente falsa»; esto es, aunque S_2 fuera falsa (porque el complejo mencionado en S_1 no existiera), eso no haría que S_1 careciera de sentido, simplemente sería también falsa (véase nuestro ejemplo y explicación de 3.24 en nuestra p. 265). ¿Qué quiere decir entonces Wittgenstein con 2.0211? Según Fogelin —que denunció el problema de la interpretación de Black—, no hay un modo claro de interpretar 2.0211 en unión con 3.24 [cf. FOGELIN (1987, pp. 14-15)]. Para

Sencillamente, lo que se está diciendo aquí es que, si no hubiera un último/primer escalón de proposiciones elementales constituidas por nombres (signos simples) en conexión inmediata, que *hacen las veces* de objetos relacionados *así*, entonces no habría nada que pudiéramos describir y decir si es verdadero o es falso. O sea: que debe haber una base de proposiciones elementales *que podemos entender y verificar sin recurrir a otras proposiciones*, o de lo contrario no habría modo de entenderse en absoluto. Así, en efecto —y de acuerdo también con Fogelin—, Wittgenstein *se ve forzado* a establecer la tesis del “análisis completo” de las proposiciones (que también es el análisis completo del mundo), estableciendo así la necesidad de los elementos simples (del lenguaje, los nombres; y del mundo, los objetos), porque no hay otro modo de explicar, si no, de qué forma algo tan sencillo como “El libro está sobre la mesa” puede ser verdadero o falso.

En efecto, Wittgenstein no está poniendo en cuestión el hecho de que haya ciertas proposiciones que describen el mundo y que o bien son “verdaderas” o bien son “falsas” —p.e. que “El libro está sobre la mesa”—. Sencillamente, indaga en las condiciones lógicas que se

Fogelin, 2.0211 querría expresar la necesidad de llegar a un último/primer escalón en la estructura de las proposiciones, con el fin de que las proposiciones complejas fueran *verificables* —pero sin intervenir la noción de “sentido”—. Esto es, que Wittgenstein debió escribir algo como «si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición *fuera verdadera* [en lugar de “*tuviera sentido*”], dependería de que otra proposición fuera verdadera [...]»; añadiendo a continuación 2.0212: «sería entonces imposible pergeñar una figura del mundo (verdadera o falsa)». Así, 2.0211 sólo remarcaría la presencia del “principio de composicionalidad” en el sistema del *Tractatus*, siendo tal principio interpretado desde el punto de vista lógico —no semántico—, esto es, como transacción de valores de verdad de unas proposiciones a otras; teniendo que llegar a la base de las proposiciones elementales, de cuya verdad o falsedad depende íntegramente la verdad o falsedad de las proposiciones complejas. Así —siguiendo a Fogelin—, evitaríamos caer en el error de Black, ya que no contrariamos lo expresado en 3.24 (2.0211 hablaría sólo de la transacción de valores de verdad entre proposiciones, pero no de la extraña transacción entre el *sentido* de unas proposiciones y el valor de verdad de otras); sin embargo, a costa de no contrariar 3.24, se contraría lo dicho expresamente en 2.0211, ya que la interpretación de Fogelin no permite comprender por qué el sentido de unas proposiciones (complejas) podría depender de la verdad de otras proposiciones: no sabemos de qué otras proposiciones nos estaría hablando Wittgenstein. En nuestra opinión, la postura de Fogelin es correcta en lo fundamental. Pero también creemos que Wittgenstein escribió eso que escribió por algo. Como debía pensar Fogelin, nosotros también pensamos que Wittgenstein se expresó en 2.0211 de un modo confuso, incluso equivocado, ya que no hay ninguna proposición de cuya verdad dependa el sentido de otra (podemos, en principio, hablar de transacciones de sentido a sentido y de verdad a verdad entre proposiciones, pero no de sentido a verdad o de verdad a sentido). Sin embargo, en el sistema del *Tractatus* se hará patente la vinculación entre “tener sentido” y “tener un valor de verdad”, y pudiera ser esta vinculación la que querría manifestar 2.0211 de un modo apresurado. Pues —en defensa ahora de Black—, si la verdad de unas proposiciones depende de la verdad de otras *ad infinitum*, entonces lo que sucede es que no se puede verificar ninguna proposición; y ahora, teniendo en cuenta que tener un valor de verdad (ser verdadera o falsa) es indispensable para tener sentido, entonces *ninguna* proposición tendría tampoco sentido. Desde el punto de vista discursivo, creemos que la expresión de Wittgenstein en 2.0211 es ilegítima o incorrecta —apresurada—, y nuestra salida entonces es interpretarlo bajo cierta intención retórica: Wittgenstein establece fugazmente la conexión entre “sentido” y “verificabilidad”, y ambas cosas quedan ligadas a la discusión sobre la existencia de objetos simples y estados de cosas, y de signos simples, proposiciones elementales y complejas, etc. —que es lo que nos ocupa en este momento—.

deben cumplir para que ello sea posible. Y lo que se requiere en el *Tractatus* es, ciertamente, ese último/primer escalón constituido de proposiciones elementales, que son concatenaciones de nombres-con-referencia; lo cual implica, no solo un *límite* en el análisis lógico-lingüístico, sino también en el análisis ontológico, siendo en verdad *el mismo análisis, el mismo límite*.

2.2.2. La “función veritativa” y su análisis completo.

Naturalmente, aunque las proposiciones elementales sean *las más simples* de todas las proposiciones, sin embargo, claro, no deben ser representadas en nuestra notación por signos simples, pues la proposición elemental es siempre una concatenación de nombres, siendo éstos los verdaderos signos simples del sistema de Wittgenstein. A un nivel de análisis adecuado, toda proposición —también la proposición elemental— siempre posee algún grado de complejidad. En nuestra notación lógica, distinguimos entonces entre el análisis “proposicional” y el análisis hecho por la lógica “de predicados” o “de primer orden”. Wittgenstein escribe:

«[4.24] Los nombres son los signos simples; los denoto mediante letras sueltas (“x”, “y”, “z”).
Escribo la proposición elemental como función de los nombres en la forma “Fx”, “R(x, y)”, etc.
O la denoto mediante las letras *p, q, r*».

Por un lado, cuando queremos destacar la estructura interna de un estado de cosas, recurrimos a expresiones del tipo “Fx” o “xRy”, lo cual muestra que hablamos de una conexión entre objetos simples, pues recurrimos a los signos simples “x” e “y”. Naturalmente, debemos entender que el sentido —y la verdad o falsedad— de una proposición como “xRy” depende de qué objetos sean mentados con las expresiones “x” e “y”³⁶⁸. Esto lo podemos expresar —como Wittgenstein acaba de hacer— escribiendo la proposición elemental como una función veritativa de sus nombres, siendo los nombres los argumentos veritativos de la proposición elemental.

Por otro lado, cualquier proposición, sea o no elemental, puede contraerse en signos como “p”, “q”, etc.; esto nos sirve para simplificar la notación y reducir los intereses del análisis lógico al escrutinio de las relaciones internas dadas entre una serie de proposiciones —p.e., entre una proposición compleja y las proposiciones elementales de que consta—. Cuando escribimos en notación lógica algo como “p&q”, vemos que el sentido —y la verdad o falsedad— de esa proposición depende del sentido —y de la verdad o falsedad— de las proposiciones “p” y “q”; solo si podemos entender y verificar las proposiciones “p” y “q” por separado, podremos

368 Es importante comprender que, en la concepción de Wittgenstein, las proposiciones son conexiones de nombres (así como los estados de cosas son conexiones entre objetos), y ello significa que en expresiones como “xRy” o “Fa”, etc., la “R” o la “F” no poseen significado alguno (esto es: no tienen ni “sentido” (*Sinn*) ni “referencia” (*Bedeutung*), lo cual no les impide cumplir cierta *función*): son —digamos— adminículos de la representación simbólica. Esto lo veremos mejor enseguida.

entender y verificar la proposición “ $p \& q$ ”³⁶⁹; igualmente, esto lo podemos expresar diciendo que cualquier proposición es una función veritativa de proposiciones elementales, pues las proposiciones elementales serán los argumentos de las proposiciones complejas (5-5.01).

Así, cabe decir, en general, tanto a nivel proposicional como a nivel predicativo, que:

«[3.318] Concibo la proposición —como Frege y Russell— como función de las expresiones contenidas en ella».

Y por “expresión” debemos entender cualquier signo que caracterice el sentido de la proposición en que aparece (3.31), estemos hablando a nivel proposicional como a nivel de predicados; o sea: que el sentido de “ xRy ” está en función de los significados que reciban “ x ” e “ y ”, tanto como el sentido de “ $p \& q$ ” está en función del sentido de “ p ” y de “ q ”. Pero, ¿qué ocurre con el signo “ R ” o con el signo “ $\&$ ”? ¿No son elementos constitutivos de la proposición? Esto es —como se sabe— esencial para comprender una de las fundamentales diferencias entre Wittgenstein y sus predecesores Frege y Russell; pero sobre todo es importante para llegar al fondo de los planteamientos lógico-filosóficos del *Tractatus*. Aunque Wittgenstein haya dicho que concibe la proposición como sus maestros —esto es, como función de las expresiones contenidas en ella—, lo cierto es que tal cosa hay que matizarla mucho, pues no tienen la misma idea acerca de qué puede o qué no puede ser considerado una “expresión”.

En primer lugar, al nivel del análisis de la lógica proposicional, encontramos la fundamental diferencia entre la concepción Frege-Russell y el *Tractatus* —que nosotros señalábamos en la Introducción C (§ C.2.3)—, a saber: los maestros consideraban que los signos lógicos (“ $\&$ ”, “ \neg ”, etc.) que intervienen en las proposiciones complejas (como “ $\neg p$ ” o “ $p \& q$ ”...) son “expresiones” que determinan el sentido —y el valor de verdad— de las proposiciones en que aparecen; pero —como ya dijimos— Wittgenstein negará que tales signos lógicos tengan algún significado. Tanto Frege como Russell pensaban que en la proposición “ $\neg p$ ”, el signo “ \neg ” era una expresión con un valor constante, que tenía por significado el “objeto lógico” al que llamamos “negación”; así como, en “ $p \& q$ ”, el signo “ $\&$ ” era igualmente una expresión constante que significa eso que llamamos “conjunción”...; y el significado y el valor de verdad de las proposiciones en que tales signos aparecen está también en función de ellos³⁷⁰. Para Wittgenstein, sin embargo, solo los nombres y las proposiciones pueden ser considerados “expresiones”, pues

369 Como antes ocurría con la “ R ”, los signos lógicos “ $\&$ ”, “ \neg ”, “ \vee ”, etc., tampoco tienen ni “referencia” ni “sentido” en el sistema de Wittgenstein —como veremos también enseguida—.

370 Aquí y en lo que seguirá, mezclamos y equiparamos con poco cuidado las tesis de Frege y de Russell. Lo hacemos por pura simplificación y economía, pero también amparados por el hecho de que Wittgenstein consideraba que ambos pensadores erraron en los mismos puntos fundamentales —como es esa alusión a “objetos lógicos”—, y así, a los ojos de Wittgenstein, cabría hablar de una concepción general “Frege-Russell” del lenguaje y de la lógica, frente a lo que ha de ser su propia concepción (cf. 3.325, 4.1272, 4.1273, 5.132, 5.4, 5.42 y 5.521).

solo tales elementos pueden ocupar los lugares argumentales dentro de la función veritativa. Para que tal cosa quede clara, podemos recurrir a otra notación. En lugar de “ Fx ” escribimos “ $F(x)$ ”, y en lugar de “ xRy ” escribimos “ $R(x, y)$ ”: así los signos dentro del paréntesis son los argumentos de las funciones. En expresiones como “ $p \& q$ ” o “ $\neg p$ ”, la notación no deja claro cuál es el lugar argumental; pero si en lugar de “ $\neg p$ ” escribimos “ $(FV)(p)$ ”, y en lugar de “ $p \& q$ ” escribimos “ $(VFFF)(p, q)$ ”, entonces vuelve a quedar claro que los signos dentro del paréntesis derecho son los argumentos de las respectivas funciones veritativas (cuyas condiciones veritativas se hallan expresadas en el paréntesis izquierdo), y queda claro que podemos prescindir de “ $\&$ ”, “ \neg ” y demás conectivas, pues tales signos no poseen significado alguno ni caracterizan el sentido de las proposiciones: la propia naturaleza de tales conectivas debe mostrar que lo que “conectan” son ya proposiciones-con-sentido.

En el sistema de Wittgenstein, los signos “ \neg ”, “ $\&$ ” y el resto de conectivas, son signos de operaciones, no de funciones, y ambas cosas no deben confundirse (5.25): tales signos solo presentan las condiciones veritativas de la proposición compleja en que aparecen, cuya verdad o falsedad estará en función de las *relaciones internas* dadas entre las proposiciones elementales implicadas; esto es: las “constantes lógicas” solo representan las diversas *formas* en que las proposiciones pueden estar *internamente* relacionadas entre sí, pero tales signos son operaciones precisamente porque no constituyen forma alguna, sino que solo representan las diferencias entre las diversas formas (5.24-5.241): cuando introducimos “ p ” en la operación “negador”, ella nos da “ $\neg p$ ”, o sea, al introducir “ $(VF)(p)$ ”, tal operación nos entrega “ $(FV)(p)$ ” —«La negación invierte el sentido de la proposición» (5.2341)—: las diferencias entre las formas del resultado y de las bases se hace así patente, como una diferencia en sus condiciones de verdad, pero en ambos casos —en “ p ” y en “ $\neg p$ ”— el sentido está en función de la misma proposición elemental “ p ”, pues tal proposición elemental es la base de la operación, por medio de la cual “ $\neg p$ ” ha sido construida a partir de “ p ”. Esto es:

«[5.24] La operación se muestra en una variable; muestra cómo puede llegarse de una forma de proposiciones a otra.

Da expresión a la diferencia de las formas. (Y lo común entre las bases y el resultado de la operación son precisamente las bases.)

[5.241] La operación no caracteriza forma alguna, sino solo la diferencia de las formas.

[...]

[5.25] La ocurrencia de la operación no caracteriza el sentido de la proposición.

La operación no enuncia nada, sólo su resultado, y esto depende de las bases de la operación.

(Operación y función no deben confundirse una con otra.)»

«[5.3] Todas las proposiciones son resultados de operaciones veritativas con proposiciones elementales.

[...]

[5.32] Todas las funciones veritativas son resultados de la aplicación sucesiva de un número finito de operaciones veritativas a las proposiciones elementales.

[5.4] Se muestra aquí que no hay “objetos lógicos”, “constantes lógicas” (en el sentido de Frege y Rus-

sell)».

Los signos lógicos sirven para expresar las *relaciones internas* que —por pura combinatoria— pueden establecer entre sí las funciones veritativas, y, por ello, podemos prescindir de las constantes lógicas, sustituyéndolas por una notación que sencillamente exprese las condiciones veritativas del símbolo —p.e., “ $\neg p$ ” se puede sustituir por “ $(FV)(p)$ ”, “ $p \& q$ ” puede sustituirse por “ $(VFFF)(p, q)$ ”, “ $p \rightarrow q$ ” por “ $(VVFV)(p, q)$ ”, etc. (véase la tabla completa para dos proposiciones en la sentencia 5.101)—. Por tanto, cuando Wittgenstein dice que la proposición es una función veritativa de las expresiones contenidas en ella, debemos entender que una proposición de la forma “ $p \& q$ ” es, exactamente, una función de las expresiones “ p ” y “ q ” (porque la “ $\&$ ” no es una expresión). Para comprender la proposición “ $p \& q$ ”, *sólo hay que comprender* las proposiciones “ p ” y “ q ”. Al comprender “ p ” y al comprender “ q ”, *ya se comprenden inmediatamente* las proposiciones “ $\neg p$ ”, “ $\neg q$ ”, “ $p \& q$ ”, “ $p \vee q$ ”, “ $\neg(p \& \neg q)$ ”... y cualquiera otra combinatoria de sus condiciones de verdad. Porque la proposición siempre es “función veritativa”, esto es, o verdadera o falsa: “ p ” es lo mismo que “ $(VF)(p)$ ” y “ q ” es “ $(VF)(q)$ ”, y entre ellas pueden darse *cierto número determinado* (n) de combinaciones (cf. 4.27-4.442, 4.45 o 5.101). La proposición elemental ya incluye por sí misma todas las “constantes lógicas” —que, por tanto, no pueden ser consideradas propiamente “constantes”, pues no caracterizan significado alguno—:

«[5.4611] Los signos lógicos de operación son signos de puntuación³⁷¹.

[5.47] [...] En la proposición elemental vienen ya contenidas, en efecto, todas las operaciones lógicas. Puesto que “ Fa ” dice lo mismo que “ $(\exists x).Fx . x = a$ ”. Donde hay composición, hay argumento y función, y donde están los dos últimos están ya todas las constantes lógicas [...]».

Por lo pronto, entonces, el criterio para determinar el sentido y el valor de verdad de una proposición compleja queda *exclusivamente* en manos del sentido y del valor de verdad de las proposiciones elementales integradas en ella. Ahora debemos profundizar en los criterios del sentido y de la verificación de las proposiciones elementales propiamente dichas.

Wittgenstein quiere también mostrar que en las expresiones de la lógica de predicados como “ xRy ” —o “ aRb ”—, el signo “ R ” no posee tampoco *ningún significado*. Esto viene expresado de forma un tanto oscura en la proposición 3.1432:

«No: “el signo complejo ‘ aRb ’ dice que a está en la relación R con b ” sino: *Que* “ a ” está en cierta relación con “ b ” dice *que* aRb ».

Esto quiere decir, exactamente, que en una figura lo que encontramos son nombres (sig-

371 Cf. BLACK (1964, pp. 269-270)].

nos simples como “*a*” y “*b*”) *en cierta relación*; y esa misma relación *habida entre los nombres* es la que debe de haber entre los objetos simples de la realidad (a los que “*a*” y “*b*” se refieren) para que la proposición sea verdadera. Lo que significa en “*aRb*” es el hecho de que los *signos* simples “*a*” y “*b*” *se hallen posicionados así* en torno al signo “*R*”; esto ya lo veía Wittgenstein en las *Notas sobre Lógica* de 1913:

«En “*aRb*” no es el complejo el que simboliza, sino el hecho de que el símbolo “*a*” está en una relación determinada con el símbolo “*b*”»³⁷².

¿Qué función cumple la “*R*” en la proposición “*xRy*”? La “*R*” indica *cierta relación habida entre los nombres*, que debe corresponderse con *la misma relación habida posiblemente entre los objetos*. Frege y Russell habían dispuesto que tales signos “*F*” o “*R*” son nombres de funciones, de relaciones o de clases —son predicados gramaticales—, que en última instancia tienen por significado ciertos “conceptos” —siendo éstos un *tipo* de “objetos lógicos”, dado que no son materiales ni perceptibles—³⁷³. Pero, como sabemos, Wittgenstein se opone a cualquier referencia a objetos lógicos, y así se opone a la idea de que los signos de funciones, de relaciones o de clases sean considerados “expresiones”. La proposición “*aRb*” no es, pues, una función de los signos “*a*”, “*b*” y “*R*”³⁷⁴, sino que es una función de “*a*” y “*b*” solamente, y “*R*” es solo *el modo en que tales signos están relacionados*. Podemos recordar 3.1431, en la que Wittgenstein nos sugiere que imaginemos las proposiciones como configuraciones de objetos directamente; o 4.016, en la que nos propone como modelo la escritura jeroglífica. Por ejemplo, si queremos expresar que “el objeto *a* está encima del objeto *b*”, podríamos actuar escribiendo *el signo “a” ENCIMA DE el signo “b”*; como si fuera una maqueta o un pictograma; así:

a
b

En lugar de eso, buscamos una convención, según la cual usamos el signo “*R*” colocando una letra antes y otra después, así: “*aRb*”, y eso indica que *el signo “a” ESTÁ ENCIMA DE el signo “b”*... El uso del signo “*R*” sólo responde a la práctica del lenguaje y al modo peculiar y arbitrario de construcción del símbolo; pero la proposición es básicamente una conexión de nombres: solo éstos poseen propiamente significado/referencia (*Bedeutung*), y lo que refieren serán siempre objetos.³⁷⁵

372 *NL* (p. 481). Véase también la explicación de BLACK (1964, pp. 105-106).

373 Nuevamente, mezclamos con poco cuidado las tesis de Frege y Russell, respaldados por nuestra nota 370.

374 Russell escribió: «Si tomamos un complejo dual particular *xRy*, este tiene tres componentes, *x*, *R* e *y* [...]» [RUSSELL (1913, p. 114)].

375 Véanse nuestras notas 299 y 303, donde se plantea el hecho de que Wittgenstein incluya en su noción de “objeto” tanto cosas como propiedades y relaciones, *sin distinción*; algo contrario a la pretensión de Russell de

Aun así, está claro que la “R” es un signo en la proposición, y *parece* que tal signo caracteriza el sentido de la proposición: si convenimos en que “R” es “estar encima de” y que “S” es “estar a la izquierda de”, entonces parece que las frases puestas entre comillas son los significados de “R” y de “S”, y, por eso, no es lo mismo escribir “aRb” que “aSb”. Pero Wittgenstein pretende que lo pensemos de otra manera. “Estar encima de” o “estar a la izquierda de” no son los *significados* de los signos, sino que es el modo en que *están relacionados* los signos-nombres: que “a está encima de b” lo expresaríamos escribiendo “a” ENCIMA DE “b”, pero en lugar de eso escribimos “aRb”. Esto quiere decir que cualquier estado de cosas que pudiéramos querer describir, tendría que ser descrito por una proposición cuyos componentes, los nombres, estarían dispuestos tal como están dispuestos los objetos en el estado de cosas descrito. Así, si hablamos de *relaciones espaciales* entre cosas —como “estar encima de” o “estar a la izquierda de”, etc.—, el signo proposicional debería ser un “signo espacial” compuesto de “objetos-nombres espaciales” —esto es, el propio signo debe ser un hecho (2.141 y 3.142-3.143), y concretamente, en este caso, un “hecho espacial”—; pero si el estado de cosas no es un hecho espacial sino de otro *tipo* —p.e.: “Está sonando Do en el piano de la iglesia”—, entonces el signo proposicional no debería asumir un aspecto espacial, sino de otro *tipo*, recurriendo a objetos-nombres de otra *tipología*... Naturalmente, dado que tal cosa no es práctica, recurrimos al uso del estricto simbolismo, donde usamos signos gráficos (y/o fonéticos) que deben simular las relaciones establecidas *entre los objetos-nombres*, que a su vez simulan las relaciones establecidas entre los objetos-cosas de la realidad.

Naturalmente, al hablar de “hechos espaciales”, de “relaciones espaciales” y de “objetos espaciales”, frente a hechos, relaciones y objetos *de otro tipo*, estamos aludiendo a aquella noción de “tipologías de objetos” que mencionábamos en el capítulo anterior³⁷⁶; y ello nos lleva a la siguiente reflexión. En el *Tractatus*, las expresiones del tipo “xRy” son llamadas “proto-figuras” (*Urbild*)³⁷⁷: “xRy” contiene la *forma* de todas las proposiciones que resultarían de sustituir sus variables “x” e “y” por nombres determinados que refieran objetos determinados. En “xRy”, ya sabemos que la “R” está por una relación concreta habida entre los nombres-variables “x” e “y”; en nuestro caso, particularmente, decimos que “xRy” implica “x” ENCIMA DE “y”, o directamente:

x
y

que los *individuals* fueran “particulares” (expresados con nombres propios), frente a las propiedades o relaciones que se correspondían con “universales” (expresados por predicados gramaticales).

376 Véanse nuestras pp. 192-193.

377 Véase la aparición de este término en el paréntesis —antes omitido— de 3.24, y véase el comentario al respecto de VALDÉS (2002, p. 131). Nosotros profundizaremos más en ello en próximos puntos, cuando tratemos la noción de “generalidad”.

En principio, “ x ” e “ y ” pueden estar por *cualquier* objeto; sin embargo, dado que la función “ R ” es una función concreta que está por una relación concreta (en este caso, la de ESTAR ENCIMA DE), ello mismo debe imponer un límite respecto al *tipo* de entidades que pueden ocupar los lugares argumentales en “ xRy ”: si “ R ” es ESTAR ENCIMA DE, *esa* es una “relación espacial”, y, por tanto, x e y tendrán que ser “objetos espaciales”. Así, en “ xRy ”, la “ R ” podría entenderse como una constante que establece el dominio de las variables de individuo que podrían satisfacer esa función: “ aRb ” carece de sentido si a y b no son objetos espaciales (si no son objetos espaciales, la proposición no es ni verdadera ni falsa, sino absurda; p.e.: “el día de ayer está a la izquierda del día de hoy”). Entonces, en la expresión prototípica “ xRy ”, “ x ” e “ y ” no pueden estar por objetos que no sean espaciales, pero esto sucede porque, de hecho, los signos “ x ” e “ y ” deben ser ellos mismos “signos-objetos espaciales”, para poder establecer una figura espacial como

x
 y

Y —esto es lo importante— *si existe* tal dominio de, p.e., los “objetos espaciales”, no es por la “ R ”, sino por los propios objetos espaciales, pues son los objetos quienes se presentan ya como el abanico de sus posibles relaciones con otros objetos: es el objeto espacial el que contiene ya dentro de sí todas las posibles relaciones espaciales. Y esto debe mostrarse también en el hecho de que los elementos de nuestra figura

x
 y

son ellos mismos objetos-signos espaciales, y así, ellos mismos *muestran* el tipo de relaciones (espaciales) que podrían establecer entre sí (naturalmente, sobre un plano solo podrían representarse relaciones espaciales bidimensionales, y para representar una tercera dimensión habría que añadir algún signo, o recurrir a un sistema de figuración tridimensional, como sería usar maquetas).

«[4.03] [...] La proposición nos comunica un estado de cosas; tiene, pues, que estar *esencialmente* conectada con el estado de cosas.

Y la conexión es, precisamente, que ella es figura lógica.

La proposición solo dice algo en la medida en que es una figura.

[4.031] En la proposición, por así decirlo, se confecciona a modo de prueba un estado de cosas.

Cabe decir, simplemente, en lugar de esta proposición tiene este y aquel sentido, la proposición representa este y aquel estado de cosas.

[4.0311] Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas».

Todo esto redundaría en el hecho de que en la realidad nada está por la “R”, solo están los objetos relacionados *así*: la “R” carece de referencia. Si *podemos* relacionar dos signos de cierta manera, es porque también *podemos* hallar dos objetos relacionados de esa manera, y viceversa: porque los signos-nombres no dejan de ser objetos, porque la proposición no deja de ser ella misma un hecho. Por ello —tal como vimos en el capítulo anterior—, el *límite* del mundo y el límite de la *figuración* son uno y el mismo: lo que *puede* ser descrito en una proposición *puede* ocurrir también (6.362): la *posibilidad* del símbolo y la *posibilidad* del hecho es una y la misma. Si puedo describir las relaciones espaciales dadas entre varios objetos, es porque podemos construir figuras espaciales mediante signos espaciales, y en ellas podemos ver cómo se comporta todo “lo espacial” —la lógica de lo espacial—. La multitud de relaciones espaciales diferentes no nos viene dada por una multitud de signos “R”, “S”, etc., sino que partimos del hecho espacial y de la figura espacial, cuyos elementos (objetos o signos) ya poseen la forma lógica de lo espacial (cf. 2.0251 y 4.0412). No es, pues, necesario interpretar que los signos como “R” o “S” sean constantes que acotan el dominio de los nombres-variables, sino que son los propios nombres-variables los que determinan ya qué *forma* deben tener sus posibles valores, pues habrán de tener *su misma forma* (4.1271). Esto es, que ante una proposición de la forma “ xRy ” —ante cualquier proposición de esa forma, como “ aRb ” o “ cRd ”, etc.—, no es el signo “R” el que nos indica que hablamos de una relación espacial habida entre ciertos objetos, sino que, en la medida en que “ xRy ”, “ aRb ” o “ cRd ” son en verdad figuras tales como:

x	a	c	
y	b	d	...

ello mismo muestra que se trata de objetos-signos espaciales, que constituyen figuras espaciales, que representan la *posibilidad* de ciertos hechos espaciales.

Ahora, al margen de que todo esto entrañe una diferencia crucial respecto a la concepción de Frege y Russell, debemos entender lo que ello implica para el problema epistemológico que nos ocupa. Aunque aún tengamos que profundizar algo más en estas cuestiones, podemos tener por seguro que los únicos constituyentes de las proposiciones elementales son los nombres, entendidos como signos simples, que tendrán por referencia objetos simples. Y es esa la condición que han de cumplir las proposiciones elementales para tener sentido y ser verificables. Toda figuración —y toda verdad o falsedad— se sujeta en el hecho de que ciertos objetos-nombres *hagan las veces* de otros, y son las diferentes relaciones que *podemos* establecer entre los nombres las que representan las diferentes *posibilidades* de configuración de objetos en estados de cosas. La proposición es una figura cuyos componentes son exclusivamente nombres, y la posibilidad de que un nombre sea un nombre reside en que posea una forma lógica determinada, que le permita conectarse con otros nombres de formas determinadas, tal como los objetos de la realidad *pueden* conectarse entre sí.

Lo que hemos hecho aquí, es, primero, comprender que existen dos niveles de análisis lógico —el proposicional y el predicativo—, existiendo entre ellos una clara jerarquía: el análisis realizado por la lógica proposicional es —por decir así— más burdo que el realizado por la lógica de predicados: si en el primero la unidad expresiva mínima es la proposición elemental, para el segundo la unidad expresiva mínima es el nombre —y el nombre no puede ya descomponerse más—. Toda proposición compleja es una función de proposiciones elementales, y, un paso más hondo, toda proposición elemental es una función de nombres. Los argumentos veritativos de la proposición compleja son las proposiciones elementales de que consta, pero los argumentos veritativos de éstas serán sus nombres; así, por tanto, en último término, los argumentos veritativos de *todas* las proposiciones son los nombres: sólo hay un análisis completo de la proposición. Entonces, unido a esto, hemos comprobado qué elementos del lenguaje analizado son verdaderamente “expresivos” para Wittgenstein, a saber: las proposiciones, dentro de éstas, las proposiciones elementales, y, más dentro aún, los nombres.³⁷⁸

Lo que debemos concluir es, por el momento, que la significatividad y verificabilidad de nuestro lenguaje figurativo descansa en la posibilidad de significación de los nombres:

«[4.0312] La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos [...]».

Así, podría quedar acotado el terreno que debemos inspeccionar en busca de los criterios de significación del lenguaje, que entrañan la posibilidad de construir proposiciones que *puedan* ser verdaderas o falsas. En el *Tractatus*, la posibilidad de construir una proposición que pueda ser verdadera o falsa, esto es, que tenga sentido, pasa necesariamente por la posibilidad de que los nombres tengan referencia. Podemos, ciertamente, explicar el sentido de una proposición compleja en función o en base al sentido de las proposiciones elementales de que consta, pero el *sentido* de una proposición elemental parece que debemos explicarlo en función o en base a la *referencia* de sus nombres.

Entonces, si en el *Tractatus* existe un proyecto de “fundamentación”, éste sólo podría condensarse en explicar nuestra posibilidad de dar significado a los nombres. Como hemos dicho antes, el Positivismo Lógico quiso fundamentar las ciencias diciendo que éstas constituyen un lenguaje teórico reducible a proposiciones observacionales. Lo esencial para ellos fue con-

378 Ha de señalarse que los nombres tienen *referencia* (*Bedeutung*) pero no *sentido* (*Sinn*), mientras que las proposiciones tienen *sentido*, pero no *referencia*. Como se sabe, esta importante bifurcación terminológica de “sentido” y “referencia” la hereda Wittgenstein de Frege [cf. FREGE (1892a)], pero, como también es bien sabido, hay una diferencia importante en el modo en que esas nociones se introducen en sus diferentes sistemas. Si para Frege toda expresión posee sentido y referencia (siempre ambas cosas), Wittgenstein restringe la aplicación de cada noción, tal como hemos indicado: las proposiciones tienen sentido y los nombres, referencia. Ahora bien, en el próximo punto veremos de qué forma ambas nociones, lejos de excluirse, se complementan, en la misma medida en que se complementan los nombres y las proposiciones.

siderar que estas proposiciones observacionales remiten a propiedades y objetos *directamente observables*³⁷⁹, de modo que los criterios de su significación son —suponen— muy claros: basta con observar el mundo en condiciones normales para entender el significado de cualquier término observacional. Esto es, si preguntamos por el significado de un término teórico de las ciencias, tendremos que explicarlo por medio de definiciones que contengan solo términos observacionales; pero si ahora preguntamos por el significado de los términos observacionales, entonces basta con realizar una simple ostensión que llame a la observación directa (p.e., si alguien preguntara qué significa el término “verde”, bastará con señalar cosas verdes, y ese mismo gesto *de observación* nos brindaría el significado del término). Siendo así, el significado de los términos de observación responde directamente a los datos sensibles a los que cualquier individuo en condiciones normales puede acceder de forma directa; de esta forma, hay un criterio claro y universal para determinar la verdad o falsedad de las teorías científicas, a saber: recurriendo a la observación.

Si ahora queremos enlazar este ideal empirista con el *Tractatus*, tendremos que decir que todo está en manos del significado de los nombres (que harían el papel de los términos observacionales). Ciertamente, en este punto cabría ya una objeción: en la concepción de Wittgenstein, no hay una distinción clara entre “términos teóricos” y “términos observacionales”; en principio, las proposiciones complejas del *Tractatus* no constan de términos de tipo diferente que aquéllos de que constan las proposiciones elementales: la proposición compleja, una vez que es completamente analizada, consta igualmente de nombres, que son los mismos nombres que constituyen las proposiciones elementales, que a su vez constituyen las proposiciones complejas. Ahora bien, aunque no exista en el *Tractatus* una distinción entre lo teórico y lo observacional, ni siquiera entre lo científico y lo cotidiano —comprendido todo ello simplemente como “lenguaje”—, aún podríamos considerar que hay en él una epistemología positiva y empirista, que podría querer fundamentar la solidez de nuestras descripciones, quizá su objetividad, su universalidad o su necesidad. Ciertamente, aún cabe considerar que, en el *Tractatus*, el significado de los nombres responda a propiedades y objetos *directamente observables*. De hecho, cuando Wittgenstein habla de los “complejos”, y dice que pueden contraerse en signos simples mediante definiciones, cabe entender aquí que los complejos son “teóricos”, que solo se comprenden cuando los analizamos hasta llegar a sus elementos simples, que los positivistas entenderán como “observables”.

Esta cuestión enlaza con una de las principales críticas que recibiera el proyecto positivista —especialmente de Carnap— por parte de algunos autores que, entre las décadas de 1940 y 1960, fueron destacando los problemas de la demarcación y de la fundamentación científica positivista, sujetas en el llamado “criterio empirista del significado”. La crítica en cuestión

379 «Los valores de las variables deben ser entidades concretas, observables (por ejemplo, acontecimientos, cosas, o momentos-cosa observables)» [CARNAP (1956, p. 74)].

fue expuesta muy claramente por Hempel bajo el epígrafe “el dilema del teórico”³⁸⁰, y viene a decir que, si realmente los términos teóricos son reducibles a términos observacionales, y son éstos los que aportan toda la significación a las teorías, entonces no son necesarios para nada (nos valdría con los términos observacionales); y si resulta que los términos teóricos no son reducibles a la observación, entonces tampoco deben servirnos para nada (ya que, según cree el Positivismo, si algo no es reducible a la observación, entonces es un sinsentido). Por lo que llevamos visto, en el *Tractatus* no existe distinción entre “teórico” y “observacional”, y esto se traduce en decir, o bien que todos los términos son de carácter “teórico”, o bien que todos son “observacionales”, o bien que debemos entender una correlación o complementariedad entre lo uno y lo otro, de modo que la observación está mediada por la teoría tanto como la teoría está mediada por la observación. Esta última viene a ser, juntamente, la idea de Hempel, y también y de otros como N. R. Hanson o D. Shapere³⁸¹; constituyendo ahí el verdadero derrumbe del proyecto del Positivismo Lógico. Lo que nosotros tendremos que ver es que la idea de Wittgenstein vendrá a ser esta misma en el *Tractatus* —la mutua dependencia de lo observacional y lo teórico—, aunque la encontraremos expresada, naturalmente, en sus propios términos, acogida en el sistema de la figuración.

2.2.3. *La interdependencia del nombre y la proposición elemental: “composicionalidad” y “contexto”.*

En los puntos anteriores, hemos llegado hasta la idea ineludible de que, en el *Tractatus*, todas las proposiciones-con-sentido han de estar constituidas *exclusivamente* por proposiciones elementales, las cuales, a su vez, han de estar constituidas *exclusivamente* por nombres o signos simples. La noción de “función veritativa” nos sirve para comprender que toda proposición-con-sentido será bien verdadera o bien falsa, y que tenga un valor de verdad u otro estará en función de qué nombres-objetos ocupen los lugares argumentales, y de qué sea lo que sucede efectivamente en el mundo. Si queremos llegar hasta el *límite* del análisis lógico de las proposiciones, tenemos que llegar a sus elementos simples; si preguntamos por el sentido de cualquier proposición, tendremos que preguntar por el significado de sus constituyentes, y entonces preguntamos por el significado de los nombres. Esto, claro está —y como antes se indicó de pasada—, representa de forma genérica el llamado “principio de composicionalidad”; el cual, por tanto, parece operar en el sistema del *Tractatus*; y lo encontramos expresado muy claramente aquí:

«[4.024] Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera.

380 Cf. HEMPEL (1958).

381 Cf. HEMPEL (1950) y (1958), HANSON (1958) y SHAPER (1968).

(Cabe, pues, comprenderla sin saber si es verdadera.)
Se la comprende si se comprenden sus partes integrantes».

No obstante, justo después de esta sentencia, Wittgenstein escribe algo que parece dar la vuelta al asunto:

«[4.026] Los significados de los signos simples (de las palabras) deben sernos explicados para que nos sea posible entenderlos.
Pero con las proposiciones nos comprendemos».

Y antes habíamos leído:

«[4.002] El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que *cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra*»³⁸².

Ciertamente, a la luz del principio de composicionalidad, habríamos dicho que el significado de las proposiciones se explica a través del significado de los signos simples, pero el significado de éstos no tendría que —*ni podría*— sernos ya explicado (esto es algo que sí se cumplirá en el *Tractatus*, como veremos también al leer 3.263). En 4.002 y en 4.026, sin embargo, Wittgenstein parece decir que son las proposiciones las que pueden ser directamente comprendidas (aunque Wittgenstein dice concretamente que “nos comprendemos” con ellas, no que “se comprenden”), mientras que el significado de los signos simples —dice 4.026— debe sernos explicado (no para “entendernos” con ellos, sino para “entenderlos” a ellos). Es esta aparente contrariedad la que debemos abordar en este punto.

En nuestras explicaciones más recientes, hemos estado pasando algo importante por alto: un matiz que debe llevarnos a una idea más precisa de lo que Wittgenstein tiene en mente. Arriba hemos mencionado la noción de “protofigura” (*Urbild*), que resume la idea que Wittgenstein tiene de la “generalidad” en lógica. Sencillamente, la diferencia entre “*aRb*” y “*xRy*” es el hecho de que “*a*” y “*b*” sean nombres-con-referencia, mientras que “*x*” e “*y*” son nombres-variables cuya referencia está por especificar.

Ahora bien, en la práctica, en la medida en que una proposición como “*aRb*” debe entenderse simplemente como siendo una figura así:

a
b

debe quedar claro que lo *esencial* de tal figura es el hecho de ser una “figura espacial”, formada por “signos-objetos espaciales” *así* relacionados. Lo esencial de la proposición es aquello que

382 La cursiva es nuestra.

la capacita para expresar su sentido (3.34), y tal capacidad reside en la propia forma lógica de sus signos simples —en nuestro ejemplo, lo esencial de “ aRb ” es el hecho de que los signos “ a ” y “ b ” estén relacionados *así* (especialmente, uno ENCIMA DE otro), pues en eso consiste figurar un estado de cosas donde las cosas están *así* relacionadas—. Entonces, claro, ese mismo hecho-signo “ aRb ” podría servirnos para figurar infinidad de estados de cosas distintos, según qué objetos espaciales concretos tomáramos como “ a ” y “ b ”; pues hay muchos objetos espaciales en la realidad, son muchos los pares de objetos que pueden estar uno encima de otro, *así*, y para todas esas situaciones *diferentes-y-particulares* valdría una figura como “ aRb ” —una figura *con esa misma forma lógica*—. Por eso, la sentencia 4.03 (que antes hemos citado) comienza diciendo: «Una proposición debe comunicar un sentido nuevo con expresiones viejas»³⁸³; o sea: las mismas expresiones pueden ser usadas para configurar diferentes figuras, según conectemos esas expresiones con unos objetos o con otros, o según las encontremos sumidas en unas estructuras o en otras —p.e., la frase “El libro está sobre la mesa” puede servirnos para describir la situación de multitud de libros y multitud de mesas diferentes, en momentos diferentes; o un par de bloques de madera puede servir para simular dos coches en un accidente de tráfico, o para simular dos edificios, etc.—. Pero, entonces, estamos considerando “ a ” y “ b ” como variables, como si no tuvieran un significado asignado; y entonces deberíamos usar “ xRy ” y no “ aRb ”, pues precisamente es eso lo que quiere expresar el hecho de que “ xRy ” sea una protofigura, y que “ x ” e “ y ” sean nombres-variables. En “ aRb ” y “ cRd ” hay algo que es idéntico, y eso idéntico es lo que expresa la protofigura “ xRy ”. Lo que esto quiere decir es que toda proposición-con-sentido —como “ aRb ” o como “ cRd ”— *contiene y exhibe la generalidad* de su forma prototípica —“ xRy ”—³⁸⁴, y eso procede de la propia forma lógica de los nombres; pues sus valores en “ xRy ” deben tener una forma determinada, a saber, en nuestro ejemplo: la forma de lo espacial. Los nombres “ a ”, “ b ”, “ c ” y “ d ” deben tener todos ellos *la misma forma lógica*, ya que cualquiera de ellos *podría* estar tanto en lugar de “ x ” como en lugar de “ y ” en “ xRy ”; y es esta *identidad de su forma* lo que caracteriza su *tipología* (la de ser todos ellos “objetos espaciales”, siempre en nuestro ejemplo). Efectivamente, así como habíamos hablado anteriormente —en nuestro Capítulo 1— de “tipologías de objetos”, debemos reconocer ahora “tipologías de nombres”, lo cual se ve reflejado en el simbolismo por medio de las expresiones generales o “protofiguras”. Así, aquello que la “ R ” o *cualquiera otra relación espacial* pudiera representar, queda integrado plenamente en los significados de “ a ”, “ b ”, “ c ”, “ d ”..., en tanto que tales signos han de poseer la misma forma lógica que los objetos designados, y esa es —en nuestro ejemplo— la forma de lo espacial. O dicho de otra manera: todas las posibles relaciones espaciales deben estar contenidas en los propios nombres cuyos referentes sean objetos espaciales. Pues el significado de “ a ” será *un* objeto espacial y el significado de “ b ” será *otro* objeto espacial, pero no hay nada que distinga los objetos a y b salvo el

383 Y justo antes: «[4.027] Pertenece a la esencia de la proposición poder comunicarnos un sentido *nuevo*.»

384 Recordamos 3.13: «[...] En la proposición viene incluida la forma de su sentido, pero no su contenido.»

hecho de ser diferentes (2.0233); de igual forma, no hay nada que distinga los nombres “*a*” y “*b*” salvo el hecho de referirse a distintos objetos; y esto se muestra en que “*a*” y “*b*” podrían ocupar indistintamente los lugares de “*x*” e “*y*” en “*xRy*”; ambos —“*a*” y “*b*”— son idénticos en tanto que signos-objetos espaciales.³⁸⁵

Pero, entonces —esto es lo importante—, “*a*” y “*b*” sólo pueden ser reconocidos como nombres de la misma *tipología* (signos-objetos espaciales) cuando de hecho tales signos se articulan en proposiciones de la forma “*xRy*”; o sea, en “*aRb*”, o en “*bRa*”, o en “*aRc*” ..., así:

<i>a</i>	<i>b</i>	<i>a</i>	
<i>b</i>	<i>a</i>	<i>c</i>	...

Si no es porque los nombres vienen dados en proposiciones, en figuras, no podríamos reconocer su significado, no podríamos reconocerlos como nombres. Esto es:

«[3.3] Solo la proposición tiene sentido; sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado».

Un nombre sólo es un nombre cuando aparece de hecho en la trama de la proposición, pues el nombre sólo puede estar por un objeto cuando demuestra tener su misma forma lógica, y esto sólo se demuestra cuando de hecho el objeto se integra en determinado estado de cosas, cuando el nombre se integra en la proposición³⁸⁶.

Lo expresado en 3.3 es una clara formulación del llamado “principio del contexto”³⁸⁷, que fue introducido por Frege, causando en su sistema serios desajustes al tratar de convivir con el “principio de composicionalidad” —introducido también por Frege— que antes hemos mencionado³⁸⁸.

385 Imaginemos nuevamente varios bloques de madera iguales que usáramos multitud de veces para figurar el modo en que se distribuyen espacialmente diferentes objetos (coches, edificios o lo que sea): dada su *misma forma lógica* (dado que son todos *igualmente* “espaciales”) todos ellos están *igualmente* capacitados para estar por cualquier objeto espacial: todos los bloques de madera son *igualmente* espaciales y se les usa *por eso*, independientemente de otras propiedades como tamaño, color, etc., que no intervienen en las figuras espaciales (al decir que “*a* está sobre *b*”, no nos importan nada los colores de los signos ni de sus referentes, *solo* el hecho de que los signos sean espaciales y estén uno sobre otro...). Esto debe quedar muy claro porque es la *esencia* de la figuración: la *identidad formal* ente figura y figurado significa que tanto los hechos como las proposiciones tienen una *forma*, la cual debe estar ya contenida en la *forma* de los objetos-cosas y de los objetos-signos: si un signo es capaz de representar a una cosa, es porque uno y otro poseen *la misma forma* (en tanto que “espaciales” un bloque de madera y un edificio son absolutamente *idénticos* (repetimos: *en tanto que espaciales*)).

386 Conéctese esto con la sentencia 2.0122, que nosotros comentamos en nuestro Cap. 1 (véanse, concretamente, nuestras pp. 190-191).

387 Véase también, p.e., 3.314.

388 Ambos principios —el de “composicionalidad” y el del “contexto”— son atribuidos a Frege, pero lo cierto es que existen disputas sobre la idea que el propio Frege tuvo de ellos, si en algún momento sostuvo los

En su formulación estándar, ambos principios constituyen explicaciones contrapuestas del modo en que las expresiones del lenguaje adquieren significado de forma sistemática a partir de su estructura: si el principio de composicionalidad dice que el significado de la proposición está en función del significado de sus componentes, el principio del contexto dice que los componentes del lenguaje adquieren un significado determinado en función del papel que cumplen en el contexto de una proposición. En el planteamiento de Frege, el conflicto entre los dos principios se produce al considerar que ambos tratan sobre la misma materia —el “significado”³⁸⁹— y, así, que son mutuamente excluyentes. En el *Tractatus*, mientras tanto, y como hemos visto, encontramos apuntados ambos principios, aunque no debemos entenderlos en el mismo sentido en que fueron concebidos originalmente por Frege. En el caso de Wittgenstein, no debemos entenderlos como principios que operan al mismo nivel en su consideración del “significado”, sino que deben entenderse ofreciendo cada uno un aspecto determinado de la lógica de la figuración, sin invadirse, complementándose. En Wittgenstein, el principio de composicionalidad opera, como hemos visto, sobre los conceptos de “función veritativa” y de “operación veritativa”: el *sentido* de una proposición compleja está en manos de las bases a partir de las que ha sido construida; así como el *sentido* de las proposiciones elementales (las bases) está en función de la *referencia* de sus nombres. Hasta aquí todo parece normal; pero advertimos que, de ser simplemente así, los nombres tendrían un significado autónomo, al margen de su posterior aparición en proposiciones elementales. Es aquí donde incide el principio del contexto, que debe ser en el *Tractatus* entendido de un modo no-estándar: no es que el significado de un signo como “*a*” dependa de cuál sea la proposición en que se integra, o sea, no es que el nombre “*a*” adquiera un significado diferente cuando se integra en “*aRb*” y cuando

dos o uno en vez de otro, si cambió sus ideas al respecto, si son o no reconciliables en su sistema... Dummett, por ejemplo, sostuvo la conciliación de ambos principios en el sistema de Frege, aunque para ello tales principios tendrían que tomarse de forma no-estándar [cf. DUMMETT (1973, pp. 192-196)]. Más recientemente, Janssen ha querido mostrar que no es posible sostener tal cosa, y concluye que Frege siempre terminó rechazando el principio de composicionalidad y abogando por el del contexto [cf. JANSSEN (2001, § 7)]. Siguiendo esta línea de interpretación de Frege, José Luís Liñán ha seguido explicando las razones por las que Frege no pudo conciliar ambos principios en su sistema (centrándose únicamente en la etapa de los *Grundlagen*), y ha explicado el modo en que Wittgenstein sí consigue conciliarlos en el *Tractatus* [cf. LIÑÁN (2010)]. Al margen de Frege, también J. J. Acero ha explicado el modo de cuadrar ambos principios, señalando como clave la noción de “uso” —hacia la cual dirigimos también nuestro análisis— [cf. ACERO (2008)].

389 Es importante indicar que Frege planteó las nociones de “composicionalidad” y de “contexto” por primera vez en los *Grundlagen* (1884), antes pues de introducir en su sistema la famosa distinción entre “sentido” (*Sinn*) y “referencia” (*Bedeutung*) —que data de 1892—. En los *Grundlagen*, Frege hablaba genéricamente de “significado” (usando *Bedeutung*) o “contenido” (*Inhalt*); pero, según argumentan tanto Janssen como Liñán, la posterior bifurcación de tal noción en “sentido” y “referencia” no alteraría sus ideas respecto de ambos principios [cf. JANSSEN (2001, § 4) y LIÑÁN (2010, p. 134)]. Para nosotros, la conciliación de los dos principios en el *Tractatus* es pareja al modo en que Wittgenstein replantea las nociones de “sentido” y “referencia”, como aspectos complementarios del “contenido” y de la “forma” de las expresiones, y que nos llevará —como veremos poco más adelante— a una estricta correlación de “forma” y “contenido”.

se integra en “Fa”, sino que el signo “a” sólo tendrá una referencia cuando de hecho tal signo aparezca integrado en una figura como “Fa” o “aRb”; esto es, que la mera aparición del signo “a” aisladamente no puede tener significación ninguna (3.261), pues “a” no será un nombre mientras no muestre su forma lógica, esto es: sus *posibilidades* de conexión con otros nombres —de forma análoga a como un objeto no se entiende aisladamente, sino sólo como los estados de cosas que posibilita—; y son las proposiciones las que expresan esas *posibilidades*. O sea, que si queremos dar el significado de un nombre, diremos que tal nombre significa tal objeto (3.203), pero lo que hacemos entonces es remitirnos a todo el conjunto de *posibles* estados de cosas a los que la cosa se presta (2.011-2.0141), y así, entonces, nos estamos remitiendo a todo el conjunto de proposiciones elementales que incluyen tal nombre como constituyente. En el *Tractatus*, por tanto, no ocurre exactamente que el significado del nombre dependa del contexto de la proposición concreta en que aparece —como reza el principio del contexto entendido de forma estándar—, sino que el *significado/referencia del nombre incluye ya el sentido de todas las proposiciones en las que tal nombre puede ocurrir*; porque el significado del nombre es un objeto, y éste incluye todos los estados de cosas en los que puede ocurrir tal objeto, y es así porque el propio nombre, en tanto que objeto-signo, incluye todas las relaciones que podría establecer con otros nombres, porque un objeto-signo no es nada al margen de su forma lógica.³⁹⁰ Al igual que no hay objetos si no vienen dados en estados de cosas, tampoco puede haber nombres si no vienen dados en proposiciones (2.0122); y no es posible comprender un nombre sin conocer las proposiciones en las que se puede incluir, así como, para conocer un objeto, tenemos que conocer todas sus posibles relaciones con otros objetos (2.0123-2.013). Y, entonces, el principio de composicionalidad también se ve alterado: no cabe decir que los nombres posean un *significado/referencia* autónomo —al margen de su aparición en proposiciones—, pues de hecho tal *significado/referencia* consiste en señalar cierto objeto, el cual incluye todos los estados de cosas en los que *puede* ocurrir, lo cual incluye todas las proposiciones en las que *puede* ocurrir tal nombre —recordando que la posibilidad del símbolo y la posibilidad de hecho son una y la misma—. Es decir, ni puede haber autonomía por parte de los nombres respecto a su aparición en proposiciones, ni puede haber autonomía de las proposiciones respecto a su estar constituidas por nombres.

Lo que tenemos aquí, por tanto, es una correspondencia perfecta entre los nombres y las proposiciones elementales, esto es, entre “referencia” y “sentido”. O dicho de otra manera: la noción de “referencia” y la noción de “sentido” se corresponden perfectamente. La noción de “nombre” integra ya la noción de “proposición”, tanto como la noción de “proposición” integra ya la de “nombre”. Ni las proposiciones elementales tendrían sentido si no fuera porque *son* concatenaciones de nombres-con-referencia, ni los nombres tendrían referencia si no fuera por-

390 Esta es exactamente la idea que expresa FOGELIN (1995, p. 34). Véase también el comentario de VALDÉS (2002, pp. 132-133).

que *son* un entramado de proposiciones-con-sentido. Hablar de la referencia de los nombres es hablar del sentido de las proposiciones y viceversa —así como hablar de los objetos es hablar de los estados de cosas y viceversa—³⁹¹.

Por consiguiente, ni podemos explicar el sentido de las proposiciones elementales en base a la referencia de sus nombres, ni podemos explicar la referencia de los nombres en base al sentido de las proposiciones elementales; pues ambas cosas son, en verdad, lo mismo.

El problema de los principios de composicionalidad y del contexto está, entonces, en concebirlos como dos diferentes métodos para enfrentarse a la *explicación* de la significación de nuestros lenguajes: la explicación composicional y la explicación contextual se presentan así como contrapuestas y excluyentes. Sin embargo, ambos principios tienen algo en común que los equipara, y es el hecho de desplegarse a partir de una misma concepción, a saber: que podemos adentrarnos en el escrutinio de los “contenidos” de las expresiones a partir de un análisis de su “estructura formal”. En efecto, en ambos principios se establecen relaciones de dependencia entre forma y contenido, ya que en ambos principios el contenido de las expresiones depende sistemáticamente de su estructura. El planteamiento de Wittgenstein consiste entonces en desechar la idea de que tales principios sean modelos “explicativos”: la pregunta por los criterios de significación y verificabilidad del lenguaje no puede responderse siguiendo el modelo de la composicionalidad ni el modelo del contexto; es decir, en general, que no podemos abordar las cuestiones del “contenido” (o del “significado”) desde el planteamiento estrictamente formal de la lógica, así como el desarrollo de la lógica no debe permitir que el contenido juegue papel alguno en ella (3.33). No pueden existir en el *Tractatus* relaciones de *dependencia unidireccional* entre forma y contenido, tal que desde lo uno pudiéramos explicar lo otro, o lo otro desde lo uno. En el *Tractatus*, Wittgenstein pone de manifiesto la estricta correlación de forma y contenido —siguiendo lo dicho en nuestra nota 391—, lo cual se hace notar en el modo en que se conectan en el sistema los principios de composicionalidad y del contexto; y se manifiesta como *límite* en el hecho de que, por un lado, *no es posible* construir una proposición-con-sentido en la que se *exprese* el significado de sus nombres —pues a los

391 Esto debe también ayudarnos a entender mejor la sentencia 2.025, en la que Wittgenstein nos dijo que los objetos son «forma y contenido»; y también 3.31, donde nos dice que «la expresión caracteriza una forma y un contenido»: los objetos son “contenido”, en efecto, dado que ellos son la *referencia* de nuestros nombres —lo cual da contenido a las expresiones de nuestro lenguaje—; pero, al comprender que el significado de un nombre se desprende solamente de las relaciones que puede establecer con otros nombres, pues, igualmente, un objeto se define como los estados de cosas en los que puede ocurrir, entonces se comprende también que ese “contenido” no es otra cosa que *la posibilidad de estructurarse* de cierto modo y manera, y eso es justamente la forma («[2.033] La forma es la posibilidad de la estructura») [cf. CORREDOR (1999, pp. 119-120)]. La correlación de “sentido” y “referencia”, o de nombres y proposiciones elementales, es también la correlación de “forma” y “contenido” —que en el capítulo anterior vimos también manifestarse como la correlación entre *el* lenguaje y *mi* lenguaje, entre *el* mundo y *mi* mundo; lo cual redundaba en la correlación de mundo y pensamiento—. Hablamos algo más de ello a continuación.

objetos *solo* podemos nombrarlos (3.221)—, y, por otro lado, que tampoco podemos construir una proposición que represente su propia forma lógica (4.12). La *inexpresabilidad de la forma* y la *inexpresabilidad del contenido* son una y la misma cosa.

Pero entonces, si la lógica —si el *Tractatus Logico-Philosophicus*— no puede adentrarse en las cuestiones del significado o del contenido, ¿cómo podemos adentrarnos en la materia epistemológica? ¿Cómo podemos establecer un criterio de significación de nuestros términos, si tenemos que hacerlo bajo el supuesto de que tienen ya un significado? ¿Cómo podemos establecer un criterio para el sentido y la verificabilidad de las proposiciones, si trabajamos ya desde el supuesto de las proposiciones-con-sentido, si partimos del hecho cotidiano de las descripciones y de la verdad o falsedad de éstas?

Y, respecto a la interpretación positivista: ¿Cómo decir *desde la lógica* que la base de la figuración es “observacional”, si nuestra investigación debe mantenerse en el terreno de lo estrictamente formal? ¿Cómo damos el salto de la forma al contenido?

Naturalmente, volvemos a la cuestión que anunciábamos al comienzo de este capítulo (§ 2.1.4) sobre la caracterización estrictamente lógica de la proposición elemental, y sobre lo que eso debe suponer para la epistemología. Podemos considerar que cualquier sistema de proposiciones tenga una base de proposiciones elementales de cuya comprensión y verificación dependa la comprensión y verificación de todo el sistema; pero si no podemos decir *nada* acerca del contenido de tales proposiciones, entonces no podremos decantarnos por el empirismo ni por *ninguna* otra epistemología. Pues al proyecto de fundamentación no solo le basta con la opción c) del trilema de Agripa —que vimos en § 2.1.2—, sino que debemos perseguir la opción c_3): no solo debemos llegar a un último/primer escalón (lo cual sí sucede en el *Tractatus*), sino que, además, tal escalón debe aportar unos contenidos determinados, y, más aún, a tales contenidos debemos tener un acceso universal y privilegiado. Para que el *Tractatus* sostuviera *una* epistemología, Wittgenstein debería especificar los contenidos de nuestro lenguaje; debería especificar claramente cuáles son los nombres y las proposiciones elementales sobre los cuales se debe levantar el conocimiento; o lo que es igual, debería poder especificar cuáles son los objetos que forman la sustancia del mundo. Pero ya vimos en el capítulo anterior que eso no era posible en lógica (cf. 5.55, 5.557-5.5571 y 5.61). Tal como entendemos aquí el *Tractatus*, no podemos atribuirle esa especificación o caracterización del contenido de las proposiciones elementales. Ya partiendo de la idea de que el método tractariano no es otro que la lógica, y sabiendo que la investigación lógica es estrictamente una investigación formal, ya es lícito concluir que en el *Tractatus* no hay *una* epistemología. Podemos insistir en el hecho de que el *Tractatus* presenta el esqueleto formal de la figuración, que es el sistema de toda posible descripción que pueda ser verdadera o falsa; y en tal esqueleto formal se encuentra, ciertamente, el lugar que debería ocupar la base de fundamentación del conocimiento —la base

de proposiciones elementales—. Como dijimos al comienzo, es posible que el *Tractatus* presente la estructura lógica que debe cumplir *cualquier* epistemología fundacionista. Pero si el *Tractatus Logico-Philosophicus* reconoce su propio *límite* a la hora de concretar los contenidos específicos de esa base de proposiciones elementales, si el método impuesto por la lógica no nos permite decantarnos por esta o por aquella epistemología (empirista, racionalista o la que fuere), entonces es que no puede decantarse por *ninguna*.

2.2.4. La comprensión y verificabilidad ‘inmediata’ de la proposición elemental.

El rasgo distintivo de las proposiciones observacionales del Positivismo era el hecho de referirse con sus términos a propiedades y objetos *directamente observables* —tal como hemos insistido—; y ahí lo esencial era el hecho de que *no exista mediación* a la hora de observar el mundo ni a la hora de comprender los términos observacionales: solo cuando llegamos a los puros hechos observables podemos decir que nuestros términos tienen significado —y esta es la base del “criterio empirista”—³⁹². Las proposiciones observacionales describen el mundo desde el punto de vista empírico, y las “verdades empíricas” gozan del privilegio de poder ser *comprobadas universalmente* por medio de la experiencia. Lo que se supone, entonces, es que las teorías científicas, provistas de términos y aparatos teóricos, son construcciones hechas tomando siempre como base la observación, verdades empíricas comprobadas infalible y universalmente.³⁹³ Así, dado que la observación aporta contenidos objetivos y universales acerca del “mundo empírico”, la ciencia goza de la misma objetividad y universalidad a la hora de explicar y predecir los fenómenos de los que tenemos experiencia. Para el Positivismo, las proposiciones teóricas de las ciencias no pueden ser verificadas *inmediatamente*, sino que deben ser

392 Cf. SCHLICK (1930a, pp. 62-63).

393 Solo anotar que el propio desarrollo del Positivismo, a través de los diferentes autores, dio lugar a variantes en el carácter de las “proposiciones observacionales”, p.e., respecto a su *infalibilidad*. Las “proposiciones protocolares” de Neurath, por ejemplo, incluyen en su contenido aspectos relativos a las condiciones particulares de observación (como son el nombre del sujeto observador, el lugar y la hora de observación, etc.), pero el “contenido observacional” seguía siendo el mismo: datos sensibles, expresados mediante términos observacionales, etc. [cf. NEURATH (1932)]. Naturalmente, el carácter “falible” o “falsable” de las proposiciones protocolares de Neurath sólo atañe a esos contenidos relativos a las condiciones de observación de quién realiza el informe, en el sentido de que éste pudo realizar la observación en condiciones inadecuadas o en un momento en que sufría una alucinación transitoria... Pero el “contenido observacional” de las proposiciones protocolares debe seguir siendo *infalible* y *universal*: cuando el científico anota en su libreta que él vio la muestra de color “verde”, pudo ocurrir que se equivocara, que no fuera realmente verde, pero aún así —dicen los Positivistas— *todos* comprenderemos igualmente qué color creyó ver el científico, o sea, que *todos* comprenderemos el término “verde” de la misma manera; pues tal término remite a una propiedad directamente observable, y así su explicación se limita a la ostensión y observación directa. Se ve así que, sea como fuere, el empirismo está obligado a conceder un estatus privilegiado —*infalible* y *universal*— a la observación y al lenguaje que usamos para expresarla.

previamente explicadas *mediante* términos y enunciados observacionales; pero los enunciados observacionales no requieren de más explicación que la observación directa, y, por ello, su verificación es *inmediata*: tenemos acceso inmediato a los datos sensibles que recogemos por los sentidos, y es eso mismo lo que *da contenido* a los términos observacionales.

En el *Tractatus*, encontramos representada esta idea solo parcialmente. Tal como leímos en 3.24, las proposiciones que tratan sobre complejos no pueden ser verificadas inmediatamente, pues su sentido no está determinado hasta que tal complejo sea completamente analizado, hasta tener delante las proposiciones elementales de que consta realmente; la contracción del símbolo de un complejo en un símbolo simple puede ser expresada en una definición, y esto podría entenderse como las “reglas de correspondencia” que le permitían a Carnap pasar del lenguaje observacional al teórico y viceversa. Asimismo, en el *Tractatus* la verificación de las proposiciones sobre complejos no puede efectuarse inmediatamente, sino que debemos recurrir a la verificación de las proposiciones elementales integradas; pero la proposición elemental sí debe verificarse directamente, *comparándola con la realidad*. Cuando un complejo es descompuesto en sus elementos simples, lo que hacemos es explicar el complejo en base a ciertas proposiciones elementales, que constan de nombres en conexión inmediata; así como para los positivistas las proposiciones sobre entidades o propiedades teóricas deben explicarse mediante proposiciones observacionales. También, en 3.261, nos dirá Wittgenstein que un signo primitivo no puede designar del mismo modo que lo hace un signo definido mediante términos primitivos; y esto también coincide con la idea positivista de diferenciar entre términos teóricos (definidos) y términos observacionales (primitivos).

Pero, ¿cómo explicamos el hecho mismo de que nuestras descripciones *tengan* un contenido? ¿De qué naturaleza es este contenido? ¿De dónde lo sacamos nosotros? ¿Qué facultades nos llevan hasta tales contenidos?

Estas son las preguntas que el Positivismo (el empirismo en general) respondería sin dudar, diciendo que tales contenidos proceden de nuestros sentidos naturales. Para los positivistas, que los términos observacionales sean “primitivos” quiere decir, ciertamente, que no se pueden explicar ya en otros términos, pero sí, sin embargo, por medio de la ostensión. En el *Tractatus*, los nombres también son “signos primitivos” (3.26), porque, igualmente, su significado no puede ser ya explicado o comprendido en otros términos; pero, en el *Tractatus*, esto querrá decir que *no pueden ser explicados en absoluto, tampoco ostensivamente*. Esto que decimos parece, en efecto, ser contrario a lo leído en la proposición 4.026, donde Wittgenstein decía que «los significados de los signos simples (de las palabras) deben sernos explicados para que nos sea posible entenderlos», pero que «con las proposiciones nos comprendemos». ¿Pueden ser o no explicados los signos simples?

Wittgenstein aclara esta cuestión en las siguientes sentencias:

«[3.24] [...] La contracción del símbolo de un complejo en un signo simple puede ser expresada mediante una definición.

[...]

[3.26] El nombre no puede descomponerse más por definición alguna: es un signo primitivo.

[3.261] Todo signo definido designa *mediante* los signos por los que fue definido; y las definiciones señalan el camino.

Dos signos, un signo primitivo y otro definido por signos primitivos, no pueden designar del mismo modo y manera. Los nombres no se *pueden* descomponer por definiciones. (Ningún signo que esté aislado tiene significado de forma independiente.)

[3.262] Lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso.

[3.263] Los significados de los signos simples pueden ser explicados mediante aclaraciones (*Erläuterungen*). Aclaraciones son proposiciones que contienen signos primitivos. Solo pueden ser, pues, comprendidas si los significados de estos signos son ya conocidos.

[3.3] Solo la proposición tiene sentido. Sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado».

Estas sentencias son ahora cruciales para nosotros, pues en ellas Wittgenstein se presta a darnos dos ideas importantes para comprender su *Tractatus*. Por un lado, estas sentencias introducen la noción de “uso” (3.262), que ya se deja ver como *límite* de la explicación del significado —lo trataremos en breve—. Por otro lado, al hilo de nuestro discurso, estas sentencias aclaran en qué sentido un signo simple puede ser explicado: recurriendo a proposiciones que contienen otros signos simples, cuyo significado debemos *ya* conocer. Esto deja perfectamente claro que, al final, en último término, *no se puede explicar el significado de los signos simples*. Aún así —esta es la cuestión crucial—, podemos entendernos con las proposiciones (4.002 y 4.026): para entender la explicación de un signo simple, debemos entender las frases que conforman tal explicación; si no es así, si éstas no las entendemos directamente, recurriremos a nuevas explicaciones... Si al final terminamos comprendiendo algo, será porque hemos llegado a una explicación dada en unos términos para los cuales no hemos necesitado más explicación. Por ejemplo, si yo dijera: “Daniel está en Brasil”, alguien puede entenderme o no entenderme (saber en qué caso sería verdadera), según sepa o no a qué persona me refiero cuando digo “Daniel”; como aclaración (*Erläuterung*)³⁹⁴ emito otra frase: “Daniel es mi hermano”; nuevamente, esta frase solo podrá comprenderse si ya conocemos el significado de la expresión “mi hermano” (a quién se refiere); de lo contrario, tendremos que ofrecer otra *Erläuterung*, por ejemplo: “Mi hermano es el chico que conociste en tal o cual ocasión”, etc. Sea como fuere, si al final podemos entender una proposición, es porque, sencillamente, *al final hay una proposición que podemos entender sin más*; es decir: *no hay explicación*. Nuevamente:

«[4.002] El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, *sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra*»³⁹⁵.

394 Véanse nuestras pp. 52 y ss., en las que comentamos la noción de “aclaración” o “elucidación” (*Erläuterung*).

395 Cursiva nuestra.

Cuando decimos que *no se puede explicar el significado de los signos simples*, queremos decir que no podemos *terminar de explicarlos*. Podemos explicar un signo recurriendo a otros, pero al final debemos llegar a alguno que ya se entienda por sí mismo, o de lo contrario sería imposible entenderse³⁹⁶. Y lo que tenemos aquí, como siempre, no es otra cosa que una exigencia y una limitación impuesta por la lógica: la lógica de la figuración exige que los nombres tengan un significado, para que las proposiciones tengan un sentido, y sea así posible describir cosas y decir si son verdaderas o falsas —como de hecho es el caso—. Pero *la lógica no puede proporcionarnos una explicación ulterior* —aparte de esa referencia a la noción de “uso”, que pronto entenderemos como “punto de fuga” del sistema—. La lógica *da por sentado* el contenido (6.124), y trabaja solo sobre la forma (3.33).

Esto quiere decir, entonces, que Wittgenstein *no puede explicar* por qué ciertos términos significan lo que significan, por qué las proposiciones elementales describen lo que describen, ni por qué podemos entender lo que entendemos... Sencillamente sucede: tenemos un lenguaje porque tenemos un mundo y tenemos un mundo porque tenemos un lenguaje. La lógica puede escrutar las estructuras formales de todo ello —del mundo y del lenguaje—, y podemos comprobar que, en efecto, todo se comporta lógicamente —en el mundo y en el lenguaje—; pero la lógica no puede ir más allá. El *Tractatus Logico-Philosophicus* no puede ir más allá.

Y esta es, entonces, la razón por la que la comprensión y la verificación de las proposiciones elementales es —y tiene que ser— *inmediata*: si pudiéramos explicar en qué consiste el significado de los nombres y el sentido de las proposiciones elementales, tendríamos que hacerlo en algún lenguaje que, en último término, deberíamos poder entender *inmediatamente*; si se diera el caso de poder hacerlo, entonces será que estas explicaciones vienen dadas por proposiciones cuyo sentido podremos entender sin más explicación. P.e., si consideramos que la proposición “El libro está sobre la mesa” es verdadera, ¿qué más explicación necesitamos? Sería absurdo preguntar qué significa esa proposición, o qué significa que el libro esté sobre la mesa (pues, aunque pudieran aclararnos esos términos, tendríamos que entender directamente los términos de la explicación, y entonces solo trasladamos el problema); y si preguntamos *por*

396 Incidentalmente, esto conecta con una idea de Quine, según la cual no es posible *terminar de explicar* el significado de los términos de un lenguaje, si no es recurriendo a otros términos: «Una cuestión de la forma “¿qué es un *F*?” puede contestarse solamente recurriendo a un término ulterior: “un *F* es un *G*”. La respuesta tiene solo sentido relativo a la aceptación acrítica de “*G*» [QUINE (1968, p. 74)]. Esta idea se integra en otras más generales que Quine denominó “inescrutabilidad (u opacidad) de la referencia” y “relativismo ontológico” —a las que Quine dedica el artículo citado; y véase también QUINE (1960, Cap. 4)—, las cuales tienen también cabida en el *Tractatus*. Respecto a la primera —la inescrutabilidad de la referencia—, ya hemos leído antes que los objetos *solo* pueden nombrarse, que *no se pueden expresar* (3.221), que *no se puede decir* qué son en términos absolutos los objetos —el objeto-*en-sí* es, en el *Tractatus*, inescrutable—; y respecto a la otra idea quineana —el relativismo ontológico—, ya hemos visto en el capítulo anterior que también tiene, en efecto, cabida en el *Tractatus*, bajo la clara consigna de que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (5.6), que refleja la absoluta correspondencia entre el lenguaje y el mundo (5.5561), y la imposibilidad de salir del lenguaje. Esta conexión entre Quine y el *Tractatus* podemos hallarla más desarrollada en R. ABÁNADES (2009a).

qué esa proposición es verdadera, solo podremos decir que lo es porque, de hecho, el libro está sobre la mesa. En efecto, la *inmediatez* que caracteriza la significación de los signos simples y el sentido y la verificación de las proposiciones elementales están necesariamente ligados a la *imposibilidad de ofrecer una explicación ulterior*. Las proposiciones se entienden o no se entienden porque los signos simples se entienden o no se entienden. La lógica no puede decir nada al respecto —y, por supuesto, la filosofía tampoco—.

Si la investigación lógico-filosófica no puede penetrar en la explicación de los “contenidos”, eso mismo está trazando un *límite* a nuestras pretensiones epistemológicas. Para defender un empirismo —o un racionalismo, o *cualquier* otro modelo fundacionista—, el *Tractatus* debería explicarnos qué contenidos son los que constituyen la base, y debería explicarnos por qué tenemos un acceso privilegiado a esos contenidos. El *Tractatus* sí debe reconocer que las proposiciones elementales son “privilegiadas”, ya que su significación y verificación debe acontecer de forma *inmediata*, o de lo contrario no podría acontecer en modo alguno —pero de hecho *sabemos* que sucede: describimos el mundo y verificamos nuestras descripciones—. Sin embargo, esta *inmediatez* debe entenderse *también* en un sentido de *limitación*: nuestro sistema no puede especificar *ningún* conjunto determinado de proposiciones elementales, ni puede especificar *cuáles* son los signos simples que constituyen *el* lenguaje, ni *qué* objetos conforman *el* mundo (cf. 5.55, 5.557-5.5571 y 5.61). Y es justo eso lo que los positivistas estaban obligados a hacer: el Positivismo debía concretar el contenido de las proposiciones observacionales, recurriendo necesariamente a un método de explicación ostensivo —método que, ciertamente, no es formal y, por tanto, no puede ser hallado, ni siquiera mencionado, en el *Tractatus*—. Ciertamente, los positivistas se vieron obligados a concretar y defender la existencia de un “lenguaje empirista” —también se habló ulteriormente de “lenguaje fenomenalista”, de “lenguaje fisicalista”...³⁹⁷—, especificando su vocabulario como “vocabulario observacional”, etc. Asimismo, el Positivismo se ve obligado a conceder una dimensión “positiva” a su propia filosofía, en tanto que ella debe esclarecer el sentido de las proposiciones fundamentales...³⁹⁸ Sin embargo, como ya debemos tener claro —teniendo de nuevo presentes nuestras conclusiones del capítulo

397 «Por lenguaje fenomenalista entendíamos un lenguaje que empezase con enunciados sobre los datos de los sentidos tales como “ahora hay un triángulo en mi campo visual”. Los enunciados de un lenguaje fisicalista o lenguaje-cosa (*thing-language*) hablan de cosas materiales, adscribiéndoles propiedades observables, como por ejemplo “esta cosa es negra y pesada”...» [CARNAP (1963, p. 96)].

398 Leamos a Schlick: «La asignación final de significado siempre tiene lugar mediante *actos*. Esos actos constituyen la actividad filosófica. [...] los procesos decisivos de la ciencia, los que hacen época, son siempre de este carácter [filosófico]: significan un esclarecimiento del sentido de las proposiciones fundamentales, y solo logran resultados en ello quienes están dotados para la actividad filosófica. El gran investigador es también siempre un gran filósofo. [...] nos sentimos felices de que el viraje decisivo [de la filosofía] haga imposible atribuirle ese carácter [incierto y únicamente probable]. Porque el concepto de probabilidad o incertidumbre no es aplicable a los actos de conferir significado que constituyen la filosofía. Y la tarea es puntualmente esa, la de conferir con un carácter definitivo y final el sentido a los enunciados [...]» [SCHLICK (1930a, pp. 63-64)].

anterior—, el *Tractatus Logico-Philosophicus* no puede especificar de qué lenguaje habla, ni puede hacer nada por concretar o aclarar el contenido de los términos que de hecho tienen un significado. Y podemos decir —como veremos enseguida— que las expresiones tienen significado sólo porque las personas se comportan como si lo tuvieran (3.328).

Aún así, hay una idea clave que tenemos pendiente, y que podría permitirnos realizar un último rastreo sobre la noción de “significado” o de “contenido”, en relación al principal problema epistemológico, que es la noción de “verdad”. Se trata de la idea de que la proposición pueda ser *comparada* con la realidad (2.223) y la realidad con la proposición (4.05). ¿Qué supone esa comparación? ¿Podemos sacar desde ahí alguna idea acerca de la naturaleza de los contenidos de las proposiciones elementales, quizá ese carácter “observacional” que necesitamos para que el *Tractatus* sea un empirismo? Eso es lo que rastreamos en los próximos puntos; y lo haremos explorando la noción de “uso”.

2.3. El uso del lenguaje como base de la figuración (y del conocimiento).

2.3.1. La noción de “uso” en el ‘*Tractatus*’ (punto de fuga del sistema).

¿Por qué un signo designa lo que designa? Por ejemplo: ¿qué determina que, en un momento dado, dos bloques de madera *hagan las veces* de dos coches y, en otro momento, *sirvan para figurar* dos edificios? Eso ha de ser, cabalmente, lo que los signos “tragan” (3.262), lo que no puede expresarse en signos, ya que cualquier explicación consistirá en proposiciones, que han de incluir nombres que refieran igualmente a ciertos objetos, y serán estos signos los que ahora no reciban explicación. Por qué un signo designa lo que designa, no es algo que pueda expresarse en signos. Eso ha de ser algo que, por sí mismo, *se muestra*: así como el signo numérico *muestra* que designa un número, el nombre *muestra* que designa un objeto (4.126), y, por ello, la proposición solo puede *mostrar* su sentido (4.022); y lo que puede ser *mostrado*, no puede ser *dicho* (4.1212).

¿Por qué dos bloques de madera hacen las veces de dos coches, o hacen las veces de dos edificios...? Porque *usamos* los bloques de madera para referir dos coches, o los *usamos* para referir dos edificios. ¿No es eso todo cuanto podríamos decir *desde la lógica*: que usamos ciertos signos para hacer las veces de objetos? Y, en efecto:

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

«[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.) —de-

signan 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?

[...]

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

[3.327] Sólo unido a su aplicación lógico-sintáctica determina el signo una forma lógica.

[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.)»³⁹⁹.

Leyendo esto, no puede quedar *ninguna duda* respecto a que Wittgenstein ya está en el *Tractatus* preocupado por la cuestión del “uso”. Naturalmente, no podemos decir que en el *Tractatus* esta noción tenga el mismo desarrollo que en su filosofía posterior, la cual se despliega enteramente a partir de ella, mientras que el *Tractatus* parece más bien que *concluye en ella*, que sólo la *señala* —como el vigía del barco que señala tierra a lo lejos—; cabe decir que sus explicaciones sobre el significado *concluyen ahí*. Entonces, esto ha de ser importante para comprender un sentido en el que podemos hablar de “continuidad” en la trayectoria de Wittgenstein. En las sentencias recién citadas, hay una referencia a la noción de “uso de los signos”, y es claro también que tal noción entra en juego en relación a la noción de “significado”: los signos tienen significado en la medida en que se usan, y no parece haber otro criterio para determinar si un signo tiene significado más que el hecho de que la gente se comporte como si lo tiene (3.328). ¿No parece esto sacado de la segunda filosofía de Wittgenstein? Esta es, en efecto, nuestra idea: que la noción de “uso” se ofrece en el *Tractatus* como el *límite* de sus explicaciones lógicas sobre el significado de los signos simples y el sentido de las proposiciones.⁴⁰⁰

Más aún, en nuestra opinión, cabe decir que esta alusión al “uso del lenguaje” supone ya una licencia de Wittgenstein, como un apunte *extraoficial* o *extra-lógico* —por así decir—, en el sentido de que no viene motivado ya por la lógica, sino que responde a una observación más bien cotidiana, dirigida hacia lo conductual —más propia del segundo Wittgenstein—. En nuestra opinión, el punto de vista estrictamente lógico sólo debería llevarnos hasta el simple hecho de *no poder explicar* el significado, puesto que la lógica *supone ya* el significado de los nombres y el sentido de las proposiciones (6.124). Que una expresión tenga un significado es cosa que *no puede ya expresarse*, sino que *se muestra* (4.022 y 4.126). La lógica no debe ir más allá: en nuestra lectura —como expusimos en nuestra Introducción B (§ B.2.1)—, el “mostrarse” es ya el *límite*, lo *obvio* y lo *absurdo* del mundo y de su representación, que conducen el sistema hacia lo “místico”. Y es así, en efecto, que en el *Tractatus* la noción de “uso” se halla

399 En la traducción de Reguera y Muñoz, los términos “Gebrauch” y “Verwendung” son traducidos ambos por “uso”. Valdés Villanueva traduce el primero de ellos por “uso” y el segundo por “empleo” (término que resulta sinónimo). En las traducciones inglesas aparecen normalmente los términos “use” y “application”; nosotros hemos seguido esa referencia: “uso” y “aplicación”.

400 Esta idea la encontramos desarrollada en R. ABÁNADES (2009b).

justo al lado de la de “mostrarse” (3.262): el contenido del lenguaje *se muestra*, y, un paso más allá de la lógica —un paso más allá del *Tractatus Logico-Philosophicus*—, Wittgenstein se aventura a decir que *se muestra a través del uso, en el uso*. El “uso del lenguaje” recibe, de pronto, todo el peso de la significación del lenguaje —y de esta idea *arrancará* el “segundo” Wittgenstein—.

En este punto, nos adscribimos plenamente a la idea de José Hierro S.-Pescador —director de este trabajo y amigo de quien lo redacta—, cuando comentó:

«¿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 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»⁴⁰¹.

Aunque, a este respecto —y hasta donde hemos investigado—, fue H. O. Mounce el primero en advertir la importancia de la noción de “uso” en el *Tractatus*:

«Este es un punto que los comentaristas descuidan a menudo porque sitúan las diferencias entre el *Tractatus* y la obra posterior de Wittgenstein en lugar equivocado. Y toman así como distintivo de la obra posterior de Wittgenstein el que éste negase que un nombre tuviera significado a menos que fuera usado para decir algo, y que nos invitase, en general, a pensar el significado de una palabra no como alguna entidad especial o un proceso psicológico, sino en términos de su uso. Sin embargo, opiniones de este tipo tienen ya una importancia central en el *Tractatus*. [...] Así pues, en el *Tractatus* está ya convencido de que, a cierto nivel, una proposición es solo un conjunto de marcas y de que lo que distingue a semejante conjunto de otro que careciera de significación no es alguna entidad o proceso especial, sino simplemente que haya reglas para el uso de las marcas, reglas que reflejan la forma lógica, las posibilidades de combinación de objetos en el mundo»⁴⁰².

Pero, de hecho, no fue Mounce el primero en reparar en la noción de “uso”. Otros comentaristas ya habían reparado en ella, empezando por la profesora Anscombe; pero lo que ella hace es entenderlo de modo diferente, tratando de mantener la distancia entre las dos etapas de Wittgenstein. En su comentario de las sentencias antes citadas (3.26-3.28), Anscombe escribe:

«[...] por “aplicación” (*application*)⁴⁰³ 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

401 HIERRO (1992, p. 862).

402 MOUNCE (1983, p. 47-48). Hemos dicho que Mounce es —hasta donde hemos llegado— pionero en este modo de interpretar la noción de “uso” en el *Tractatus*, como punto de unión con la segunda época de Wittgenstein. Anotamos, no obstante —e incidentalmente—, que el propio Mounce reconoce en su Prefacio que los aspectos esenciales de su interpretación proceden de su maestro Rush Rhees [cf. MOUNCE (1983, p. 11)].

403 Véase nuestra nota 399.

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»⁴⁰⁴.

La idea de Anscombe, por tanto, es que no debemos interpretar las sentencias del *Tractatus* antes citadas por su conexión con las *Investigaciones filosóficas*, ya que en ambas obras no se corresponde el empleo de la palabra “uso”. Para la profesora, lo esencial de la proposición “ aRb ” es el hecho de que “ a ” y “ b ” estén relacionados *así*, uno antes y otro después de la “ R ” —tal como nosotros vimos—; si en lugar de eso escribimos “ bRa ”, cambia el sentido de la proposición, simplemente porque ése es el uso lógico-sintáctico que regula el funcionamiento de esos signos. Pero, en la explicación de Anscombe, ciertamente, la noción de “uso” en el *Tractatus* no se extiende hacia la determinación del *significado* de los signos simples —el significado de los nombres “ a ” y “ b ”—, y es esto lo que, a los ojos de Anscombe, debe diferenciarlo de las *Investigaciones filosóficas*. En esta obra posterior, como se sabe, la noción de “significado” es completamente remplazada por la de “uso”, en la medida en que, para hablar del significado de cualquier término, solo podremos remitirnos a la práctica real y concreta de tal término, y a las reglas convencionales que regulan esa práctica. Es decir, *no se explica* el significado en términos de “referencia a objetos” ni en términos de “representaciones mentales”, sino que se explica *únicamente* en términos de “uso”.

Nuestra idea, sin embargo, es que la noción de “uso” o de “aplicación” que aparece en esas sentencias del *Tractatus* (3.26-3.28) se extiende también, inevitablemente, hacia el significado de los nombres. Y la razón no es otra que lo defendido en un punto anterior: la necesaria correspondencia entre “sentido” y “significado”, la correspondencia entre los nombres y las proposiciones en que pueden ocurrir —que se corresponde con la interdependencia de los objetos y los estados de cosas que ellos posibilitan—. En efecto, no es posible hablar del sentido de una proposición sin estar considerando *al tiempo* el significado de sus nombres, ni podemos hablar del significado de los nombres si no es considerando el sentido de las proposiciones en que podrían aparecer. Si el uso lógico-sintáctico de los signos determina el sentido de las proposiciones, esto mismo está determinando el significado de los nombres, pues ambas cosas se corresponden completamente. El significado de un nombre hace referencia a los diferentes modos en que tal nombre puede estar relacionado con otros nombres. Que “ aRb ” no tiene el mismo sentido que “ bRa ”, es algo que viene ya incluido en los signos “ a ” y “ b ”, pues el significado de tales signos incluye ya la protofigura “ xRy ”, que expresa un modo en que “ a ” y “ b ” pueden estar relacionados. Si el signo “ $X-O$ ” no tiene ningún significado —ni referencia ni sentido—, es sencillamente porque no hemos estipulado ningún uso para esos signos: no sabemos si “ X ” y “ O ” son nombres y “ $-$ ” es un tipo de relación...; y no sabemos tal cosa porque no ha sido estipulado ningún uso. Y, en efecto, no hemos estipulado ningún uso de esos signos, ni desde

404 ANSCOMBE (1959, p. 101).

el punto de vista del *significado* de los signos simples ni desde el punto de vista del *sentido* del signo como proposición. Ambas cosas son lo mismo: si determináramos un uso para “X” y para “O” en tanto que nombres-con-significado, en ese momento ya estaríamos determinando las proposiciones elementales que podrían contener esos nombres: estaríamos determinando qué usos lógico-sintácticos podrían tener esos signos, y qué tipo de relaciones podrían establecer entre sí —p.e. si usamos “X” y “O” para referirnos a dos objetos espaciales, entonces quedaría determinado qué relaciones (espaciales) podrían establecer entre sí, y “X-O” *podría* ser una de esas relaciones—.

Para que un signo (una marca sensoperceptible) contenga un sentido —para que el mero signo sea realmente un símbolo—, es necesario que tal signo tenga determinado cierto uso, y eso es algo que atañe también al significado de los nombres —decir que una proposición tiene tal sentido, incluye decir que sus nombres tienen tal significado—.

En efecto, todo esto lo estamos tratando aquí desde el punto de vista de la sintaxis lógica y del simbolismo de la lógica, y es esto lo que hace a Anscombe retraerse de conectar el *Tractatus* con las *Investigaciones*, ya que en éstas la notación lógica no es siquiera considerada, y se concentra plenamente en los lenguajes concretos (especialmente en el lenguaje natural), y más aún en usos concretos y no necesariamente figurativos. Pero, también en el *Tractatus* se está hablando del lenguaje natural —se habla de *cualquier* lenguaje—; y es así que nuestros lenguajes naturales permiten describir cosas en virtud de la estructura lógico-figurativa que esconden. Una oración de nuestro lenguaje corriente se analizará de una manera u otra en virtud del *uso* que hacemos de las palabras; y una proposición en escritura conceptual solo tendrá sentido, igualmente, en virtud del *uso* que hacemos de los signos. 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. En el capítulo anterior (§ 1.3.3) vimos en qué sentido la notación lógica se diferencia de los lenguajes determinados (como los lenguajes naturales, o los lenguajes científicos, etc.), pero también vimos en qué sentido son equiparables: son equiparables justamente en relación al “contenido”: si “*aRb*” tiene *un* sentido determinado, entonces es que estamos usando “*a*” y “*b*” para referirnos a ciertos dos objetos determinados; de forma idéntica a como “El libro está sobre la mesa” sólo adquiere *un* sentido cuando sabemos a qué dos objetos nos referimos con “el libro” y “la mesa”.

Igualmente —por recurrir al ejemplo de Wittgenstein (3.323)—, una frase en castellano como “Verde es verde” puede resultarnos confusa. 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: dice que el Sr. Verde es de color verde. Lo que queda claro aquí 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), y solo ateniendo a este uso podremos concretar

la figura lógica escondida en esa frase (sea “*Va*”, por ejemplo).

Es, pues, el “uso”, el único (o el último) criterio de significación de nuestro lenguaje; y eso quiero decir, entonces, que ese es el único (o el último) criterio de verificabilidad de nuestras descripciones: si podemos decir que “El libro está sobre la mesa” es una proposición verdadera, o si podemos decir que es falsa, es porque previamente comprendemos la proposición: porque conocemos el uso que se hace de ella. 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 pensamos que es eso hacia lo que apunta también el primer Wittgenstein —lo cual, como seguiremos argumentando, ha de tener consecuencias en epistemología—.

2.3.2. *El uso del lenguaje y la comprobación de la verdad: el empirismo frustrado.*

Llegados a este punto, tenemos sobre la mesa razones suficientes para concluir que el sistema del *Tractatus* no abandera ninguna epistemología; y, más aún, esto querrá decir que el proyecto epistemológico es, para Wittgenstein, inviable —al menos tal como había sido planteado hasta la fecha y aún después que él—.

Desde luego, dentro de las diversas propuestas fundacionistas, el modelo empirista-lógico es el que más se acerca a los planteamientos del *Tractatus*, aunque este acercamiento sólo podría ya sustentarse en la idea de que las proposiciones elementales tengan que ser “comparadas” con la realidad para saber si son verdaderas o falsas. Como decíamos más arriba, parece lógico suponer que esa “comparación” se efectúa sencillamente observando el mundo, mientras retenemos en las mentes el sentido de las proposiciones. Es esta la idea que nos queda por escrutar: ¿qué implica en el *Tractatus* la comparación de las proposiciones con la realidad?

La primera cuestión importante es el hecho de que Wittgenstein no dedique una sola línea a explicar tal cosa. La idea de comparar las proposiciones con la realidad solamente viene afirmada (2.223 y 4.05), y Wittgenstein no se inclina a buscar nada problemático en ello; parece inclinado, más bien, a ofrecer la versión más obvia y simplista de la “verdad” entendida como “correspondencia”. Nosotros nos hacemos figuras de los hechos, y podemos representar y afirmar el darse de los hechos mediante proposiciones, y podemos decir si nuestras descripciones son verdaderas o falsas, tras compararlas con la realidad descrita. Que Wittgenstein no gaste una gota de tinta en hablar de los procesos de observación que permiten la verificación universal de las descripciones empíricas y de las teorías construidas sobre éstas, ha de ser muestra de que tal cosa no es asunto de lógica; y si no es asunto de lógica, entonces no es asunto del *Tractatus*.⁴⁰⁵ A nuestro modo de ver, si Wittgenstein tuviera intención de desarrollar

405 Recordamos en este punto la famosa carta que Wittgenstein escribió a Von Ficker, en la que decía: «[...]»

una epistemología empirista, habría dedicado al menos alguna línea a explicar aquello que los positivistas lógicos se molestaron en explicar; pues en eso consiste desarrollar un proyecto epistemológico de fundamentación. El absoluto silencio de Wittgenstein a este respecto nos hace pensar que su investigación lógica no puede involucrarse en eso: siendo lógicamente rigurosos —sin *forzar las cosas*—, las pretensiones de fundamentación deben acabar antes de haber comenzado: la lógica no nos autoriza a penetrar en las cuestiones epistemológicas. La lógica parte del supuesto de las descripciones y de su posible verdad o falsedad, según estén en acuerdo o en desacuerdo con la realidad. En esto se sustenta, sin más, la lógica de la figuración.

En cierto sentido, el empirismo desarrollado por el Positivismo Lógico arranca de una idea similar de la “verdad”: en el mundo se producen ciertos fenómenos observables que podemos describir mediante el lenguaje empirista, usando términos primitivos observacionales —tal como hemos repetido—, y la comprobación de la verdad encuentra en la observación un criterio claro. Pero el empirismo es una epistemología fundacionista por algo más que por eso, a saber: porque considera que la observación es algo *universal e inmediato*, que a través de ella *conocemos directamente el mundo empírico*⁴⁰⁶. El conocimiento directo de los datos sensibles puede ser expresado en proposiciones observacionales, utilizando un lenguaje primitivo —el lenguaje empirista— de carácter asimismo universal, cuyos criterios de significación no son otros que la misma observación. De ese modo, el conocimiento científico, levantado a partir de la observación, tiene una base clara para contrastar su validez. El conocimiento científico encuentra en el ideal empirista su fundamentación: nuestros sentidos naturales nos permiten acceder directamente a los datos sensibles *emitidos* por la realidad —por así decir—, y tenemos la capacidad de recoger tales datos en proposiciones observacionales, mediante términos que remiten directamente a esos datos sensibles. Es decir, sin más dilación, que el empirismo considera que conocemos el mundo en la medida en que lo observamos, y a partir de ahí levantamos nuestros lenguajes y teorías —y los lenguajes y teorías que no se construyan desde la observación, sencillamente no servirán para conocer el mundo, y quedarán excluidos de la ciencia—.

Todo esto, sin embargo, no puede ser atribuido a Wittgenstein. Y la razón fundamental es que, en el *Tractatus*, la correlación de mundo y lenguaje es tal que no cabe decir que observemos *directamente* el mundo, pues de hecho lo observamos *ya mediante* el lenguaje. Pues lo que nosotros debemos observar son los hechos —los estados de cosas—, pero ya vimos que la propia *posibilidad* de estos hechos reside en la existencia de las proposiciones elementales: si no hay lenguaje, no hay hechos, y entonces no habría nada que observar. El lenguaje se encuentra en el centro mismo de la figuración; y, de ese modo, se encuentra en la base de la realidad empírica:

todo aquello sobre lo que *muchos* hoy *parlotean* lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello [...]» [*Brf* (p. 97)]. Aunque en esa carta Wittgenstein se está refiriendo concretamente a la ética, en nuestra opinión, la idea incluye que no se debe “parlotear” sobre epistemología.

406 Léase, por ejemplo: «[...] ese mundo exterior real no sería otro que el mundo empírico, lo cual admitimos nosotros, como todos los seres humanos [...]» [SCHLICK (1932, p. 113)].

«[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 [...]».

Esta es una de las poquísimas sentencias en las que Wittgenstein introduce un término propiamente epistemológico, como es “realidad empírica”, que debe corresponderse con esa noción de “mundo empírico” de la que hablaban los positivistas. Pero esta sentencia 5.5561 suscribe exactamente lo que nosotros venimos diciendo: la *posibilidad de la realidad empírica* —esto es: la *posibilidad de un mundo observable*— reside enteramente en el lenguaje⁴⁰⁷. Si podemos observar en el mundo algo como “Esto es verde”, es porque tenemos un lenguaje que nos permite construir tal proposición. En el *Tractatus*, por tanto, no cabe decir que conocemos el mundo en la medida en que lo observamos, y que, a partir de ahí, levantamos nuestros lenguajes y teorías. En el *Tractatus*, la observación de los hechos debe estar mediada ya por el lenguaje particular con el que hacemos nuestras figuras, pues son los hechos mismos los que están así mediados. Y, ya en este punto, desde luego, no cabe decir que el *Tractatus* esté pensando en un lenguaje empirista universal que se corresponde con verdades y hechos empíricos asimismo universales, pues ya sabemos que Wittgenstein, desde la lógica, no puede hablar concretamente de *ningún* lenguaje ni de *ningún* mundo, porque no puede especificar nada acerca de los contenidos, más que el hecho de que debe haber tales contenidos. O sea, que *hay* un mundo que figuramos: algo obvio pero sin explicación. La explicación ostensiva no puede ser admitida por el *Tractatus*, pues la ostensión ya se realiza bajo el supuesto de que *podemos* reconocer el objeto señalado, y es claro ya —y a la luz de 5.5561— que el reconocimiento del objeto es parejo al reconocimiento de la proposición elemental; esto es, entonces, que la propia ostensión ha de ser pareja a la puesta en práctica de un lenguaje.

Como es sabido, el problema de la “explicación ostensiva del significado” es tratado por Wittgenstein al comienzo de los llamados *Cuadernos azul y marrón (CAM)*, concretamente en el “Cuaderno Azul” (dictado a sus alumnos de Cambridge en el curso 1932-1933). Generalmente, los *CAM* suelen ser tomados como las primeras muestras de la segunda etapa filosófica de Wittgenstein —aunque quizá sería más correcto considerar que aquí, en estos primeros años después de su regreso a Cambridge, tenemos más bien un nexo—⁴⁰⁸. No debe ser solo casualidad que el problema por el que empiezan los *CAM* sea el de la “explicación ostensiva del significado”, pues eso es algo en lo que insistían los miembros del Círculo de Viena, y algo que los críticos del Positivismo —como Popper— criticaban del mismo *Tractatus*, cuando en verdad no cabe encontrar en el *Tractatus* ninguna huella de la ostensión. Es muy posible que, al escribir el *Tractatus*, Wittgenstein no tuviera presente la dimensión “ostensiva” de la explicación del significado, y, así, sólo considera y trata la explicación “verbal” (o sea, la explicación del significado de un término en otros términos), la cual hemos visto que es denegada en el *Tractatus*.

407 Véase nuestra nota 336.

408 Cf. KENNY (1984, pp. 12-13).

tus (y lo hace también, en una sola línea, al comienzo del “Cuaderno Azul”⁴⁰⁹). Este “Cuaderno Azul” comienza por hacer esa distinción entre una explicación “verbal” y otra “ostensiva” del significado, ocupándose más pormenorizadamente de esta última, así como en el *Tractatus* se ocupó de la primera. Naturalmente, en el *Tractatus* emplea el método lógico-filosófico que venimos viendo, mientras que en los *CAM* Wittgenstein ya discurre de otro modo, separado de la lógica, y preocupado cada vez más por la práctica concreta del lenguaje (y no solamente del lenguaje declarativo). Ahora bien, lo cierto es que, por un lado, en el *Tractatus* el problema de la explicación “verbal” se desliza hacia la cuestión del “uso”, lo cual tiene ya un marcado carácter *extra-lógico* —como decíamos arriba—; por otro lado, aunque en el *Tractatus* Wittgenstein no tratara expresamente el problema de la ostensión, lo cierto es que podemos extraer del resto del sistema conclusiones harto similares a las expresadas en los *CAM*; y eso justamente es lo que hemos intentado hacer aquí: si la explicación ostensiva viene —para los Positivistas— garantizada por la observación, en el *Tractatus* la observación —lo que nos permite comparar las figuras con la realidad— ha de ser siempre observación de “hechos”, y, teniendo en cuenta que todo hecho está ligado a la posibilidad de ser representado en una proposición, que ha de pertenecer a un determinado lenguaje —p.e., *mi* lenguaje—, debemos concluir entonces que la ostensión solo es posible en unión a la existencia y empleo de un lenguaje —p.e., *mi* lenguaje—. Y, ahora, según hemos interpretado recientemente la noción de “uso del lenguaje”, debemos concluir que toda visión del mundo, toda verdad y falsedad, solo viene respaldada por las convenciones que regulan el uso de ciertos términos.⁴¹⁰

409 Cf. *CAM* (p. 27).

410 P. M. S. Hacker no estaría de acuerdo con esta cruzada nuestra, pues él quiso defender que Wittgenstein sí era en el *Tractatus* partidario de una “definición ostensiva” que daría significado a los signos primitivos [cf. HACKER (1986, pp. 75 y ss.)]. Cuando Hacker lee la sentencia 3.263 —que nosotros comentamos más arriba—, entiende que la explicación última de los signos simples “mediante aclaraciones” (*Erläuterungen*) quiere decir “mediante definiciones ostensivas”; y si el término “ostensión” no aparece en el *Tractatus*, es porque Wittgenstein estaba confuso respecto a cómo entenderlo. Hacker se apoya aquí en un comentario de Wittgenstein en una de sus conversaciones con Waismann en 1932: «En el *Tractatus* no veía claramente lo referente al análisis lógico y a la explicación elucidatoria. Creía en aquel tiempo que existía una “conexión entre el lenguaje y la realidad”» [*WVC* (pp. 209-210)]. Hacker entiende entonces que donde dice “explicación elucidatoria” Wittgenstein mienta “definición ostensiva”, como el punto en que se concentra la unión del lenguaje con la realidad. No obstante, nuestra interpretación de este comentario no es esa. Ese comentario de Wittgenstein no está, ciertamente, inscrito en un diálogo sobre la ostensión (tema, por otra parte, muy propio del Círculo de Viena), sino genéricamente sobre la conexión entre lenguaje y realidad. En general, en estas conversaciones Wittgenstein ya está trazando las ideas que serán cruciales para su “segunda época”; es un momento en que Wittgenstein está poniendo en duda su método *lógico-filosófico* (algo que puede resultar extraño, ya que el propio *Tractatus* lo hace por sí mismo). En nuestra opinión, la principal razón que empuja a Wittgenstein a “renegar” de su *Tractatus* es el hecho de los Positivistas extrajeran de él una epistemología empirista, en la que la “definición ostensiva” tenía una importancia capital. La “conexión” entre el lenguaje y la realidad es algo efectivamente buscado por los Positivistas, ya que sólo eso podía garantizar la fundamentación de la ciencia en base a las proposiciones de la experiencia. Pero —esto es lo más importante—, para los Positivistas la conexión entre lenguaje y realidad se daba a nivel de “contenido” (a nivel

La explicación ostensiva no es, pues —en nuestra opinión—, una explicación factible, por el simple hecho de que debemos entender también la propia ostensión como un acto que se desenvuelve dentro del lenguaje; y esto, en definitiva, es lo mismo que le ocurre a la explicación verbal. Si en el *Tractatus* el mundo es, en efecto, “observable”, eso no puede diferenciarse en nada del hecho de que, sencillamente, *hay* un mundo al cual nos referimos con nuestras proposiciones⁴¹¹. Pero *que haya* un mundo-pensamiento-lenguaje —o eso que Wittgenstein llama “la vida” (5.621)— es, en efecto, un misterio: lo “místico” (6.44).

Nuevamente, como dijimos, no estamos negando aquí el hecho de la “verdad” o de la “falsedad”, sino que partimos de ese hecho y permanecemos en él —sin avanzar un ápice—. Partimos del hecho de la figuración, de la representación del mundo en el pensamiento por medio del lenguaje, y eso implica *ya* la “observación”: observar los hechos del mundo sólo es posible teniendo previamente un lenguaje, así como la existencia del lenguaje sólo acontece ante la presencia de un mundo que podemos observar. Y nada nos permite suponer la existencia de un lenguaje universal, que nos proporciona verdades asimismo universales, acerca de un mundo que resulta ser *el* mundo objetivo naturalmente universal —que los Positivistas llamaban “mundo empírico”—. La lógica de Wittgenstein habla de *cualquier* lenguaje —p.e., de *mi* lenguaje— y entonces habla de *cualquier mundo* —p.e., *mi* mundo—. Las pretensiones de “objetividad” y “universalidad” se disipan.

No podemos hallar otro fundamento del conocimiento más allá del hecho del lenguaje, más allá del “uso figurativo” —cotidiano o científico— del lenguaje.

2.4. Las aspiraciones de la ciencia.

2.4.1. *Las ciencias como sistemas descriptivos: el criterio trivial de ‘demarcación científica’.*

Habiendo ya planteado la cuestión epistemológica en los términos más generales de la figuración (escrutando de forma general la noción de “lenguaje” y, sobre todo, de “significa-

de “significado”), mientras que en el *Tractatus* la conexión es estrictamente “formal” (lo cual *da por sentado* ya que las palabras tienen un significado, sin importar cuál sea). Cuando Wittgenstein abandona el “punto de vista lógico”, de algún modo está prestando oídos a lo que tal punto de vista le ha proporcionado, ya que es el mismo *Tractatus* el que nos pide que reneguemos de él. Y cuando el “segundo” Wittgenstein ancla su nuevo punto de vista en la noción de “uso”, también entonces está prestando oídos al *Tractatus*, pues tal noción está ya apuntada en él (y, como dijimos, esto es plenamente congruente, ya que, en verdad, ese apunte tractariano a la noción de “uso” *excede* el punto de vista lógico).

411 En este punto empatamos con las ideas de HEMPEL (1950) y (1958), HANSON (1958) o SHAPERE (1968), que veíamos en nuestras pp. 278-279.

do”), es menester explicar ahora las consecuencias concretas que nuestro planteamiento tiene respecto a su consideración de la ciencia. Esto es: nos planteamos ahora más directamente el problema de la “demarcación”, que nos permitirá caracterizar lo científico.

Antes de nada, hay que decir que la noción de “ciencia” resulta ser algo vaga en el *Tractatus*, al menos a primera vista. En las escasas apariciones que hay de tal noción a lo largo del libro, podemos reconocer al menos tres ideas algo diferentes, como tres criterios diferentes de demarcación científica o tres maneras de definir lo científico. Tendremos que ver en qué medida estas tres ideas se superponen o se complementan.

En primer lugar, tenemos la definición de “ciencia natural” ofrecida en la sentencia 4.11:

«[4.11] La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (la totalidad de las ciencias naturales)».

Aquí, el criterio para determinar lo científico es la “verdad” de las proposiciones, en tanto que éstas nos ofrecen una *descripción veraz del mundo*. En nuestra opinión, esta es la definición básica y fundamental de la “ciencia” en el *Tractatus*, la definición que contiene la idea esencial: la ciencia ha de ser aquello que representa nuestro “conocimiento del mundo”, y éste sólo puede venir expresado en proposiciones, y más concretamente en las proposiciones verdaderas: la ciencia es la *descripción veraz del mundo*.

Naturalmente, si tomamos esta idea de Wittgenstein como un auténtico criterio de demarcación científica, entonces no hay duda de que éste no nos lleva a lo que normalmente se entiende por “ciencia”, ya que, para empezar, no se especifica a qué lenguaje deben pertenecer las proposiciones verdaderas para ser científicas, lo cual nos permite incluir *cualquier* proposición verdadera de *cualquier* lenguaje —también de los lenguajes ordinarios—; ¿cómo podemos hablar realmente, entonces, de un “criterio de demarcación”?

En opinión de M. Black⁴¹², esta definición de 4.11 es demasiado simplista, hasta el punto de considerar que no debe tomarse como una auténtica definición de la “ciencia”, sino que es usada por Wittgenstein de modo esquemático y provisional, sólo para subrayar las diferencias entre ciencia y filosofía: la primera se ofrece como proposiciones que describen el mundo, la segunda como elucidaciones o aclaraciones lógico-lingüísticas (apreciando que 4.11 introduce y se integra justamente en esa discusión). Black también recoge y apoya en este punto las críticas que hiciera K. R. Popper sobre el “criterio de demarcación” de 4.11: este criterio nos obliga a rechazar la noción de “hipótesis científica”, ya que una hipótesis es justamente eso que no podemos tener nunca como “verdadero”: si el criterio de demarcación de lo científico es la “verdad”, entonces las hipótesis no pueden formar parte de la ciencia —y Popper considerará

412 Cf. BLACK (1968, pp. 185-186).

que las hipótesis son lo más propio de la ciencia⁴¹³—. Pero éste es un punto problemático, ya que en el *Tractatus* también tiene cabida la noción de “hipótesis” (6.36311), la cual nos servirá para entender los *límites* de las pretensiones científicas —nosotros lo veremos en el próximo punto—.

Black considera que no es 4.11 la definición de “ciencia” que debemos extraer del *Tractatus*, sino que debemos fijarnos en otras partes del texto en las que se ofrecen criterios algo distintos, como ocurre en 6.53 —la antepenúltima del libro—:

«[6.53] [...] no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural [...]».

Siendo ahora estrictos con esta sentencia, en ella Wittgenstein no dice nada de la “verdad”; pues “lo que se puede decir” es, sin más, “lo que tiene sentido” (sea o no sea verdadero). Bajo esta idea, el “criterio de demarcación” sería exactamente equivalente al “criterio de sentido”⁴¹⁴; y esto es algo que también quedaría respaldado por la siguiente sentencia:

«[4.113] La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural».

Y entendemos, entonces, que la filosofía —el *Tractatus*— no pretende decir qué proposiciones son verdaderas, sino que pretendería darnos un criterio general para la determinación del sentido. Pero, en verdad, ya debemos entender que esta idea no es posible sostenerla *así* en el *Tractatus*, o mejor dicho, que su aceptación equivale a no reconocer “criterio de demarcación” *ninguno*. Pues, si realmente consideramos que el criterio de demarcación coincide con el de sentido, tendremos que concluir tajantemente que *no hay* en el *Tractatus* un “criterio de demarcación”, porque tampoco cabe hallar en él un “criterio de sentido”, más allá del mero *uso del lenguaje* —tal como hemos visto en los puntos anteriores—: una proposición tiene sentido o carece de él, pero nosotros no determinamos tal cosa por medio de ningún “criterio *a priori*”: mediante la lógica podemos discriminar si un signo es o no una tautología o una contradicción (que carecen propiamente de sentido), pero, ante cualquier *signo posible* (como podría ser “Fa” o “aRb” o “X-O”), que tenga o no sentido y qué sentido tenga concretamente sólo depende del *uso* que hacemos de esos signos, y esto, para el *Tractatus*, equivale a decir que el sentido de las proposiciones solamente *se muestra* —con la dosis de “misterio” que ello debe implicar—. Así, si entendemos que el criterio para determinar qué es lo científico es el mismo criterio tractariano de la determinación del sentido, entonces no cabe reconocer *ningún* “criterio”.⁴¹⁵

413 Cf. POPPER (1945, pp. 634 y 710) y (1934, pp. 44-45).

414 Popper también criticó esta opción de demarcación tractariano: «De acuerdo con este enfoque [el de Wittgenstein], la verificabilidad, la significatividad y el carácter científico coinciden» [POPPER (1953, p. 65)]; o también: «Podemos darnos cuenta de que el criterio de sentido de Wittgenstein coincide con el de los inductivistas, sin más que remplazar las palabras “científica” o “legítima” por “con sentido” [...]» [POPPER (1934, p. 44)]. En seguida apuntaremos por qué Popper se excede en sus comentarios al *Tractatus*.

415 Este es uno de los puntos en los que Popper se confunde a la hora de criticar el *Tractatus*, pues preten-

No obstante —antes de seguir con la tercera noción de “ciencia” que cabe hallar en el *Tractatus*—, debemos considerar en qué medida estas dos versiones de la ciencia (de 4.11 y de 6.53) no son realmente excluyentes sino que —por así decir— se superponen⁴¹⁶. Leemos:

«[4.26] El mundo queda completamente descrito por la especificación de todas las proposiciones elementales más la especificación de las que de ellas son verdaderas y de las que de ellas son falsas».

Teniendo esto presente, debemos revisar la definición de “ciencia natural” hallada en 4.11, ya que ahí decía que las ciencias naturales son solamente las proposiciones “verdaderas”, pues —entendíamos— son éstas las que nos ofrecen la *descripción veraz del mundo*. Sin embargo, reconocer como “falsa” una proposición, implica reconocer como “verdadera” la proposición en que se niega la primera proposición (si “*p*” es falsa, entonces “ $\neg p$ ” es verdadera); recordamos de forma general que la especificación de las proposiciones verdaderas implica lógicamente la especificación de las que son falsas, pues todo lo que es el caso determina igualmente lo que no es el caso (1.12). Esto, en cierto modo, conduce la idea de “ciencia” de 4.11 hacia la otra más abierta de 6.53, que hablaba genéricamente de “lo que se puede decir”, o sea, “lo que tiene sentido”, sea esto verdadero o falso. Pero a esto también debemos añadirle ahora algo más. Parece claro que una proposición falsa *no describe el mundo*, sino que es “falsa” precisamente porque *afirma lo que no es el caso*. Pero *si sabemos* que una proposición es falsa, entonces *sabemos algo sobre el mundo*; p.e., si alguien dice “Hay un elefante en la Plaza Mayor”, ello podría ser verdadero o falso: *si sabemos* que es falso, es porque estamos en la Plaza Mayor y no hay en ella ningún elefante, y qué duda cabe de que, entonces, *conocemos ese hecho*: “No hay un elefante en la Plaza Mayor” es exactamente el hecho que debemos *conocer* para decir que “Hay un elefante en la Plaza Mayor” es una proposición falsa⁴¹⁷. Lo que esto implica es que el supuesto “criterio de demarcación” debe desplazarse concretamente hacia la *especificación* de la verdad o falsedad de las proposiciones, esto es, que debemos esperar a la

de hallar y criticar un “criterio de demarcación” donde no hay criterio *ninguno*; leemos, por ejemplo: «[...] este criterio [el de Wittgenstein] es demasiado estrecho (y demasiado amplio): excluye de la ciencia todo lo que es, de hecho, característico de ella (mientras que no logra excluir la astrología). Ninguna teoría científica puede ser deducible de enunciados observacionales ni ser descrita como función de verdad de enunciados observacionales» [POPPER (1953, p. 65)]. Naturalmente, hemos escogido este pasaje porque en él se hace patente la raíz de la confusión de Popper: está leyendo el *Tractatus* en unión al Positivismo Lógico, y extiende sus críticas al Positivismo sobre el *Tractatus*. Pero —como ya hemos visto—, Wittgenstein no recurre a esa noción de “observación”, y —como tendremos que ver— tampoco considera la noción de “teoría científica” en el mismo sentido en que la interpreta Popper.

416 A diferencia de Black [cf. BLACK (1968, pp. 185-186)], nosotros no creemos que la noción de 4.11 sea menos acertada que la de 6.53, sino que tenderíamos a pensar lo contrario (si no fuéramos capaces de comprender su superposición). Lo que nosotros creemos es que Wittgenstein se expresa en 6.53 de un modo más apresurado aún que en 4.11, por la razón de que ya se ha llegado al final, y ya debemos dar muchas cosas por sentadas.

417 Este comentario alude a la noción de “hecho negativo”, que podemos leer en 2.06, y que nosotros comentamos ya en el Capítulo 1 (§ 1.2.4).

verificación: tenemos “ciencia” en la medida en que tenemos una descripción del mundo, para lo cual es necesario *verificar* las proposiciones, *conocer* si son verdaderas o falsas. Y esta ha de ser exactamente la idea de Wittgenstein: tenemos “ciencia” en la medida en que *conocemos el mundo tal como se da efectivamente*; todo lo que *conozcamos* acerca del mundo efectivo es “ciencia”.

A lo que nos conduce el *Tractatus* es, por tanto, y por ahora, a un criterio de demarcación que se establece trivialmente *a posteriori*, ya que debemos esperar a verificar una proposición para saber si pertenece o no pertenece a la ciencia, pues ni la forma de la proposición ni el hecho de que tenga sentido nos autoriza para declararla verdadera o falsa —«[2.225] No existe una figura verdadera *a priori*»—. Así pues, qué proposiciones conforman la descripción del mundo —la ciencia— es algo que solo sabemos cuando de hecho conocemos el valor de verdad de las proposiciones, cuando de hecho conocemos el mundo. Se da, pues, que “ciencia” en el *Tractatus* es, muy en general, “conocimiento”. Y, siendo así, nuevamente: ¿cómo podemos considerar que Wittgenstein esté pensando en un “criterio de demarcación” en el sentido de Popper?

En nuestra opinión, no es correcto decir que Wittgenstein esté preocupado por la “demarcación” —la *diferenciación* de lo científico frente a otras formas de figuración—, sino que está preocupado por lo que todos los sistemas figurativos tienen en común. El *Tractatus* sólo ofrece una trivial definición de “ciencia natural” que se extiende a todos aquellos usos del lenguaje destinados a ofrecerse como *descripción del mundo*: usos figurativos del lenguaje que constituyen parte de nuestro *conocimiento del mundo*; la descripción de lo que es el caso, de los hechos. Repetimos: “ciencia” no es otra cosa que “conocimiento”. Pero también puede tomarse esto como una nueva luz que Wittgenstein quiere arrojar sobre la noción genérica de “lenguaje figurativo”, señalando de forma clara que la imagen del mundo que tenemos por medio de los lenguajes ordinarios no deja de ser, en efecto, nuestra “imagen del mundo”, nuestro modo de conocerlo, y eso es “ciencia natural”.

Ahora sí, con un poco más de detalle, en la sentencia 4.11 también se deja ver que Wittgenstein considera una *pluralidad* de “ciencias naturales” (quizá subconjuntos dentro del conjunto de las proposiciones verdaderas); y esto podremos unirlo con la sentencia 6.341, donde hallamos una tercera forma de retratar lo científico:

«[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 unitaria. Esta forma es arbitraria, puesto que con igual éxito hubiera podido utilizar una red con aperturas triangulares o hexagonales. Puede que la descripción con ayuda de una red triangulada hubiera resultado más sencilla; esto quiere decir que podríamos

describir más exactamente la superficie con una red triangulada más burda que con una cuadrículada más fina (o al revés), etc. A las diferentes redes les corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo. La mecánica determina una forma de descripción del mundo al decir: todas las proposiciones de la descripción del mundo tienen que obtenerse de un modo y manera dados a partir de un número de proposiciones dadas —los axiomas mecánicos—. Procura así los materiales para la construcción del edificio científico y dice: cualquiera que sea el edificio que quieras levantar tendrás que construirlo con estos y solo con estos materiales.

(Al igual que con el sistema numérico ha de poderse escribir un número arbitrario cualquiera, con el sistema de la mecánica, una proposición cualquiera de la física.)».

Esta sentencia nos lleva a vincular las ciencias, no con las proposiciones verdaderas (4.11), ni con su especificación como verdaderas (4.26), ni tampoco exactamente con las proposiciones-con-sentido (4.113 o 6.53), sino más bien con los “sistemas de descripción” que prescriben la formación de proposiciones.⁴¹⁸

Aún así, si consideramos que esta imagen de 6.341 es la apropiada para comprender qué es lo científico en el *Tractatus*, entonces, nuevamente, el “criterio de demarcación” tractariano se extiende a la totalidad de los lenguajes figurativos, ya que *cualquier* lenguaje natural podría entenderse también como un sistema de elementos y reglas que permiten la formación

418 Los positivistas desarrollaron un “criterio de demarcación” tomando como base su “criterio empirista de significado”, que lleva, por ejemplo a Schlick, a ofrecer una noción de “ley natural” parecida a esto que ahora decimos de 6.341; escribe Schlick: «Se ha hecho notar a menudo que, estrictamente, no podemos hablar nunca de la verificación absoluta de una ley, pues hacemos siempre —por decir así— la salvedad de que puede ser modificada a la vista de nuevas experiencias. Si puedo añadir, entre paréntesis, algunas palabras acerca de esta situación lógica, el hecho mencionado arriba significa que una ley natural no tiene, en principio, el carácter de un enunciado, sino que es más bien una prescripción para la formación de enunciados» [SCHLICK (1931, p. 151); cita tomada de POPPER (1934, p 45, nota 7)]. Popper critica esta idea positivista, justamente por rechazar la legitimidad científica de las “leyes naturales”, cuya búsqueda es «la tarea suprema del físico» [cf. POPPER (1934, pp. 44-45)]; es decir, que si los positivistas solo consideran “científicos” aquellos enunciados que tienen sentido y valor de verdad según el criterio empirista, entonces las “leyes naturales” no son propiamente “científicas”, pues no poseen propiamente sentido, ya que su verificación nunca es absolutamente posible. La estrategia de Schlick en este punto es reintroducir las leyes naturales en el terreno de lo científico, aludiendo a ese carácter de “prescripciones” para la formación de proposiciones científicas; “prescripción” que es el resultado del trabajo creativo de los científicos; pero, aún con todo, quedará sin aclarar de qué modo la enunciación de tales “leyes” o de tales “prescripciones” puede tener sentido para los propios positivistas; y este es el eje de las críticas de Popper al Positivismo: Popper debe mostrar que la imposibilidad de “verificar absolutamente como verdadera” una ley científica, no puede estar unido a su “falta de sentido”, pues todas las leyes de la ciencia son “hipótesis”, y no carecen de sentido por el hecho de serlo; Popper propone entonces su criterio de “falsabilidad”: para la determinación de qué es lo científico, no debe emplearse en ningún caso el criterio empirista de “tener sentido”, pues éste va unido a la posibilidad de “verificar”; para determinar si algo es científico, hay que determinar de forma clara en qué medida ello es “falsable”, cuáles son las condiciones que lo harían falso: ello permite discriminar las hipótesis verdaderamente “científicas” de aquellas pseudociencias cuyas supuestas leyes no hay modo de falsar (en estos casos, dice Popper, debemos dudar de esas leyes). Pero la cuestión aquí es —para nosotros— en qué medida las críticas de Popper al Positivismo son también críticas al *Tractatus*. Solo indicamos ahora que, para aclarar esta cuestión, tendremos que aclarar previamente las nociones tractarianas de “ley natural” y de “hipótesis”, como haremos en próximos puntos.

de todas sus proposiciones; *cualquier* lenguaje cabe entenderlo como esa especie de red que constituye una trama de *posibilidades* —un espacio lógico—, haciéndose el mundo efectivo sobre esa trama. Ahora bien, Wittgenstein añade alguna información valiosa, que quizá sirva para diferenciar las ciencias de otros sistemas figurativos:

«[6.35] Aunque en nuestra figura las manchas son figuras geométricas, la geometría no puede, sin embargo, obviamente, decir nada sobre su forma o posición efectivas. Pero la red es *puramente* geométrica, todas sus propiedades pueden indicarse *a priori*.

Leyes como el principio de razón, etc., tratan de la red, no de lo que la red describe».

Dejando al margen esa alusión a las “leyes como el principio de razón” —en lo que entraremos luego—, queremos destacar la idea de que, en el símil, la mecánica newtoniana es una red “geométrica” (de triángulos, de cuadrados, de hexágonos o mixta, pero geométrica). Esto viene unido a la idea expresada antes en 6.341, donde dice que la mecánica newtoniana lleva la descripción del mundo a una “forma unitaria”. ¿Es posible que los lenguajes naturales sean también sistemas descriptivos, pero que, sin embargo, no posean carácter “científico”, porque no se constituyen a partir de una forma unitaria? ¿Quizá los lenguajes naturales estarían representados en el símil mediante redes irregulares, compuestas de celdas heterogéneas y más o menos inestables? Es posible que pudiéramos verlo así, pero, en ese caso, la diferencia entre las ciencias y los lenguajes ordinarios sigue resultando superflua —a fin de cuentas, todos siguen siendo “redes”, esto es, “sistemas de descripción del mundo”, y así todos están igualmente constituidos de “celdas”, de “proposiciones”—. Que las proposiciones de la ciencia constituyan un sistema más ordenado y estable que un sistema derivado de un lenguaje ordinario, puede llegar a tenerse por una diferencia trivial, si tenemos en cuenta la importancia de aquello que les es común. La diferencia que destacamos puede ser, quizá, útil para establecer un criterio de demarcación algo más preciso que los considerados anteriormente (en 4.11 o en 6.53); pero lo cierto es que tal diferencia no cambia nada ni respecto a la “validez” u “objetividad”, ni tampoco respecto a la “función” de lo científico frente al conocimiento cotidiano.

La diferencia que estamos señalando entre lo científico y lo cotidiano es que lo científico pueda asimilarse a una red de celdas geométricas, mientras que lo cotidiano podría asimilarse a redes más o menos irregulares. Sin duda, con una red irregular podemos describir la mancha sobre la superficie, ya que obtendremos igualmente una imagen compuesta de retazos blancos y negros. La diferencia, en efecto, no recae sobre la posibilidad de describir el mundo ni sobre la “validez” u “objetividad” de nuestra descripción, sino sobre la posibilidad de dar algún tipo de información *a priori* acerca del propio sistema descriptivo que empleamos. Si nuestra red no es geométrica, sino más o menos irregular e inestable, entonces no podremos determinar *a priori* la forma que habrán de tener todas nuestras proposiciones (quizá solo podríamos dar una forma aproximada), mientras que los sistemas científicos son a este respecto más rigurosos, ya que *todas* sus proposiciones poseen una forma unitaria, y entonces podemos

adelantar *eso*. Pero *eso* no dice nada sobre el mundo, sino solo sobre nuestra red (6.35). No obstante, sí dice algo sobre el mundo el hecho de que se deje describir mediante redes (6.342): ello dice del mundo que es algo *a describir*, como una mancha negra sobre un papel en blanco; pero eso se desprende igualmente consideremos redes geométricas o no-geométricas. Lo que esto dice sobre el mundo es que accedemos a él siempre mediante redes, mediante lenguajes, y no hay unos “mejores” o “más válidos” que otros, sino sencillamente *diferentes*⁴¹⁹. También —añade Wittgenstein en 6.342— dice algo sobre el mundo el hecho de que se deje describir más sencillamente mediante una mecánica que mediante otra; pero en este punto debemos tener en cuenta que la “sencillez” no constituye aquí un criterio “objetivo” que se refiera al mundo, pues nada nos permite inferir que el mundo *sea en sí* más bien sencillo que complejo —algo parecido a esto leeremos también en 6.363—: Wittgenstein deja claro que no poseemos un criterio “objetivo” para la elección entre diferentes redes, lo cual se hace notar en la insistencia de Wittgenstein en que la forma de la red siempre es “arbitraria”. Es decir, que para elegir entre diferentes sistemas podemos recurrir a ciertos criterios (como la simplicidad, la precisión, o la amplitud de sus aplicaciones, etc.), pero, nuevamente, tales criterios *no hablan sobre el mundo*, sino sobre los propios sistemas. Esto es justamente lo que quiere decir que «la geometría no puede decir nada sobre su forma o posición efectivas»: fuera del símil, las razones que nos llevan a asimilar un sistema científico u otro no pueden ser “razones científicas”: las redes no son ni “verdaderas” ni “falsas”, ni unas son “más verdaderas” que otras. Sencillamente, cada red nos proporciona una *cosmovisión* —tal como vimos en el capítulo anterior—; y esto es algo que lo científico comparte con cualquier otro lenguaje figurativo.⁴²⁰

Y respecto a la “función” que cumplen los sistemas científicos, tampoco cabe diferenciarlos de cualquier otro lenguaje, pues la función no ha de ser otra que la de *describir* el mundo. Podríamos pretender que lo científico cumpliera ciertas funciones predictivas y explicativas que no poseen los lenguajes naturales, pero erraríamos completamente en nuestra lectura del *Tractatus*, pues éste negará expresamente tanto la “explicación” como la “predicción” científica —algo que veremos más adelante—. La mecánica newtoniana, como cualquier otro sistema científico, ha de entenderse estrictamente como un “sistema de descripción”, pero el castellano en su uso figurativo no deja de ser eso mismo (por más que el primero sea más

419 Véanse nuestras pp. 235-238.

420 Apuntamos al margen la conexión que existe en este punto entre el *Tractatus* y *Los principios de la Mecánica* de H. R. Hertz. Muy posiblemente —como han señalado diversos comentaristas—, el modo de entender y explicar la existencia de varias mecánicas fue algo que Wittgenstein heredó directamente de Hertz; lo que Wittgenstein hace es extender ese modelo a *todo* lenguaje figurativo; teniendo en cuenta que, al mismo tiempo, Wittgenstein extrajo de Hertz buena parte de la idea general de la figuración: nuevamente, si Hertz concibió un modelo de “figuración” válido para los lenguajes científicos de la mecánica, Wittgenstein extendería un modelo similar válido para *todo* lenguaje [véase, p.e., GRIFFING (1964, pp. 99 y 150); véase también PÄRVU (2001, pp. 261-263) y CORDONA (2003, p. 76 y nota 9)]. Nuestra idea no quiere ir mucho más allá de esto, salvo quizá remarcar el carácter “arbitrario” de todo sistema descriptivo, y en la imposibilidad de ofrecer criterios “objetivos” para la elección entre sistemas de descripción.

homogéneo, completo, preciso o estable, y por más que el segundo pueda usarse también para otras cosas que no sean describir). Nuevamente, el criterio de demarcación tractariano resulta ser demasiado trivial, pues no es capaz de diferenciar claramente lo científico de lo que pueda ser el lenguaje natural; algo que, claro, rebajará las pretensiones de las ciencias, pero en la misma medida en que se alzan las pretensiones de los lenguajes naturales, partícipes por igual de la figuración y, por ende, del “conocimiento”. A fin de cuentas, los límites de *mi* lenguaje son los límites de *mi* mundo: no hace falta recurrir a la ciencia para tener un mundo, basta con *cualquier* lenguaje figurativo, pues eso que figure siempre será “mundo”; y, en esa medida, cualquier lenguaje puede tenerse por “ciencia”. Con esto solamente redundamos en que “ciencia”, “conocimiento” y “figuración” son una y la misma cosa en el *Tractatus*.

En consecuencia, nosotros tendemos a pensar que lo que Wittgenstein pretende no es “demarcar” lo científico; sino mostrarnos la *esencia figurativa* de eso que llamamos “ciencia” o, más genéricamente, “conocimiento”; con ello, más que ninguna otra cosa, Wittgenstein podrá imponer sobre la ciencia los mismos *límites* que la lógica impone a la figuración en general.

En nuestra opinión, no puede haber ninguna duda respecto a que Wittgenstein sabría reconocer a qué se le llama normalmente “científico”, más aún teniendo en cuenta su formación en esa materia; seguros estamos de que Wittgenstein entendía alguna diferencia entre, por ejemplo, el desarrollo de la física y el uso del idioma alemán: podemos decir que hay ciertas diferencias que resultan *obvias*, como el hecho de que los idiomas *se hablan* en la calle —por decir así—, mientras que las ciencias *se desarrollan* en estudios y laboratorios, etc. Lo que quizá no resulta a primera vista tan obvio es lo que la física y cualquier idioma tienen en común: ofrecerse como sistemas provistos de conceptos que nos sirven para construir proposiciones con las que describir el mundo. Y esto *común* de la ciencia y el resto de lenguajes es lo que Wittgenstein quiere apuntar —y no como Popper, que indaga más bien en busca de *lo diferente*, lo que caracteriza la *práctica científica*⁴²¹—.

Aquí, una importante apreciación recae sobre la noción de “desarrollo” que recién hemos empleado. Qué duda cabe de que una de las más visibles diferencias entre la ciencia y el lenguaje natural es el modo en que los humanos llegan hasta una y otra cosa. Al lenguaje

421 Apuntamos incidentalmente que también Popper considera una dimensión en la que los lenguajes naturales son equiparables a las ciencias, asumiendo un punto de vista muy similar al que antes atribuimos a Hempel, Hanson o Shapere, y que tiene también cabida en el *Tractatus*; Popper escribe: «[...] mi punto de vista es que nuestro lenguaje habitual está lleno de teorías, que llevamos a cabo toda observación *a la luz de teorías*, que el prejuicio inductivista es lo único que lleva a muchos a creer que podría existir un lenguaje fenoménico, libre de teorías y distinguible de un “lenguaje teórico” [...]» [POPPER (1934, p. 71, nota *1)]. En cierto sentido, pues, encontramos aquí un punto de unión entre Popper y el *Tractatus*, y en contra de los planteamientos positivistas —aunque Popper nunca fuera consciente de ello—: ya hemos dicho que, en efecto, lo que Popper critica no es el *Tractatus*, sino su interpretación positivista. Aún así, las diferencias entre Wittgenstein y Popper se hacen notar en la propia base de sus proyectos: el proyecto de Wittgenstein no es el de “demarcar” lo científico, pero esa sí es la tarea central de Popper [cf., p.e., POPPER (1934, Cap. I, § 4)].

natural llegamos —por así decir— espontáneamente (según el devenir histórico del uso de los conceptos, la aparición de usos *creativos* que dan lugar a nuevos términos, etc.); mientras que a las ciencias llegamos por vía de la estricta investigación experimental (aunque aquí tengan que emplearse también grandes dosis de *creatividad*). No tenemos ninguna duda de que Wittgenstein era consciente de esta *obvia* diferencia entre el proceder metódico del trabajo científico y el simple uso y devenir del lenguaje ordinario; pero también tenemos claro que al *Tractatus* —a la lógica— no le interesan en absoluto los procesos históricos o los esfuerzos colectivos o personales que llevan a la consolidación de un determinado lenguaje, ya que, de hecho, a la lógica no le interesa *ningún* lenguaje en particular, sino sólo el hecho de que se trate de lenguajes figurativos. Cabe extraer de aquí que al joven Wittgenstein no le interesaba en absoluto la *lógica de la investigación científica* —título que Popper pone a sus investigaciones—; a Wittgenstein le interesa solamente el hecho de que seamos capaces de describir el mundo veraz o falsamente —tener una imagen del mundo—, siempre por medio de un lenguaje que se comporta de acuerdo a la lógica.

2.4.2. *Leyes científicas (I): “inducción” y “generalidad”.*

Uno de los puntos en los que Popper encontró la unión del *Tractatus* y el Positivismo es en el hecho de que la noción de “verificabilidad” solo puede aplicarse genuinamente sobre las proposiciones —solo éstas tienen sentido y tienen un valor de verdad—, en la medida en que son descripciones de estados de cosas que pueden ser comparadas con el mundo, etc.; de aquí debe extraerse que las “teorías” o las “leyes naturales”, en tanto que no son propiamente enunciados sobre hechos, no pueden recibir un valor de verdad, teniendo que ser concebidas como pseudoproposiciones⁴²². La crítica de Popper se reduce, entonces, a decir que tal “criterio de demarcación” —basado en la significatividad y verificabilidad de las proposiciones— excluye de la ciencia lo que resulta ser más característico de ella, que es la búsqueda de “leyes naturales”. Popper escribe:

«Y es precisamente al llegar al problema de la inducción donde se derrumba este intento de resolver el problema de la demarcación: los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan justamente con ella la ciencia natural. Pues tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de experiencia. Si se aplicase con absoluta coherencia, el criterio de sentido de Wittgenstein rechazaría por carentes de sentido aquellas leyes naturales cuya búsqueda, como dice Einstein, es “la tarea suprema del físico”: nunca podrían aceptarse como enunciados auténticos o legítimos [...].

[...] Esto hace ver que el criterio inductivista de demarcación no consigue trazar una línea divisoria entre los sistemas científicos y los metafísicos, y por qué ha de asignar a unos y otros el mismo estatuto: pues el veredicto del dogma positivista del sentido es que ambos son sistemas de pseudo-asepciones sin sentido. Así pues, en lugar de descartar radicalmente la metafísica de las ciencias empíricas, el positivismo lleva a una invasión del

422 Véase como ejemplo la cita de Schlick en nuestra nota 418.

campo científico por aquella»⁴²³.

Estos párrafos son muestra de la confusión de Popper al conectar *plenamente* el *Tractatus* con los ideales del Positivismo; sin embargo, Popper es certero a la hora de oponerse al planteamiento positivista. Como se deja ver aquí, el asunto crucial se halla en torno a la noción de “inducción”, pues parece ser eso lo que —según Popper— hace fracasar la demarcación positivista. Popper quiere rechazar radicalmente la noción de “inducción” en el desarrollo de su “lógica de la investigación científica” o “lógica del conocimiento”; su crítica al Positivismo es, así, una crítica genérica al *inductivismo* en filosofía de la ciencia⁴²⁴; y, a los ojos de Popper, Wittgenstein cae en ese saco. En este punto, es hartamente evidente que Popper no leyó con suficiente atención el *Tractatus*, pues en éste hallamos rechazada la inducción de forma expresa (6.363-6.3631). Asimismo, debemos entender el modo en que Wittgenstein trata la noción de “generalidad”, y cómo repercute eso en su consideración de las “leyes científicas”.

La explicación inductivista del desarrollo científico dice que las leyes de la naturaleza son el resultado de compilar ciertas experiencias particulares. P.e., si encontramos una flor de cierto tipo (si observamos Fa) y comprobamos que es de color rojo (Ra), y a continuación encontramos otra flor igual y de ese mismo color rojo (Fb y Rb), y así lo encontramos n veces en n flores de ese tipo, cabría enunciar como ley general que “Todas las flores de tal tipo son rojas”; esto es: encontramos que “ $Fa \& Ra$ ” es verdadera, y que “ $Fb \& Rb$ ” y “ $Fc \& Rc$ ”..., son todas ellas verdaderas, y podría generalizarse entonces que “ $(\forall x).(Fx \rightarrow Rx)$ ”: “Todas las flores de tal tipo (Fx) son rojas (Rx)”.

Ante este planteamiento, hay varias cosas que Popper quiere denunciar. En primerísimo lugar, Popper pone sobre la mesa los problemas lógicos de la inducción —es decir, el llamado por antonomasia “problema de la inducción”—, a saber: que la inducción no es una “ley lógica” que debiéramos aceptar como verdadera *a priori*, que su enunciación no constituye una verdad analítica, sino sintética, que solo podemos aceptarla a su vez *inductivamente*, que no podemos justificarla lógicamente como hacemos en una “deducción”, que no hay manera de justificar la inducción sin caer en un círculo vicioso, o en alguna tesis *apriorística*, o que contenga cierto psicologismo, etc., etc.⁴²⁵ Nosotros debemos advertir que, hasta aquí, Popper no tiene ninguna razón para criticar el *Tractatus*:

423 Cf. POPPER (1934, pp. 44-45).

424 Cf. POPPER (1934, p. 49 y nota *1). Algo importante a destacar es que Popper no se opone a la idea de que, de hecho, los científicos usen o puedan usar la inducción en sus razonamientos a la hora de proponer sus leyes. Lo que Popper quiere apuntar es que no es preciso y no se debe recurrir a la noción de “inducción” ni a la “lógica inductiva” para confeccionar un “criterio de demarcación” que resulte *útil* o *práctico* a la hora de discriminar las ciencias empíricas de las pseudociencias o de la metafísica [cf. POPPER (1934, pp. 41 y ss. y p. 63)].

425 Cf. POPPER (1934, pp. 33-36).

«[6.31] En cualquier caso, la llamada ley de la inducción no puede ser una ley lógica, dado que es manifiestamente una proposición con sentido. Y por eso no puede ser tampoco una ley *a priori*».

El “problema de la inducción” es tan clásico como el problema del conocimiento científico, y así lo encontramos ya expuesto muy claramente en Hume⁴²⁶. La raíz del problema es que, según sabemos, los filósofos modernos pretendían *fundamentar* el conocimiento científico y, siendo así, una de las estrategias debía ser la de fundamentar la propia inducción, como si se tratase de un procedimiento lógico tan efectivo como la deducción formal (que no presenta género de dudas acerca de su validez). La “inferencia inductiva” es, en efecto, el principal escollo al que se deben enfrentar los empiristas que quieren justificar la validez lógica del proceder científico. Naturalmente, como sabemos, Hume no forma parte de esta tentativa, ya que, aunque él es el padre del empirismo moderno, él lo conduce hacia ese escepticismo tan característicamente humeano, que pone unos claros *límites* a las pretensiones de la ciencia: la observación de casos particulares no nos permite sacar conclusiones más allá de esos casos concretos; por muy *probable* o *habitual* que resulte un comportamiento de la naturaleza, ésta siempre podrá sorprendernos haciendo ocurrir otras cosas que las que esperamos; la idea de que “la naturaleza se comportará igual en el futuro que en el pasado” no es, ciertamente, una ley *a priori*, sino algo que extraemos de nuestra propia experiencia de que siempre haya sido así hasta ahora, pero nunca podremos *confirmar de forma concluyente* ninguno de nuestros enunciados universales. Así pues, Hume piensa, en efecto, que el proceder científico es “inductivo” y que, por ende, las leyes de la ciencia nunca podrán tomarse por “ciertas”, ni “racionalmente fundadas”, ni —en términos más formales— “lógicamente justificadas”.

Esta idea de Hume es plenamente aceptada por Popper, pero, ciertamente, también los positivistas lógicos se acogían a ella⁴²⁷, y —como hemos visto en 6.31 y como veremos mejor enseguida— también queda recogida en el *Tractatus*. No es ésta, pues, la raíz de las críticas de Popper, sino que sus críticas atienden exclusivamente al “criterio de demarcación”. Popper critica de la versión positivista del inductivismo el que subraya la necesidad de *verificar como verdadera* una proposición para considerarla científica y, al mismo tiempo, para considerar que posee sentido⁴²⁸, pues ello llevaría a no considerar científica ni concederle sentido a *ninguna* “teoría”, ya que la experiencia nunca puede corroborar completamente una expresión general,

426 Cf. HUME: *Tratado de la naturaleza humana* (Libro I, Cap. III).

427 Leemos a Schlick: «El problema de la inducción consiste en preguntar por la justificación lógica de los enunciados universales acerca de la realidad... Reconocemos, con Hume, que no existe semejante justificación lógica: no puede haber ninguna, por el simple hecho de que *no son auténticos* enunciados» [SCHLICK (1931, p. 156)].

428 Popper cita, por ejemplo, a Schlick: «[...] un auténtico enunciado tiene que ser susceptible de *verificación concluyente*» [SCHLICK (1931, p. 150)], y cita también a Waismann: «Si no es posible *determinar si un enunciado es verdadero*, entonces carece enteramente de sentido: pues el sentido de un enunciado es el método de su verificación» [WAISMANN (1931, p. 229)]. Véase en POPPER (1934, p. 49).

sino que solo podría “falsarla”. Por esta razón, Popper sugiere su “criterio de falsabilidad”⁴²⁹.

Naturalmente, a la luz de la noción de “ciencia” dada por Wittgenstein en 4.11, Popper puede criticar también el *Tractatus*, ya que la “verdad” de un enunciado no debe ser criterio de cientificidad, sino que solo deberíamos considerar la “posibilidad de ser falso” —poniendo sobre la mesa los hechos que harían fracasar la teoría y los métodos para su falsación efectiva—. Lo que Popper debe subrayar, por tanto, es que las “leyes naturales” son y deben de ser siempre “hipótesis falsables”. Sin lugar a dudas, en el *Tractatus* encontramos señalada también esta idea:

«[6.363] El procedimiento de la inducción consiste en que asumimos la ley *más simple* que cabe armonizar con nuestras experiencias.

[6.3631] Pero ese procedimiento no tiene una fundamentación lógica, sino solo psicológica.

Está claro que no hay fundamento alguno para creer que ocurrirá realmente el caso más simple.

[6.36311] Que el sol vaya a salir mañana es una hipótesis; y esto quiere decir: no sabemos si saldrá.

[6.37] No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Solo hay una necesidad *lógica*».

Es muy claro, por tanto, que Wittgenstein tiene en mente estas limitaciones del conocimiento científico, cuyas “leyes” no deben ser exactamente “leyes de la naturaleza”, ya que no imponen ninguna especie de “necesidad natural” o “necesidad física”: el *Tractatus* —como vemos— sólo reconoce como “leyes” las leyes de la lógica, que propiamente carecen de sentido, por ser verdades puramente analíticas (6.1). Y es claro también que estas limitaciones de la ciencia proceden de las propias limitaciones del procedimiento inductivo.

«[6.123] Está claro: las leyes lógicas no pueden estar a su vez sometidas a leyes lógicas.

[...]

[6.1231] El distintivo de la proposición lógica *no* es la validez general.

Porque ser general quiere decir solo: valer casualmente para todas las cosas. Ya que una proposición no generalizada puede ser tan tautológica como una generalizada.

[6.1232] Cabría llamar esencial a la validez general lógica en contraposición a la casual de la proposición “todos los hombres son mortales”, por ejemplo [...].».

Y también:

«[6.3] La investigación lógica significa la investigación de *toda legaliformidad*. Y fuera de la lógica todo

429 «Así pues, las teorías *nunca* son verificables empíricamente. Si queremos evitar el error positivista de que nuestro criterio de demarcación elimine los sistemas teóricos de la ciencia natural, debemos elegir un criterio que nos permita admitir en el dominio de la ciencia empírica incluso enunciados que no puedan verificarse. / Pero, ciertamente, sólo admitiré un sistema entre los científicos o empíricos si es susceptible de ser *contrastado* por la experiencia. Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad*, sino el de la *falsabilidad* de los sistemas. [...] *ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico*» [POPPER (1934, pp. 49-50)].

es casualidad».

Y más:

«[6.375] Al igual que solo hay una posibilidad *lógica*, solo hay también una imposibilidad *lógica*.

[6.3751] Que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en el mismo punto del campo visual es imposible y, a decir verdad, lógicamente imposible, puesto que ello viene excluido por la estructura lógica del color.

Pensamos cómo se representa esta contradicción en la física; aproximadamente así: una partícula no puede tener al mismo tiempo dos velocidades; esto quiere decir que no puede estar al mismo tiempo en dos lugares; esto quiere decir que partículas en lugares diferentes, al mismo tiempo, no pueden ser idénticas.

(Está claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser una tautología ni una contradicción. El enunciado de que un punto del campo visual tiene al mismo tiempo dos colores diferentes es una contradicción.)».

Todo esto redundando en la misma cuestión que perseguimos, que es sencillamente mostrar el modo en que Wittgenstein pone los *límites* a las pretensiones de la ciencia: si la ciencia pretende ofrecernos un conocimiento del mundo, entonces no puede pretender consistir en auténticas “leyes”, como si los sucesos que describe tuvieran lugar por una *necesidad física* —diríamos por ejemplo—; pero no hay “necesidad física” alguna, sino solo *lógica*, esto es: *formal*. Si hablamos de “leyes”, entonces hablamos de lógica, de propiedades *internas (formales)* entre proposiciones, pero *nunca* de ciencia natural —*TODA legaliformidad* es cosa de lógica—. Donde haya necesidad, habrá una tautología o una contradicción, pero nunca una proposición-con-sentido; y donde hay sentido, donde hay descripción del mundo, donde hay conocimiento, no hay necesidad alguna.

Lo propio de las proposiciones-con-sentido es ser verdaderas-o-falsas según qué sea el caso. En el caso de “Esta rosa es roja”, será verdadera si resulta efectivamente que esta flor es roja; en el caso de “Todas las rosas son rojas”, será verdadera si resulta efectivamente que *todas* las rosas son rojas; y será falsa en caso contrario. Naturalmente, como no podemos verificar *ahora* si todas las rosas son rojas (ya que tendremos que esperar a que nazcan y conozcamos *todas* las rosas), entonces queda claro que *nunca* se podrá corroborar completamente, y si la aceptamos es solamente porque nos resulta lo más cómodo, lo más sencillo de acomodar a la experiencia.

Leemos el *Tractatus*:

«[6.111] Las teorías que presentan una proposición de la lógica como llena de contenido son siempre falsas. Cabría, p.e., creer que las palabras “verdadero” y “falso” designan dos propiedades entre otras, en cuyo caso parecería un hecho curioso que cada proposición poseyera una de estas propiedades. Nada menos evidente ahora que esto; tan escasamente evidente como sería, por ejemplo, la proposición “todas las rosas o bien son amarillas o bien son rojas”, aunque fuera verdadera. En efecto, esta proposición asume ahora por entero el carácter de una proposición científico-natural, y esto es el indicio seguro de que fue concebida falsamente⁴³⁰».

430 Como Reguera y Muñoz, traducimos “falsch” por “falsamente” —al igual que Ogden y Ramsey tra-

En el *Tractatus*, esta sentencia aparece en un contexto que no es propiamente el nuestro; Wittgenstein se introduce aquí en el asunto del carácter “tautológico” y “sin-contenido” de las proposiciones de la lógica, que no son proposiciones genuinas porque no son verdaderas-*o*-falsas, sino que son tautologías siempre verdaderas. En este contexto, el ejemplo de las rosas quiere significar que “falso” y “verdadero” no son propiedades genuinas como lo son “rojo” y “amarillo”, pues las proposiciones no son *todas* verdaderas-*o*-falsas *por casualidad*, sino por *necesidad lógica*. Ahora bien, Wittgenstein se presta a decir que tal proposición de su ejemplo —“Todas las rosas o bien son amarillas o bien son rojas”— adquiere por entero un carácter *científico-natural* —por oposición a lo que sería una proposición lógica—, y ese carácter le debe venir de que posee un contenido afirmado —no es una tautología ni una contradicción—, esto es, que será verdadera-*o*-falsa: será *necesariamente* una de las dos cosas, pero será una u otra cosa según lo que sea efectivamente el caso, es decir, *por casualidad* —tal como veremos mejor más abajo, cuando profundicemos en las nociones de “necesidad” y de “casualidad”—. Pero, ¿qué quiere decir Wittgenstein cuando añade que “fue concebida falsamente” (o “erróneamente”)? ¿Dónde está la “falsedad” (o el “error”) de esa proposición?

Una opción aquí es interpretar que consideramos esa proposición —la de las rosas— como “científico-natural”, pero que lo hacemos erróneamente, o sea, que tal proposición no es realmente científico-natural —pero, ¿qué sería entonces?—. La otra opción —más convincente— es considerar que tal proposición es de hecho científico-natural —esto es, una proposición-con-sentido—, y la falsedad o el error está entonces en pretender que su “generalidad” y su “verdad” sean similares a las que poseen las proposiciones de la lógica —ese es el tema que arranca en 6.1, y que se extiende al menos hasta (6.13)—; o sea, que hicimos una generalización —“Todas las rosas (Fx) o bien son rojas (Rx) o bien son amarillas (Yx)”, o sea: “ $(\forall x).[Fx \rightarrow (Rx \vee Yx)]$ ”—, pero debemos asumir que lo hicimos falsamente, erróneamente, sin derecho a hacerlo —por así decir—, sin fundamento; y esto *aún en el caso de ser verdadera*: o sea, que aún siendo verdadero que todas las flores de cierto tipo o bien son rojas o bien son amarillas, eso sólo sería así por una feliz *casualidad* (frente a la validez *necesaria* de las proposiciones tautológicas de la lógica); así que nada nos autoriza a *afirmar* que “Todas las rosas o bien son rojas o bien son amarillas” *como si de una ley se tratase*: en el *Tractatus* solo son “leyes” la leyes de la lógica, solo hay necesidad lógica. Esto es, que si dijéramos algo como “Todas las rosas o bien son rojas o bien no son rojas”, o incluso algo como “Todas las proposiciones-con-sentido o bien son verdaderas o bien son falsas”, quizá sí podríamos tomar eso como una verdadera “ley” que expresa una *necesidad lógica*, siendo ciertamente *a priori*; pero ello implica propiamente que *no tiene sentido*; esto frente a la proposición “Todas las

dujeron “falsely”—, mientras que Valdés Villanueva tradujo “erróneamente” —al igual que Pears y McGuinness tradujeron “wrongly”—. Creemos que la idea que quiere transmitir Wittgenstein se halla entre la una y la otra, o donde las dos confluyen, como intentaremos explicar.

rosas o bien son rojas o bien son amarillas”, cuya verdad o falsedad dependerá de cómo sea concretamente el mundo: no sería, pues, para Wittgenstein, una verdadera “ley”, sino una mera “proposición-con-sentido”, que será verdadera o falsa según qué sea el caso —aunque, claro, su verificación real *no es posible*, pues su sentido apunta hacia el futuro *ad infinitum*⁴³¹—. Por lo pronto, a la luz de 6.111 entendemos que el carácter “científico” de una proposición como la de la rosas debe venir unido al hecho de no ser ni necesaria ni evidente —pues esto solo es característico de las verdades de la lógica—, sino puramente “hipotética”; es decir: “ser científico” va unido a la posibilidad de “ser falsable”. ¿No se asimila esto a la propia idea de Popper?

Lo que Popper no quiere aceptar es que el criterio positivista para la determinación del sentido sea el mismo que el criterio para determinar qué es lo científico. Si lo científico es lo que tiene sentido, y lo que tiene sentido es *aquello que se puede verificar de forma concluyente* (esto es, auténticas aserciones sobre estados de cosas que podemos comparar con la realidad), entonces las “leyes naturales” no son para los positivistas —según Popper— propiamente científicas. Naturalmente que esto es una exageración de Popper, pues la idea de Schlick de que las “leyes naturales” sean «prescripciones para la formación de enunciados»⁴³² —idea que Schlick toma indudablemente de Wittgenstein⁴³³— también redundaba en el hecho de que esas “prescripciones” son llevadas a cabo por los propios científicos, siendo esta —defenderá Schlick— la parte más relevante del trabajo de los científicos⁴³⁴. El problema de la “demarcación” lo hemos tratado en el anterior punto, y ya sabemos que, en verdad, tal problema no se manifiesta en el *Tractatus*, pues Wittgenstein no persigue lo que caracteriza y diferencia a la práctica científica, sino aquello que los sistemas científicos tienen en común con *cualquier* otro sistema de figuración. De hecho, a este nivel —al nivel de la lógica impuesto por el *Tractatus*— podemos reconocer que el problema de la demarcación es un problema “práctico” que requiere de cierta “convención”, y no un problema puramente “lógico” —y esto es algo que el propio Popper reconoce⁴³⁵—. Hasta este punto, por tanto, parece que las críticas de Popper son terminológicas, pero ello solo respecto a la “demarcación”.

Por debajo de ello, debemos seguir destacando los problemas que Popper encuentra

431 Cf. *WVC* (p. 100); más adelante repararemos en esta cita (puede leerse en nuestra p. 327).

432 Cf. SCHLICK (1931, p. 151); la cita completa fue recogida en nuestra nota 418.

433 Cf. *WVC* (p. 99).

434 Esto lleva a Schlick a cruzar los caminos de la ciencia y de la filosofía, en el terreno de la confección y esclarecimiento de sistemas teórico-lingüísticos que permitirán el desarrollo de la ciencia [cf. SCHLICK (1930a, pp. 63-64)]. Curiosamente, este es un punto que Popper también suscribe casi en los mismos términos de Schlick, destacando el indudable trabajo “creativo” (no-lógico) de los científicos [cf. POPPER (1934, p. 39)]. Esa idea también la podremos hallar apuntada en el *Tractatus*, bajo la idea de que las “leyes naturales” sean el resultado de “intuiciones” (6.34) —como veremos en el próximo punto—.

435 Cf. POPPER (1934, pp. 46-47).

en el planteamiento *inductivista* del Positivismo Lógico —y que se atribuye al *Tractatus*—. En efecto, además del “problema de la inducción” propiamente dicho —que recién hemos examinado—, Popper critica el planteamiento inductivo porque en él se está suponiendo que podemos comprender las expresiones particulares como “Fa”, “Fb”, “Rc”, etc., *al margen* de comprender las expresiones generales que extraeríamos *después* de ellas, como sería “ $(\forall x). (Fx \rightarrow Rx)$ ” —volviendo al ejemplo de las rosas rojas—, pues de hecho estas proposiciones generales (o “teorías”) solo serían comprendidas por los inductivistas como *conjunciones* de casos particulares —tal como sugiere la noción de “generalidad lógica” dada por Frege o Russell, y que el Positivismo hereda—. Siendo así, Popper rechazará la versión inductivista de la ciencia por las mismas razones que vimos en referencia a Hempel, Hanson o Shapere: las “teorías” son entendidas como “lenguajes”, y estos ciertamente *median* en la observación, porque *median* en los “informes sobre la experiencia”: la observación no es *inmediata* ni *universal*, sino *relativa* ya a los lenguajes o teorías⁴³⁶. Ya vimos en los puntos anteriores que en el *Tractatus* se señala esa necesaria mediación del lenguaje en los procesos de observación, ya que no podremos observar un hecho si no es por medio de figuras lógicas, cuyo sentido solo podemos explicar apuntando hacia el “uso del lenguaje”, sin posibilidad de explicación ulterior; lo cual nos permitió comprender por qué el “criterio empirista” no es aplicable al *Tractatus*. En aquella ocasión, nuestra exposición iba al hilo de la noción genérica de “significado”; ahora debemos entenderlo en unión también al tratamiento wittgensteiniano de la “generalidad”.

En primer lugar, estamos de acuerdo con H. O. Mounce en que el asunto de la “generalidad” no está del todo claro en el *Tractatus* —como si el propio Wittgenstein no tuviera del todo pensadas las consecuencias de su *novedoso* tratamiento de la generalidad en lógica⁴³⁷—, y esto da lugar a ciertas ambigüedades que tendremos que saber interpretar. Wittgenstein escribe:

«[5.521] Separo el concepto *todo* de la función veritativa. Frege y Russell introdujeron la generalidad en conexión con el producto lógico o la suma lógica. Se hizo difícil por eso comprender las proposiciones “ $(\exists x).Fx$ ” y “ $(\forall x).Fx$ ”⁴³⁸ en las que ambas ideas están encerradas.

[5.522] Lo propio del signo de generalidad es, primero, que remite a una protofigura lógica⁴³⁹ y, segundo, que destaca las constantes.

[5.523] El signo de generalidad aparece como argumento.

[5.524] Si están dados los objetos, con ello nos vienen dados también *todos* los objetos.

436 Véase nuestra nota 421.

437 Cf. MOUNCE (1983, pp. 89 y ss.); en buena parte, seguimos aquí el hilo del Cap. 6 del libro de Mounce; en unión a las explicaciones ofrecidas también por Valdés Villanueva al respecto de la “generalidad” [cf. VALDÉS (2002, pp. 131 y 218-219)].

438 Recuérdese que Wittgenstein nunca usa el signo “ $\forall(x)$ ”, sino que sencillamente usa “ (x) ”. Donde Wittgenstein escribe “ $(x).Fx$ ” nosotros transcribimos “ $(\forall x).Fx$ ”.

439 Reguera y Muñoz traducen “Urbild” por “figura primitiva”; nosotros, como Mounce y Valdés Villanueva, preferimos “protofigura” o “prototipo lógico”.

Si están dadas las proposiciones elementales, con ello nos vienen ya dadas también *todas* las proposiciones elementales».

Por un lado, en efecto, el planteamiento de Wittgenstein es *novedoso* respecto a la concepción desarrollada previamente por Frege y Russell⁴⁴⁰. Frege y Russell habían concebido dos clases de enunciados generales: el existencial (\exists) y el universal (\forall). El primero de ellos era comprendido como una serie de disyunciones (como una suma lógica): “ $(\exists x).Fx$ ” = “ $Fa \vee Fb \vee Fc \vee Fd \dots$ ”; el segundo era comprendido como una serie de conjunciones (como un producto lógico): “ $(\forall x).Fx$ ” = “ $Fa \& Fb \& Fc \& Fd \dots$ ”. Pero Wittgenstein encuentra en esta *explicación* de la generalidad lógica un problema de circularidad (cf. 4.1273), pues todas las expresiones particulares “ Fa ”, “ Fb ”, “ Fc ”, “ Fd ”, etc., poseen todas ellas en común la misma forma prototípica “ Fx ” —todas ellas son *instancias* de “ Fx ”—, lo cual quiere decir que las proposiciones particulares *contienen ya en sí mismas la generalidad*, y no cabe explicar entonces la generalidad a partir de ellas.

Esto debe hacer que Wittgenstein reconsidere desde la base la noción de “generalidad lógica”, y debe replantear el estatuto de las proposiciones generales que incluyen los cuantores universal y existencial.

Respecto a estas últimas, con Wittgenstein advertimos que la aparición de “ $\forall x$ ” y “ $\exists x$ ” en una proposición da por sentado que tales signos poseen un significado autónomo respecto a lo que les sigue, p.e., respecto a “ Fx ” o “ xRy ”, etc. (y por ello en esa notación unas y otras aparecen unidas como expresiones componentes de la proposición: “ $(\forall x).Fx$ ”, “ $(\exists x).Fx$ ”, “ $(\forall x).(\exists y).xRy$ ”, etc.); y si “ $\forall x$ ” y “ $\exists x$ ” poseen un significado *al margen* de “ Fx ” o de “ xRy ”, etc., entonces estamos dando por sentado que el nombre-variable “ x ” puede tener un significado *al margen* de su integración en proposiciones; y esto es algo contrario a las ideas de Wittgenstein que ya hemos visto: el nombre sólo es tal en la medida en que muestra una forma lógica, y eso sólo sucede cuando se integra en proposiciones. En efecto, si las expresiones “ $\forall x$ ” y “ $\exists x$ ” tuvieran un significado por sí mismas, estaríamos considerando ahí una noción de “objeto” *al margen* de su aparición en estados de cosas, como si pudiera haber objetos completamente aislados, sin una forma lógica determinada; pero esa no es la noción de “objeto” —ni la noción de “nombre”— que presenta el *Tractatus*, cuya esencia reside en las *posibilidades* de combinación a las que se presta. Ya vimos en puntos anteriores que una proposición prototípica de la forma “ xRy ” debía entenderse como una figura ella misma “espacial”, así:

x

y

440 Como en anteriores ocasiones, tanto Wittgenstein como nosotros hablamos aquí de una concepción Frege-Russell que descuida los detalles de uno y otro, centrándonos en lo que les es común. Respecto al aspecto “novedoso” del planteamiento de Wittgenstein, fue el propio Russell el que así lo reconoció en su introducción a la primera edición del *Tractatus* [cf. RUSSELL (1922, pp. 190-191)].

Y eso nos permitió comprender que los nombres-variables “ x ” e “ y ” *en esa figura* no podían remplazarse por cualquier objeto, ya que la propia forma lógica de las variables establece su dominio de valores: solo “signos-objetos espaciales” podían formar parte de tal proposición —pues tal proposición es una “figura espacial”—. La “generalidad”, por tanto, no reside en la aparición de los signos “ \forall ” y “ \exists ”, sino en la aparición de los nombres-variables “ x ”, “ y ”...; y entonces no se trata de la aparición de “ $\forall x$ ” ni de “ $\exists y$ ” (donde las variables aparecen aisladas), sino que ha de tratarse de su aparición en protofiguras: “ Fx ”, “ xRy ”, etc. Por ello, ciertamente, dice Wittgenstein que el signo de generalidad «aparece como argumento» (5.523): es necesario que las variables vengan dadas en protofiguras (como “ Fx ”), o sea, que el uso de “ $\forall x$ ” o de “ $\exists x$ ” requiere la presencia de nombres-variables *relacionados ya de cierta manera* (“ F ” o “ R ”) —y por ello dice Wittgenstein que «destaca las constantes»⁴⁴¹—. Nuevamente, en efecto, es en las mismas protofiguras —p.e., “ Fx ”— donde debe residir la “generalidad”, entendida como *forma general de una serie de proposiciones*; y las “proposiciones generales” —p.e., “ $(\forall x).Fx$ ”— ya se valen de esa forma prototípica general. Cabe decir, entonces, que tanto las proposiciones generales (como “ $(\forall x).Fx$ ” o “ $(\exists x).Fx$ ”, etc.) como las proposiciones particulares inscritas en esa forma (“ Fa ”, “ Fb ”, “ Fc ”...) participan todas ellas de cierta “generalidad” (la forma general “ Fx ” está presente en todas ellas).

Ahora bien, sí hay una diferencia entre una proposición general y las proposiciones particulares inscritas a ella, diferencia que atañe justamente al modo en que una y otras se vinculan con la protofigura que les es común. Por un lado, decimos que “ Fa ”, “ Fb ”, “ Fc ”, etc., son *instancias* de “ Fx ”; por otro lado, diremos que “ $(\forall x).Fx$ ” o “ $(\exists x).Fx$ ” *contienen* la expresión “ Fx ”. Analicemos esta diferencia.

En el primer caso, consideramos sencillamente que *cualquier* proposición particular posee cierta *forma*, *forma* que siempre cabe generalizar sustituyendo los nombres por variables: “ Fa ” y “ Fb ” son ambas instancias de “ Fx ”, tanto como “ aRb ” y “ bRc ” lo son de “ xRy ”. En este sentido, la generalidad de la que participa cualquier proposición particular es del todo independiente al *número* de proposiciones que sean instancias de esa misma forma: la “cuantificación” queda completamente desligada de esta noción de “generalidad”, que se sostiene únicamente en la noción de “protofigura”, que a su vez se sostiene en la noción de “variable”.

En 3.315, Wittgenstein sugiere un método claro y sencillo para llegar a esta noción de “protofigura”, a saber: convertir *todos* los signos de una proposición en variables, eliminar todo

441 Es importante insistir en que los signos “ F ” o “ R ” no tienen propiamente “significado”, sino que indican la *forma* en que están relacionados los signos-nombres. Siendo así, al decir que lo propio del signo de generalidad es que destaca las constantes, lo que quiere decir Wittgenstein es que el signo de generalidad debe expresar “de modo constante” una *forma* de relacionarse los objetos. El signo de generalidad es, por tanto, una “variable proposicional”, donde solo ese rasgo formal característico es “constante”: “ xRy ” expresa de modo constante la *forma* que han de tener todos sus posibles valores (“ aRb ”, “ cRd ”, “ dRa ...”, poseen todas ellas esa misma *forma*). Véanse las sentencias 4.126-4.1272, donde Wittgenstein se expresa en términos similares a estos.

rastró de “significado” que hubiera sido fijado arbitrariamente. En este caso —explica Wittgenstein— hay una *clase* de proposiciones que son los valores (o instancias) de la proposición variable así surgida, y añade:

«[...] [Esta *clase* de proposiciones] no depende ya de acuerdo alguno, sino únicamente de la naturaleza de la proposición. Corresponde a una forma lógica —a una protofigura lógica (*logischen Urbild*)».

Esto es: cuando convertimos en variables *todos* los parámetros significativos de una proposición, lo que debemos obtener es un modelo de su estructura, la *forma de toda una serie de proposiciones*.

Siendo así, por tanto —y nuevamente—, la generalidad presente en las proposiciones particulares se comprende completamente al margen de la noción de “cuantificación”: no sacamos la noción de “generalidad” después de almacenar una serie de casos particulares, sino que es la *posibilidad formal* de cada particular lo que nos proporciona ya —*muestra por sí mismo*— su generalidad. Basta tener un ejemplar “*Fa*” para extraer *inmediatamente* “*Fx*” (lo cual se muestra también en el hecho de que “*Fa*” diga exactamente lo mismo que “ $(\exists x).Fx \cdot x=a$ ” (5.47)). La generalidad viene dada por las variables; y se presentan entonces dos extremos: aquel en que la expresión entera se convierte en constante —esto es una proposición-con-sentido (3.313)—, y aquel otro extremo en el que todos los signos de la expresión son convertidos en variables —y entonces aludimos a una protofigura (3.315)—.⁴⁴²

442 Es importante que anotemos lo siguiente. Podríamos pensar que en una protofigura como “*Fx*” o como “*xRy*” no todos sus signos son variables, ya que aparecen ahí la “*F*” y la “*R*” que expresan de modo constante la relación establecida entre los nombres-variables “*x*” e “*y*”. No obstante —insistimos nuevamente—, la “*F*” y la “*R*” no tienen verdaderamente “significado” (ni “referencia” ni “sentido”), ya que debemos entender que son los propios nombres-variables los que se hallan relacionados *así*, por ejemplo:

x
y

Un *signo* está ENCIMA DE otro *signo*, y eso quiere representar el hecho de que cierto *objeto* se halle ENCIMA DE otro (se trata de una figura espacial que representará un hecho espacial). Que “*x*” e “*y*” sean nombres-variables, quiere decir que no especificamos a qué objetos nos referimos concretamente, pero, sin embargo, sí estamos especificando que tales objetos sean “espaciales”, pues solo los objetos espaciales pueden asumir entre sí una relación tal. Esto, ciertamente debe disuadirnos de convertir en variable la “*R*”, mediante, por ejemplo, el signo “ φ ”; sea: “*x\varphi y*”, como si tal cosa fuera una expresión *más general* que “*xRy*”; pero, ¿qué significaría “*x\varphi y*”? Esta expresión querría significar el hecho de no especificar *a priori* el valor de “ φ ”, o sea, *no* especificamos la *forma lógica* de la figura, es decir, no especificamos *nada* acerca de la *forma* que habrían de tener las variables “*x*” e “*y*”, ya que “ φ ” no es una “relación espacial” *ni de ningún otro tipo*; entonces tal figura no es figura alguna, ya que no especifica una *forma*: no es una “protofigura”. Esto, por tanto, pone un límite muy claro a la noción de “protofigura”, que solo es posible obtenerla mediante variables proposicionales de la lógica de primer orden (donde las propiedades y relaciones *no* pueden ser variables que pudiéramos cuantificar). Ciertamente, cometeríamos un error si considerásemos que una expresión como “*x\varphi y*” significa algo como “*cualesquiera dos objetos en cualquier relación*”; esto es, cometeríamos un error si tomáramos “*x\varphi y*” como una proto-protofigura que exhibe la forma de todas las protofiguras *binarias* (que reclaman dos argumentos, como “*xRy*”, “*xSy*”, “*xTy*”, etc.). Es un error, en efecto, por-

que no cabe decir que estas protofiguras sean instancias de otra proto-prototipo como “ $x\phi y$ ”, pues esta expresión no posee en verdad forma alguna. Un objeto debe tener *alguna forma*, que determina los estados de cosas en los que puede ocurrir, y ello establece una tipología —como veíamos en su momento—. Del mismo modo, para que un nombre sea un nombre, debe poseer cierta forma, y esto establece también tipologías de nombres. Si la “R” es una relación espacial pero la “S” no lo es, entonces los nombres variables “x” e “y” *no pueden* tomar los mismos valores en “ xRy ” y en “ xSy ”. Así como el nombre no adquiere ningún significado al margen de su aparición en proposiciones, tampoco el nombre-variable adquiere un dominio mientras que no esté incluido en proposiciones variables, esto es, en protofiguras que presenten una *forma* “constante”. En una expresión como “ $x\phi y$ ”, la “x” y la “y” no poseen *ninguna* forma determinada, y eso quiere decir que no son en absoluto nombres-variables. La expresión “ $x\phi y$ ” querría dejar completamente abierto el dominio de valores de “x” e “y”, refiriéndose a *cualesquiera dos objetos de entre todos*; en ese caso, el signo “ ϕ ” no estaría cumpliendo papel alguno, y entonces la expresión solo alcanzaría a decir algo como “dos objetos cualesquiera”, lo cual no *dice* nada (cf. 4.1272). “ $x\phi y$ ” querría, también, como hemos dicho, expresar lo común de todas las relaciones binarias, que es el demandar dos argumentos, pero tal cosa *ya se muestra* en las proposiciones mismas: “ xRy ”, “ xSy ”, etc., *ya muestran* por sí mismas que tienen dos argumentos. En el *Tractatus*, una variable consiste en la determinación de unos valores por medio de determinar una *forma* (*forma* que han de tener sus valores), pero el signo “ ϕ ” no determina forma ni valor ninguno; “ $x\phi y$ ” no es una variable proposicional que sirva de protofigura.

Por otro lado, es importante también hacer alusión a la “forma general de la proposición” expresada en la sentencia 6: [\tilde{p} , ξ , $N(\xi)$]. Es claro que ésta es la forma *más general* de la proposición (4.5), pero ella no es una protofigura, claro, pues pertenece a la lógica proposicional y no a la lógica de predicados. Por su puesto, esta es la forma *más general* porque ella es una variable que puede estar por *cualquier* proposición, o mejor dicho, tal forma general consiste en expresar la operación a partir de la cual *cualquier* proposición puede ser formada a partir de unas determinadas bases: *toda* proposición es el resultado de aplicar cierto número de veces la operación $N()$ sobre un conjunto *dado* de proposiciones elementales. En efecto, que el conjunto de *todas* las proposiciones elementales tenga venir *ya dado* en la fórmula (bajo el signo \tilde{p}) quiere decir que en el cálculo veritativo de la lógica proposicional no interviene para nada la *composición interna* de las proposiciones elementales: “ $\neg p$ ” es el resultado de introducir una vez la proposición “ p ” en la operación $N(\xi)$: “ $N(p) = \neg p$ ”, independientemente de cuál sea la composición interna de “ p ”. Obviamente, la noción de “generalidad” ha de ser la misma para la lógica proposicional y para la lógica de predicados, y así es que siempre ha de mostrarse en el uso de las variables. Claro está, en el análisis conceptual de una y otra lógica la unidad mínima de significación es diferente —como ya vimos—: para la lógica de predicados la unidad mínima es el nombre (y la generalidad aparecerá en forma de nombres-variables: “x”, “y”, etc.); en el caso de la lógica proposicional, la unidad mínima es la proposición elemental (y la generalidad aparecerá en forma de variable proposicional “ \tilde{p} ”, que incluye *todas* las proposiciones elementales (p, q, r, s, \dots), cuya estructura interna es indiferente para la lógica de enunciados). Esto es sumamente importante, pues ello impone un *límite* sobre la propia “forma más general de la proposición”, al estar *limitada* a la lógica proposicional. Podemos dar la forma general de una proposición aludiendo a la operación por medio de la cual se ha construido la proposición *a partir de unas proposiciones elementales dadas*, y el *límite* es el de estas proposiciones elementales, cuya composición interna no puede ser adelantada bajo una forma general. No hay una “forma general de las proposiciones elementales”, porque éstas dependen enteramente de las peculiaridades concretas de cada lenguaje. Las expresiones de la lógica de predicados como “ xRy ” deben pertenecer a un lenguaje determinado, ya que establecen una forma determinada de relacionarse ciertas tipologías determinadas de nombres y de objetos —dentro, pues, de una “cosmovisión” determinada—. Para los objetivos de nuestro presente punto, solo queríamos dejar claro que la “forma general de la proposición” no se corresponde con la noción de “protofigura”, que entendemos como “forma general *de una serie de proposiciones*” (solo de una serie, nunca de *todas*: “ xRy ” expresa la forma general de las proposiciones “ aRb ”, “ cRd ”, etc.). Lo importante, nuevamente:

Examinamos ahora el caso de las proposiciones generales propiamente “cuantificacionales”: decíamos que *contienen* una protofigura, de la que, a su vez, ciertas proposiciones particulares serán instancias. Por ejemplo, “ $(\forall x).Fx$ ” *contiene* la protofigura “ Fx ”, la cual expresa la forma general de toda una serie de proposiciones (“ Fa ”, “ Fb ”, “ Fc ”...). Pero debemos apreciar, por un lado, que también “ $(\exists x).Fx$ ”, “ $\neg(\forall x).Fx$ ”, “ $\neg(\exists x).Fx$ ”, etc., contienen todas la misma expresión “ Fx ” (lo cual ya *muestra* un rasgo común en ella); pero, más aún, reparamos en que toda protofigura (“ Fx ”, “ xRy ”, etc.) da pie a construir toda esa serie de proposiciones generales (mediante las que expresamos que “*todos los tal...*”, “*ningún tal...*”, “*algunos tal...*”); ¿cabe pensar que sean realmente una *serie*?, es decir: ¿Hay un procedimiento formal por el que podamos llegar de unas a otras? ¿Cabe entender que *todas* las proposiciones generales cuantificacionales responden a una misma *forma general*? Para empezar a hablar, es claro que podemos prescindir del signo “ \forall ” y valernos solo del cuantor existencial (\exists) y del negador (\neg) para expresar lo mismo, pues algo como “ $(\forall x).Fx$ ” se escribe también “ $\neg(\exists x).\neg Fx$ ”, y algo como “ $\neg(\forall x).Fx$ ” significa lo mismo que “ $(\exists x).\neg Fx$ ”, y algo como “ $(\forall x).\neg Fx$ ” significa “ $\neg(\exists x).Fx$ ”... Pero, más allá de esta reducción simbólica, Wittgenstein quiere mostrar que *cualquier* proposición general debe poder construirse siguiendo *una misma operación* a partir de unas determinadas bases. Wittgenstein lo expresa así:

«[5.52] Si los valores de ξ son todos los valores de una función Fx para todos los valores de x , entonces $N(\xi) = \neg(\exists x).Fx$ ».

En efecto —tal como explican perfectamente bien tanto Mounce como Valdés⁴⁴³—, con esto Wittgenstein quiere hacernos ver que *cualquier* proposición general (existencial o universal) es el resultado de aplicar la operación $N()$ sobre una base de proposiciones dadas; tal como procede la forma general de la proposición dentro de la lógica de predicados. Una proposición de la lógica de predicados puede ser “ $(p \& q) \rightarrow r$ ”; la forma general de la proposición nos dice, entonces, que tal expresión es el resultado de aplicar cierto número de veces la operación $N()$ sobre las proposiciones “ p ”, “ q ” y “ r ”. Cabe decir, pues, que la forma general de “ $(p \& q) \rightarrow r$ ” sea algo como “ $N(p, q, r)$ ”.

Para, desde aquí, llegar a la forma *más general* de *todas* las proposiciones, sencillamente dejamos sin especificar las proposiciones elementales dentro del paréntesis, sustituyéndolas por la variable ξ : “[$\tilde{p}, \xi, N(\xi)$]” es ya la forma más general de la proposición. Ahora, cuando $\xi = (p, q, r)$, por la negación conjunta — $N(\xi)$ — de esas proposiciones obtendremos “ $\neg p \& \neg q \& \neg r$ ”, y tras ciertas aplicaciones sucesivas sobre esos mismos resultados llegaremos, p.e., a “ $(p \& q) \rightarrow r$ ”, etc.

que esta noción de “generalidad”, dejada en manos de las variables, no se comprende como suma o disyunción de casos particulares, es decir, que se comprende al margen de la cuantificación.

443 Cf. MOUNCE (1983, pp. 89-92) y VALDÉS (2002, p. 218).

Lo importante que tenemos que apreciar es que, en el caso de la forma general de la proposición en la lógica proposicional, los valores que asume la variable ξ son *especificados uno-a-uno*, es decir, que debemos *enumerar una-a-una* las proposiciones que introducimos en la operación $N(\)$, por ejemplo: $\xi = (p, q, r)$.

En el caso de las proposiciones generales, decimos igualmente que pueden todas ellas construirse con la operación $N(\)$ a partir de unas bases. Es bien claro que dentro del paréntesis debemos introducir proposiciones —las bases de la operación—, ¿pero *cómo especificamos* en este caso esas bases? Según leemos en la sentencia 5.52, lo que hacemos en este caso *no* es introducir *una-a-una* las proposiciones *por enumeración*, sino que introducimos directamente una protofigura (p.e., “Fx”) y lo que hace la operación $N(\)$ es entonces *negar conjuntamente todas las proposiciones de esa forma*. Esta es justamente la cuestión: cuando decimos que $N(\xi) = (p \& q) \rightarrow r$, la variable ξ ha asumido como valor un conjunto *especificado* de proposiciones: (p, q, r) ; las proposiciones asumidas por ξ son en este caso *especificadas una-a-una, por enumeración*. Ahora bien, cuando decimos que $N(\xi) = \neg(\exists x).Fx$, la variable ξ *también* asume como valor un conjunto de proposiciones, pero en este caso la *especificación* de estas proposiciones *no* se ha realizado por enumeración, sino por medio de la protofigura “Fx”, haciendo alusión a *todas las proposiciones de esa forma*, pero sin tener que especificarlas una-a-una, sino que son aludidas *de forma general*: ahora las proposiciones del conjunto ξ se especifican como *todas* las instancias de la forma “Fx”; no es necesario escribir “ $N(Fa, Fb, Fc, \dots, Fn)$ ”, sino que escribiríamos “ $N(Fx)$ ”.

Siendo así, lo que diferencia la forma general de las proposiciones generales (cuantificacionales) de la forma general de la proposición en general —valga toda vez la redundancia—, es *el modo en que se especifica* el conjunto de proposiciones elementales que son las bases de la operación. En la operación $N(\)$ siempre debemos introducir proposiciones (ξ), para ser negadas conjuntamente. Si especificamos tales proposiciones por enumeración, entonces la operación nos entregará una expresión del cálculo de predicados; pero si especificamos los valores de ξ mediante una protofigura —mediante una forma general de una clase de proposiciones—, entonces la operación nos entregará una fórmula general del cálculo de predicados.

Así, por tanto, la posibilidad de las proposiciones generales (cuantificacionales), esto es, las posibilidades de “cuantificar” (la posibilidad de decir “todos”, “algún”, “ningún”, etc.) vienen ya incluidas en las mismas proposiciones particulares. Pues cualquier proposición —p.e., “Fa”— tiene y exhibe una forma general de la cual es instancia —“Fx”—, y esto implica siempre la *posibilidad* de otras instancias de esa misma forma —“Fb”, “Fc”, “Fd”...—; y es claro entonces, también, que *cada una* de estas proposiciones será verdadera-o-falsa; y se da entonces una combinatoria muy clara de posibilidades: es posible que *todas* sean verdaderas, o es posible que *todas* sean falsas, o es posible que *solo una* sea verdadera, o que *solo una* sea falsa, o que haya *algunas* verdaderas y *algunas* falsas. Estas son las *posibilidades*, y podemos establecerlas sin necesidad de enumerar una-a-una las proposiciones de esa forma. Qué sea de

hecho verdadero o falso no es algo que se pueda establecer *a priori*, pero sí nos resulta posible establecer *a priori* todas esas posibilidades veritativas: la *posibilidad* de las expresiones generales cuantificacionales (como “ $\neg(\exists x).Fx$ ”, “ $(\forall x).Fx$ ”, etc.) viene ya dada desde el mismo momento en que tenemos una proposición particular como “*Fa*”.

No podemos, pues, empezar considerando las proposiciones particulares y *después introducir* la generalidad, explicándola como suma lógica o producto lógico de esas proposiciones particulares primeramente consideradas. Esto es lo que se pretendía en la concepción de Frege y Russell, y es justamente eso lo que pretende evitar el novedoso planteamiento de Wittgenstein. El uso de la cuantificación (“todos”, “alguno”, “ninguno”, “solo uno”) no constituye la generalidad en lógica, pues tales usos ya se valen de la generalidad, tanto como las proposiciones particulares. Toda proposición-con-sentido debe tener como base ciertas proposiciones elementales, y, por ello, cabe decir, como hace Wittgenstein, que todas las proposiciones son *generalizaciones de proposiciones elementales* (4.52). Pero parece que la lógica nos permite establecer —por decir así— *dos usos* diferentes de la operación $N()$: podemos hacer uso de ella introduciendo en el paréntesis proposiciones concretas *enumeradas una-a-una*, o podemos hacer uso de ella introduciendo en el paréntesis *todas* las proposiciones adscritas a cierta *forma general* (a cierta protofigura), pero sin especificar una por una las proposiciones, sino tratándolas *como un conjunto*, esto es, *de forma general*. Así, podemos entender que Wittgenstein admite dos usos diferentes del lenguaje (el “particular” y el “general”)⁴⁴⁴ o, mejor dicho, dos formas diferentes de construir proposiciones; y esto se traduce, sencillamente, en que podemos describir el mundo mediante proposiciones particulares, o podemos describirlo mediante proposiciones generales (cf. 5.526).

Esto, ciertamente, debe llevarnos a entender que las críticas de Popper al inductivismo positivista no es lícito atribuir las al *Tractatus*, pues en este razonamiento en torno de la “generalidad” se ve claramente que una proposición particular como “*Fa*” *no* puede ser comprendida *al margen* de las proposiciones generales que se valen de la forma “ Fx ” —como “ $(\forall x).Fx$ ”, “ $(\neg\exists x).(Fx)$ ”, etc.—. O sea, que no cabe decir —como defenderían los positivistas— que nosotros comprendemos *inmediatamente* las proposiciones particulares (elementales) que usamos para informar de la experiencia, y que *a partir de ellas, después*, levantamos las expresiones generales que constituyen nuestras teorías sobre el mundo. Antes bien, lo que encontramos en el *Tractatus* —*pace* Popper, aunque en verdad de acuerdo con él— es que las proposiciones particulares que describen hechos concretos se dan en el seno de lenguajes que *también, a la vez*, contienen la posibilidad de establecer generalizaciones. Las “hipótesis científicas” no son dadas por medio de la *inducción* a partir de casos particulares, sino que constituyen *posibilida-*

444 Cf. MOUNCE (1983, pp. 88-89); esto —siguiendo a Mounce— conectaría el *Tractatus* con la segunda época de Wittgenstein, y, en particular, con las ideas ofrecidas en *Philosophical Grammar* [cf. *PhG* (Part II, Cap. II)].

des lógicas tanto como cualquier otra proposición. Cuando decimos que “Todas las rosas o bien son rojas o bien son amarillas”, no importa mucho cuántos ejemplares hemos comprobado. La proposición *tiene sentido* independientemente del número de casos examinados o existentes; la proposición general asume inmediatamente que su contenido es asimismo “general”, lo cual quiere decir: que no asigna de primeras a nombre alguno un objeto determinado. Nuestra proposición de las rosas podría ser verdadera o falsa, naturalmente, lo cual dependerá de cómo sea concretamente el mundo. Dado que, tal como explicó Wittgenstein a los miembros del Círculo de Viena, el sentido de las hipótesis científicas apunta hacia un futuro *ad infinitum*⁴⁴⁵, nunca podremos terminar de “corroborarlas”. Esto es una característica de las proposiciones generales (característica que comparten, por ejemplo, con cualquier proposición que hable del futuro, que no podemos verificar *ahora* —repararemos en ello más adelante—). Pero la “proposición general” *es* de hecho una figura lógica, resultado de aplicar la operación $N()$ sobre una base de proposiciones elementales, especificadas *de forma general*.

Este es, pues, el asunto de las proposiciones generales: constituyen un uso figurativo perfectamente legítimo, que se deja formalizar por medio de la misma forma general que cualquier otra proposición. Pero es importante apreciar que una proposición como “ $(\forall x).Fx$ ” no es comprendida ni explicada por Wittgenstein como una suma lógica de proposiciones particulares, ni una expresión como “ $(\forall x).Fx$ ” se explica como un producto lógico. Las proposiciones generales expresan su sentido por medio de una forma general, y, por ello, podemos entender que su sentido sea asimismo “general”. Cuando decimos que “Todos los objetos son materiales” —“ $(\forall x).Fx$ ”— es posible que nos estemos refiriendo con ello a una multitud ingente de objetos particulares, predicando de cada uno de ellos que es material; pero la expresión general no procede así, sino que expresa su sentido recurriendo a una forma general, y, de ese modo, se refiere más bien a una *tipología* de objetos (más exactamente que a sus instancias particulares). Si la proposición general habla en última instancia de objetos particulares, no lo hace *directamente*, sino mediante un ejercicio posterior que, entonces sí, consistiría en ir enumerando cada caso. Debe ser justamente esto lo que quería decir Wittgenstein en su segunda época, en los comentarios incluidos en *Philosophical Grammar*:

«Mi opinión acerca de las proposiciones generales era que “ $(\exists x).Qx$ ” es una suma lógica, y que, aunque sus términos no se enumeran *aquí*, son capaces de ser enumerados (a partir del diccionario y la gramática del lenguaje)»⁴⁴⁶.

Mounce encuentra en esta anotación de Wittgenstein un punto de seria controversia, pues ¿no estamos diciendo toda vez que Wittgenstein evita comprender las proposiciones generales como sumas o productos lógicos? ¿No hemos leído en 5.521 que Wittgenstein se opone

445 *WVC* (p. 100); el próximo punto lo comenzaremos con esta cita.

446 *PhG* (p. 268); cita tomada de MOUNCE (1983, p. 93).

justo a esa idea mantenida por Frege y Russell? Ciertamente, ha de ser así; y entonces solo hay un modo de entender ese comentario posterior de Wittgenstein: en efecto, las proposiciones generales cuantificacionales no incluyen en sí mismas —*aquí*— la enumeración miembro a miembro, sino que expresan su sentido de forma general, pero eso no puede impedirnos transitar *después* hacia la serie de proposiciones particulares, solo que en este caso el método no es estrictamente lógico, sino que tendremos que acudir al diccionario y la gramática de los determinados lenguajes. Algo parecido a esto podemos encontrar también en el *Tractatus*:

«[5.526] Cabe describir el mundo completamente mediante proposiciones enteramente generalizadas, lo que quiere decir, pues, sin adscribir de entrada a nombre alguno un objeto determinado.

Para llegar después al modo corriente de expresión hay que decir simplemente tras una expresión como “hay una y solo una x tal que...”: y esta x es a ».

El asunto —a lo que vamos tras esta larga digresión— es que la concepción de Frege y Russell respecto a la generalidad en lógica tenía una repercusión clara en materia de filosofía de la ciencia, ya que daba pie a considerar los enunciados generales como el vehículo para expresar las “verdades científicas” o las “leyes de la naturaleza”; y tales “leyes” serían establecidas por nosotros por medio de la *inducción*, es decir, por conjunción o disyunción de observaciones particulares; y así, solo esas observaciones particulares podrían servirnos para contrastar las teorías científicas, pues su fundamento está en ellas. Ahora, tras examinar la noción de “generalidad” en el *Tractatus*, vemos que no es necesario en absoluto recurrir a la “lógica inductiva” para explicar la *posibilidad* de las proposiciones generales que establecemos como “hipótesis científicas”, pues tal *posibilidad* es exclusivamente *lógica (formal)* y reside en las mismas proposiciones. Si tenemos “ Fa ”, ya tenemos también “ Fx ”, y si tenemos “ Fx ”, entonces ya tenemos *todas* las proposiciones generales que contienen esa forma⁴⁴⁷. No es en absoluto necesario recurrir a un listado de casos particulares verificados de forma concluyente. Vemos, pues, que las críticas de Popper al inductivismo no son en modo alguno aplicables al *Tractatus*.

2.4.3. *Leyes científicas (II): las “prescripciones formales” de la ciencia.*

Hay una cosa que tenemos pendiente, y es ver en qué medida las “leyes naturales” son comprendidas —en términos de Schlick— como “prescripciones para la formación de enunciados”. Ya mencionamos antes que esta idea la tomó Schlick de Wittgenstein, y habíamos

447 En apoyo de esta idea, Mounce señala la sentencia 5.47 del *Tractatus*: «Está claro que todo cuanto puede siquiera decirse *de antemano* sobre la forma de todas las proposiciones debe poder decirse de *una vez*. / En la proposición elemental vienen ya contenidas, en efecto, todas las operaciones lógicas. Puesto que “ Fa ” dice lo mismo que “ $(\exists x).Fx.x=a$ ” [...].»; Mounce pone su acento, como nosotros, en el “de *una vez*”: no introducimos en el sistema —como Frege y Russell— primero las proposiciones particulares y luego extraemos la generalidad, sino que ésta ya viene dada en las primeras: en lógica todo se da *de una vez* [cf. MOUNCE (1983, p. 92)].

dejado nota del párrafo que citamos a continuación:

«Una hipótesis no es una aserción, sino una ley para la formación de aserciones. [...] Una ley natural no se puede ni comprobar ni refutar. De la ley natural no se puede decir ni que sea verdadera ni que sea falsa, sino solo “probable”, y por “probable” se entiende aquí: sencillo, cómodo⁴⁴⁸. Una aserción, en cambio, es verdadera o falsa, nunca probable. Lo que es probable no es aserción. Sentido de las aserciones físicas: se refieren al futuro *ad infinitum*⁴⁴⁹. Nunca valen como algo probado. Siempre se anda con cuidado respecto a abandonarlas o alterarlas, en contraposición a las auténticas aserciones, cuya verdad nunca más puede ser cambiada»⁴⁵⁰.

Leyendo hasta aquí, pueden surgir algunas dudas. Primeramente, asistimos a una distinción clara entre las “auténticas aserciones” y las “aserciones físicas”: las primeras deben ser proposiciones-con-sentido de carácter particular (p.e., “Esta rosa es roja” o “Este gas está a 10⁵ Pa de presión”), que serán verdaderas o falsas según qué sea el caso; las segundas —las “aserciones físicas”— deben ser proposiciones de carácter general (p.e., “Todas las rosas son

448 Reparamos al margen en la noción de “probable” que aparece aquí. Algunos pensadores, en su intento de mantener la “inducción” como método científico, quisieron replantear tal noción recurriendo a la “probabilidad”, argumentando que, si bien el procedimiento inductivo no permite consolidar teorías completamente fundamentadas, esto es, “ciertas”, sí pueden, sin embargo, proporcionar teorías con un cierto grado de probabilidad [cf. p.e. REINCHENBACH (1930, p. 76)]. Esta idea, sin embargo, también es criticada por Popper [cf. POPPER (1934, p. 36 y § 81)]. Hallando ahora nosotros dentro del párrafo de Wittgenstein el término “probables” aplicado sobre las “leyes naturales”, podríamos pensar que está defendiendo esa reorientación hacia el “inductivismo probabilístico”. Naturalmente, se trataría de un error, ya que el propio Wittgenstein ha señalado cómo debemos entenderlo: como algo “cómodo”, “sencillo” (con el carácter de “convención” y de “arbitrariedad” que ello implica). Precisamente, nuestra idea debe ser que Wittgenstein desenmascara aquí la trampa de recurrir a la noción de “probabilidad”, indicando que solo podemos entenderla como “convención” y, por tanto, que no puede ser empleada para fundamentar el procedimiento inductivo. En el *Tractatus* hay una cuantas sentencias dedicadas a tratar la noción de “probabilidad”, y en un momento leemos: «[4.464] La verdad de la tautología es cierta; la de la proposición, posible; la de la contradicción, imposible. (Cierto, posible, imposible: He ahí los distintivos de la graduación que necesitamos en la teoría de la probabilidad.)». Esto, pues, deja claro que el tratamiento tractariano de la “probabilidad” se sustenta únicamente en lo “posible”, lo cual viene determinado por la propia *forma* de los signos —*a priori* (5.525)— y no por la experiencia de casos particulares ni por el uso de la inducción.

449 Esta idea de que las hipótesis científicas están proyectadas hacia el futuro *ad infinitum* y que sólo el presente nos permite la verificación de las aserciones, es algo que Wittgenstein tomó de Hertz casi en esos mismos términos, como Cordona Suárez ha recogido espléndidamente [cf. HERTZ (1956, pp. 135 y 145); y CORDONA (2003, p. 79)]. Por otro lado, la idea de que las “aserciones física” sean “proposiciones generales”, y que, al final, tras ellas debemos encontrar auténticas proposiciones particulares referidas a los objetos del mundo, es algo que podemos ver respaldado por las sentencias 6.3431-6.3432 del *Tractatus*.

450 *WVC* (pp. 99-100). Qué duda cabe de que nuestra cita anterior de Schlick (en la nota 418) pretende ser reflejo de estos comentarios de Wittgenstein. Parece, pues, una buena ocasión para que Popper critique el *Tractatus* por su proximidad al Positivismo. No obstante, ya sabemos que el punto crucial de las críticas de Popper es el “inductivismo” que se esconde tras la concepción positivista, que a su vez se ampara en la noción de “generalidad lógica” establecida por Frege o Russell; ya sabemos que Wittgenstein no cae en ese error. Ahora perseguimos comprender la idea de que las “leyes naturales” sean “leyes para la formación de aserciones”: ¿no debe eliminar eso la noción de “naturales”?

rojas” o, más propiamente *física*, “Todos los gases ideales cumplen $R = 8,314472 \text{ J/K.mol}$ ”), que extienden su sentido hacia una infinidad de hechos que aún no han sucedido, y por ello no pueden ser corroboradas de forma última, permaneciendo siempre a la espera de un caso que las refute (p.e., encontrar una flor que no sea roja, o encontrar un gas ideal que no cumpla $R = 8,314472 \text{ J/K.mol}$). Es a esto último, ciertamente, a lo que llamamos usualmente “hipótesis”; pero, por un lado, ello no cuadra con las llamadas en ese párrafo “leyes naturales”, ya que éstas no pueden ser comprobadas *ni refutadas* tampoco —dice Wittgenstein—; y, por otro lado, no es fácil ver de qué modo o en qué sentido una “hipótesis” (que es, en principio, una “proposición general”) puede ser una “ley para la formación de aserciones” (la cual, estimamos, no puede ser refutada, como atribuye Wittgenstein a las “leyes naturales”). Hay en este párrafo, pues, un enredo entre las nociones de “ley natural”, “aserción científica”, “hipótesis” y “ley para formación de aserciones”, tal que no sabemos si todas ellas se corresponden o cómo se relacionan, y, sobre todo, qué entiende Wittgenstein exactamente por ellas.

Para aclarar esta cuestión es imprescindible seguir leyendo esa misma conversación con los miembros del Círculo de Viena, donde Wittgenstein dice:

«[...] Solo se entiende una ecuación física cuando se conoce el método de proyección que correlaciona proposiciones con los números. Las ecuaciones se definen en relación a un sistema de proposiciones en las que aparecen números.

$S = 2W$; S se refiere a una proposición, lo mismo que W .

La física construye un sistema de hipótesis representadas como un sistema de ecuaciones. Las ecuaciones de la física no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Solamente puede ser verdadero o falso el resultado de una verificación, es decir, las aserciones fen[omenológicas] [...]»⁴⁵¹.

Y cuando, hacia 1930, Waismann recoge sus “Tesis” acerca de las conversaciones con Wittgenstein (publicadas como “Apéndice B” en *WVC*) escribe:

«Hay hipótesis de forma matemática. Las leyes físicas son tales hipótesis.

Si, por ejemplo, describo la conducta de un gas bajo diferentes presiones y a temperatura constante, podré conectar esas observaciones mediante la ley: “ $p \cdot v = \text{const.}$ ”. Basado en esta ley, podré formar cuantos pares quiera de valores numéricos para p y v , y a cada par de números le corresponderá una descripción. La ecuación es un método para formar cuantas descripciones de ese tipo se quieran.

La ley natural no conjunta solamente las observaciones que se hayan hecho hasta la fecha. Podemos decir que conjunta la infinidad de las observaciones, pero eso no expresaría nada en absoluto, pues esa proposición no puede ser verificada.

La ley natural no está formada con el *sentido* de las descripciones particulares; ni es una función de verdad de esas proposiciones. Es más bien una ley matemática que conecta los números que aparecen en esas descripciones. (Por ello, la implicación general no es la expresión de esa ley natural.)

La física constituye un sistema de hipótesis que se expresan por un sistema de ecuaciones [...]»⁴⁵².

451 *WVC* (p. 101).

452 WAISMANN: *WVC* (Apéndice B, § 8, pp. 255-256).

Así, *en física*, cabe decir que hay “hipótesis de forma matemática” que no pueden ser ni refutadas ni verificadas y que sirven para formar descripciones, y tales “hipótesis” se expresan por medio de ecuaciones (leyes matemáticas) que relacionan los *números* habidos en las descripciones (lo cual, claro, determina el carácter siempre “ponderable-cuantificable” de las magnitudes físicas). Ahora debemos explicarlo. Podemos entender, primero, que una “ley física” (término en el que conjuntamos “ley natural” y “aserción física”) es una cierta “ecuación” propuesta “hipotéticamente”, y en base a esa “hipótesis” podremos llegar a descripciones particulares (que serán verdaderas o falsas). Veámoslo en el ejemplo de Waismann. La expresión “ $p \cdot v = \text{const.}$ ” es una ecuación *matemática*: los signos “ p ” y “ v ” son *variables numéricas*, cuyo producto ha de ser igual a “const.”. El valor de “const.” es, en efecto, un *número* propuesto “hipotéticamente” por los físicos como *constante de los gases ideales* (en nuestro ejemplo, “const.” = 8,314472 Julios)⁴⁵³, tal que el producto de la presión (p) y el volumen (v) ha de ser igual a “const.”. Así pues, la ecuación “ $p \cdot v = \text{const.}$ ” expresa cómo, “hipotéticamente”, van a correlacionarse los valores *numéricos* de presión y de volumen (manteniendo el resto de magnitudes con un valor constante). Dada esa ecuación, podemos llegar a ciertas proposiciones, asignando valores concretos a una de ambas magnitudes y *calculando* los valores de la otra. En principio, diríamos que una expresión *matemática* como “ $p \cdot v = 8,314472$ ” *puede* ser verdadera o falsa según cuáles sean los valores *numéricos* de p y de v ; pero, ciertamente, mientras que esos signos permanezcan como puras *variables numéricas*, la proposición no es ni verdadera ni falsa y, en cuanto tal, no tiene sentido alguno plantearse refutarla: en tanto que “expresión matemática” (esto es, olvidándonos de que “ v ” es “volumen” y de que “ p ” es “presión”) ella *no dice nada* sobre el mundo, sino que sólo expresa una *igualdad de significado* entre las expresiones habidas a los lados del signo igual (=), y ello indica, entonces, que, estrictamente hablando, no puede ser ni verdadera ni falsa, pues no se puede *afirmar* que dos expresiones tienen el mismo significado, pues ello implica conocer previamente el significado de ambas expresiones, y entonces ya sabemos si significan lo mismo o no (afirmarlo o negarlo sería igual de absurdo)⁴⁵⁴. Eso sí, cuando conectamos esas variables numéricas con “magnitudes físicas”, la expresión se convierte en una “hipótesis científica” propiamente dicha; diciendo que, *si* en cierto momento observamos, p.e., que un gas ocupa 1 m³, *entonces* ese gas estará a 8,314472

453 Para complacer a los físicos, debemos precisar que “const.” es el resultado de una operación: el producto del número de moles del gas (n), la *constante de los gases ideales* ($R = 8,314472 \text{ J/K}\cdot\text{mol}$) y la temperatura absoluta (t) ($\text{const.} = n \cdot 8,314472 \cdot t$). En nuestro ejemplo —como en el de Waismann— consideramos que la temperatura y el número de moles (cantidad de materia) se mantienen constantes; y, para facilitar nuestro ejemplo, asignamos el valor 1 tanto a la temperatura (1 grado Kelvin) como a la cantidad de materia (1 mol), entonces $\text{const.} = 1 \cdot 1 \cdot 8,314472 = 8,314472$ Julios; así hemos procedido arriba. Por otro lado, aclaramos que con el término “gases ideales” los físicos se refieren a gases que, en *ciertos rangos* de presión, volumen, temperatura y cantidad de materia, cumplen la ecuación “ $p \cdot v = n \cdot R \cdot t$ ”.

454 Véanse, en el *Tractatus*, las sentencias 6.2 y ss. (especialmente hemos aludido a 6.2322), donde Wittgenstein habla del carácter *formal* de las ecuaciones, su ser pseudoproposiciones, su *no-decir* nada sobre el mundo, etc.

Pa de presión (manteniendo la temperatura y el número de moles con valor 1). En efecto, ahora podríamos medir la presión del gas y comprobar si es verdadera o falsa nuestra “predicción” —noción en la que luego entraremos—; la “hipótesis” de los científicos consiste en la esperanza de que será verdadera, pero podríamos medir y resultar falsa (lo cual nos llevaría a abandonar o a alterar nuestra “ley”, que no era más que “probable”, “cómoda”). Pero lo seguro es que tal “ley” nos da un *procedimiento* para llegar a descripciones en las que aparecen números, partiendo de otras descripciones en las que también aparecen números, pues nuestra “ley” es la expresión matemática que relaciona esos números, tomándolos como “magnitudes”.

Así, por tanto, que las “leyes físicas” sean “ecuaciones” quiere decir que hay dos maneras de pensarlas —digámoslo así—: una, como puras expresiones matemáticas que expresan una relación de igualdad numérica (=), relacionando diversas *variables* (que serán remplazadas por *números*); y dos, atribuyendo a esas variables el carácter de “magnitudes físicas”, de modo que la ecuación, *vista así*, expresa una relación entre tales magnitudes, que nos permite decir, p.e., “Si un gas ideal ocupa 1 m³, entonces ese gas estará a 8,314472 Pa de presión” (obviando el resto de magnitudes); es decir: “ $(\forall x).[(Gx \& Vx) \rightarrow Px]$ ” (si *x* es un gas ideal y ocupa 1 m³, entonces *x* estará a 8,314472 Pa de presión). Este es el modo en que podemos entender que la física consista en un sistema de “hipótesis” que se expresan como un sistema de “ecuaciones”. *En tanto que* expresión matemática que relaciona “números”, la ecuación no puede ser refutada (no dice nada sobre el mundo); *en tanto que* expresión que relaciona “magnitudes”, es una “proposición general” meramente “hipotética”, es decir: nos permite llegar a ciertas aserciones, pero *luego* tendremos que comprobar si éstas son verdaderas o falsas, es decir, que la “ley física” no nos lleva a proposiciones “ciertas”, sino sólo “posibles” (y, por ello, la hipótesis es solo “probable”, “cómoda”).

Ahora bien, esta reflexión —la discusión de Wittgenstein en esa reunión con el Círculo de Viena— no halla un equivalente en el *Tractatus*, ya que en éste no se hace alusión a esa idea de entender la física como un “sistema de hipótesis expresadas como un sistema de ecuaciones”, ni tampoco hay una referencia clara a esa idea de que las “hipótesis” sean “leyes para la formación de aserciones” en el sentido arriba explicado. Estas precisiones pertenecen —creemos— al diálogo con los Neopositivistas y al desarrollo de los temas por parte de éstos. En el *Tractatus*, la cuestión se plantea en términos mucho más generales, tanto que, en lugar de ofrecernos ejemplos de la física, lo que Wittgenstein hace es proponernos la analogía de la mancha y de las redes (de triángulos, hexágonos, etc.) que usamos para describirla. Tratemos, pues, de entender el problema en los términos del *Tractatus*.

Podemos acudir, primero, a lo que dijo Wittgenstein en 6.341 acerca de los “axiomas mecánicos”, a saber: que todas las proposiciones de la mecánica debían ajustarse a lo indicado por tales axiomas —hay, pues, una distinción entre las “proposiciones de la mecánica” y los “axiomas mecánicos”—. Estos “axiomas mecánicos”, en efecto, serían comprendidos como

una base *formal* a la que las proposiciones de la mecánica deben ajustarse. En el símil de las redes y la mancha, la mecánica newtoniana podría ser una red de triángulos; cada proposición de la mecánica vendría representada por cada uno de los pequeños triángulos; y estimamos, entonces, que la *triangularidad* de las celdas vendría dada por los axiomas mecánicos.

Es oportuno señalar que la noción de “axiomas mecánicos” puede ser confusa para nuestra explicación, si la tomamos en el sentido en que se hace al hablar de los sistemas formales axiomatizados (como podrían ser los sistemas lógicos de Russell o Frege, o como el sistema de la geometría euclídea, etc.). La cuestión es que, en principio, los axiomas de un sistema formal son un conjunto “arbitrario” de proposiciones *que pertenecen* al sistema como cualesquiera otras proposiciones del mismo; la selección de los axiomas de un sistema formal consiste en tomar aquel conjunto mínimo de proposiciones del sistema necesarios para la *deducción* de todas las demás proposiciones (si hay varios conjuntos mínimos posibles, la elección entre ellos es absolutamente arbitraria). La diferencia con los “axiomas mecánicos” mencionados por Wittgenstein es que, naturalmente, la mecánica no es un sistema *formal* (ya que la ciencia debe construirse con ánimo de describir el mundo, para lo cual, en último término, debe llevarnos hasta ciertas proposiciones-con-sentido, con “contenido”); aunque —y esta es la cuestión principal— se trata de un sistema construido en torno a una “forma unitaria” (6.341); *forma* que vendrá dada precisamente por los “axiomas mecánicos”. Siendo así, no creemos que los “axiomas mecánicos” sean sin más proposiciones de la mecánica, a partir de las cuales “deduzcamos” las demás (los “axiomas mecánicos” no son funciones de verdad de las aserciones —como leíamos en las “Tesis” de Waismann acerca de las leyes naturales—). Los “axiomas mecánicos” deben entenderse, más bien, como expresiones que establecen el “plan” (6.343) que habrán de seguir los científicos cuando propongan sus “hipótesis científicas” o “proposiciones generales” acerca del mundo⁴⁵⁵. Así, en efecto, si en el símil las proposiciones de la mecánica son cada uno de los triangulitos de la red, el “axioma mecánico” que nos insta a usar solo triángulos no es él mismo un triángulo, así como el *sistema* completo de los triángulos no es un triángulo tampoco. Es decir, por tanto, que los “axiomas mecánicos” no son exactamente “hipótesis” referidas al mundo —no son las ecuaciones que relacionan magnitudes que emplea la física para describir—, sino que son las prescripciones *formales* que han de cumplir esas “leyes físicas”.

Nuestra idea, entonces, es que los “axiomas mecánicos” nos llevan un paso más lejos —más general— respecto a la discusión que antes manteníamos con Waismann. Lo que aquí estamos diciendo es que las propias “ecuaciones” propuestas por los físicos como “hipótesis” poseen todas ellas una “forma unitaria” que viene dada por los “axiomas” del sistema. Este es un punto importante que Wittgenstein aprendió de Hertz⁴⁵⁶, a saber: que existen tres “mecá-

455 Esta noción de “actuar de acuerdo con un plan” debe ser tomada en cuenta por aquellos que quieran profundizar en las raíces lógicas de la noción de “paradigma científico” de T. S. Kuhn [cf. KUHN (1962)].

456 Cf. HERTZ (1956); y CORDONA (2003).

nicas” distintas (la de Newton, la de Lagrange y la de Hamilton), proponiendo cada una sus propias “ecuaciones del movimiento”:

La “segunda ley de Newton” (mecánica newtoniana):

$$m \frac{d^2 \mathbf{r}}{dt^2} - \mathbf{F} = 0$$

Las ecuaciones de Euler-Lagrange (mecánica lagrangiana):

$$\frac{d}{dt} \left(\frac{\partial L(q_i, \dot{q}_i)}{\partial \dot{q}_i} \right) - \frac{\partial L(q_i, \dot{q}_i)}{\partial q_i} = 0$$

Las ecuaciones de Hamilton (mecánica hamiltoniana):

$$\frac{dq_i}{dt} = \frac{\partial H(p_i, q_i)}{\partial p_i} \quad \frac{dp_i}{dt} = - \frac{\partial H(p_i, q_i)}{\partial q_i}$$

Sin necesidad de entrar en los detalles, estas ecuaciones representan tres propuestas diferentes por parte de los científicos para calcular las posiciones y velocidades (o “momentos” en el caso de Hamilton) de los cuerpos o partículas de un sistema mecánico *ad infinitum*, partiendo del conocimiento de unas posiciones y velocidades (o momentos) iniciales. Cada una de estas opciones se diferencia de las otras por el procedimiento concreto usado en el cálculo, lo cual permite a unas ser más eficientes que las otras para resolver ciertos problemas (p.e., calcular mediante Newton la forma que adoptará una cuerda colgada por sus extremos es tremendamente complejo, frente a las facilidades que la mecánica lagrangiana da para ello, pero, para calcular el desplazamiento lineal y uniforme de una partícula libre, podremos usar indistintamente cualquiera de las tres mecánicas, y quizá la de Newton fuera el procedimiento más sencillo). Ahora bien —y esto es lo esencial ahora—, todas ellas están construidas para satisfacer una misma condición, a saber: al calcular una trayectoria, las ecuaciones deben garantizar que la “acción” (que es una magnitud) sea *la menor posible*; esto es: las tres mecánicas están construidas de acuerdo a un “plan” preestablecido, según el cual debe satisfacerse el “principio de mínima acción”: éste es, pues, un “axioma mecánico” en el sentido antes mencionado: establece una prescripción *formal (matemática)* para la constitución de “leyes”⁴⁵⁷.

Leemos de nuevo en el *Tractatus*:

«[6.32] La ley de la causalidad no es una ley, sino la forma de una ley.

[6.321] “Ley de la causalidad” no es un nombre genérico. Y al igual que en la mecánica decimos que hay leyes del *minimum* —tales como la ley de la mínima acción—, hay en la física leyes de la causalidad, leyes de la

457 Que la “acción” tenga que ser “la menor posible” es, en efecto, una prescripción *formal*, ya que se trata de una prescripción *matemática, numérica*: las ecuaciones de la mecánica deben ser tales que *minimicen el valor numérico* que corresponderá a la “acción”.

forma de causalidad.

[6.3211] Se ha sospechado, ciertamente, que tenía que haber una “ley de la mínima acción” antes de saber con exactitud cómo rezaba⁴⁵⁸. (Aquí, como siempre, lo cierto *a priori* se revela como algo puramente lógico.)

[6.33] No *creemos a priori* en una ley de la conservación, sino que *conocemos a priori* la posibilidad de una forma lógica.

[6.34] Todas aquellas proposiciones como el principio de razón, de la continuidad de la naturaleza, del mínimo gasto de la naturaleza, etc., etc., todas ellas son intuiciones *a priori* sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia».

Estas sentencias son importantes para nosotros, pues establecen definitivamente la diferencia entre, por un lado, las “proposiciones de la ciencia” (que son las “ecuaciones” mediante las que se expresan “hipótesis” o “proposiciones generales” que hablan del mundo *ad infinitum*) y, por otro lado, las “leyes de la naturaleza” o “principios de la física” o “axiomas de la mecánica” (que no son propiamente “hipótesis”, sino *formas* de construir éstas). Esto quiere decir, en efecto, que las “leyes de la naturaleza” no expresan *nada* sobre el mundo, sino únicamente sobre ciertos sistemas de descripción; tal como ya leímos:

«[6.35] Aunque en nuestra figura las manchas son figuras geométricas, la geometría no puede, sin embargo, obviamente, decir nada sobre su forma o posición efectivas. Pero la red es *puramente* geométrica, todas sus propiedades pueden indicarse *a priori*.

Leyes como el principio de razón, etc., tratan de la red, no de lo que la red describe».

Ahora bien, es verdad que el principio de razón es mucho más general que, por ejemplo, el de mínima acción: mientras que este último es sólo aplicable a la mecánica (pues la “acción” es una magnitud ligada a ésta), el principio de razón (o de causalidad) se halla en la base de *todas* las ramas de la ciencia, dando *forma* a todas sus “leyes”: leyes de la *forma de causalidad*. Cabría hablar, entonces, de ciertas jerarquías entre los “principios” que, en último término, se traducen en la disposición jerárquica de las ciencias, según se atienen a rasgos más particulares o más generales de la realidad (las “leyes” que pudiéramos encontrar en botánica o zoología no podrían afectar a la física, pero lo estipulado por ésta sí debe afectar a la botánica). En cualquier caso, estas jerarquías no pueden ser en modo alguno “naturales”, sino que forman parte de la estructura *formal* de las ciencias (que hace posible el proyecto de una “Ciencia Unificada”).

Las “leyes naturales” no son, ciertamente, “naturales”, sino estrictamente “científico-lingüísticas”: las ciencias son lenguajes figurativos que se construyen en base a ciertas

458 En efecto, el “principio de mínima acción” fue definitivamente formulado por Hamilton (razón por la cual este principio también recibe su nombre: “principio de Hamilton”); no obstante, los científicos ya venían barruntando antes de Hamilton sobre la necesidad de un principio semejante (p.e., Fermat, D’Alembert o Maupertuis), pues, de hecho, ya estaba imperando en la física (téngase en cuenta que Newton no formula sus ecuaciones pensando en el principio de Hamilton, pero de este principio se desprenden matemáticamente las leyes de Newton, como si, en efecto, éstas contaran ya con él; cabalmente, Hamilton construye su principio para que las leyes de Newton lo satisfagan).

exigencias *formales*; las “leyes naturales” son, pues, *relativas* a estos lenguajes.

Por su parte, que en el desarrollo de las ciencias existan momentos puramente “intuitivos” (6.34) o —podríamos decir igualmente— “creativos” es algo que pone su acento en los *límites* de las pretensiones científicas, concretamente a sus pretensiones de “objetividad” y de “universalidad”, ya que pone el acento en nuestra *imposibilidad* de penetrar en tales procesos mediante la lógica. Ciertamente, ya hemos visto que los sistemas de descripción o, genéricamente, los lenguajes proporcionan “cosmovisiones” particulares: con *mi* lenguaje podré describir ciertos estados de cosas y comprobar si son verdaderos o falsos, pero tal “verdad” o tal “falsedad” es, necesariamente, *relativa* al propio lenguaje —*mi* lenguaje—. Podemos, por tanto, fundamentar una “verdad” solo en la existencia previa de un determinado lenguaje, pero si preguntamos ahora por la *posibilidad del lenguaje*, o por su “objetividad”, sencillamente no podremos ya atender a nada, al menos si seguimos el camino lógico que sigue el *Tractatus*: la lógica de la figuración *presupone ya* el lenguaje. Si dejáramos responder a un positivista, diría que el caso de las ciencias empíricas es especial, pues los procesos de consolidación de teorías deber responder directamente a las observaciones, y éstas son entendidas como “universales”, etc. Ya sabemos que no es esa la idea de Wittgenstein, donde las ciencias no se salvan de los *límites* impuestos por la figuración: podemos fundamentar una “verdad científica” apuntando hacia la existencia de determinado sistema científico, pero la consolidación de semejante sistema no es algo que la lógica pueda escrutar (sería, más bien, una investigación empírica, quizá psicológica, quizá sociológica...). Si algo en el *Tractatus* es apuntado como “creativo”, como “intuitivo” o, también, como “convencional”, ello siempre querrá indicar que la lógica *no puede* ocuparse de ello; pero no, precisamente, porque la lógica no sea la herramienta adecuada, sino porque es la propia lógica la que prescribe de qué se puede hablar y de qué no: si podemos hablar de los procesos de creación de un lenguaje, será porque se trata de un “hecho”, y entonces ya vendrá mediado por un determinado lenguaje (siempre damos por sentado el lenguaje, sin que pueda ser escrutado sin recurrir nuevamente a él, etc.); y si no se trata de “hechos”, sino de alguna clase *especial* de procesos mentales —la “creatividad” o la “intuición”—, o si la consolidación de un lenguaje constituye un verdadero proceso metafísico, entonces tampoco cabe hablar de ello —y: «[7] De lo que no se puede hablar, hay que callar»—.

Siendo así, la conclusión que debemos extraer es la misma que obteníamos en los puntos anteriores, a saber: que existen o pueden existir multitud de sistemas de descripción del mundo, pero en ningún caso podremos admitir que tales sistemas nos procuren “leyes de la naturaleza”, y menos aún que se trate de “verdades universales”. Si lo que expresan los “principios de la mecánica” es solamente algo de carácter *formal*, si debemos entenderlos solamente como “prescripciones” para la formación de enunciados científicos, entonces queda claro que tales “principios” no pueden ser ni verdaderos ni falsos. Ciertamente, en general, los “lenguaje-

jes” no son verdaderos ni falsos; solo las proposiciones lo son. Nos acogemos a las ciencias por “convenciones”, llegamos a ellas por “intuiciones” o por procesos “creativos” —eso no le importa a la lógica—, pero no tendremos proposiciones verdaderas-o-falsas hasta que no tengamos los sistemas científicos en cuestión, esto es, hasta que no tengamos de hecho el lenguaje y sus proposiciones. No hay ninguna duda de que las “convenciones” que establecen los principios de las ciencias no son “gratuitas”, ya que, si bien no son puramente “objetivos”, sí responden a cuestiones de practicidad o utilidad humana (de simplicidad, de economía de cálculo, etc.); pero tales cosas no *dicen* nada sobre *el mundo*⁴⁵⁹.

Por tanto, y por último, lo que Wittgenstein está poniendo sobre la mesa es, sobre todo, y nuevamente, la *relatividad* del mundo para con el lenguaje (y viceversa). Y esto redonda, pues, en la *posibilidad* de hallar muy diversos sistemas de descripción (redes de triángulos, de cuadrados, de hexágonos, mixtas o irregulares), porque ninguno de ellos es *esencial* al mundo.

2.4.4. La imposibilidad de “predecir”: el vasto horizonte de lo posible.

Lo que sacamos en claro de los puntos anteriores es que el planteamiento estrictamente lógico del *Tractatus* lleva a Wittgenstein a reconsiderar el estatus del conocimiento científico, prescribiendo sobre las “leyes científicas” los mismos *límites* presentes en *cualquier* representación figurativa. Ciertamente, lo que Wittgenstein pretende en su *Tractatus* no es “demarcar” la práctica científica —como pensaba Popper que hacían tanto Wittgenstein como los positivistas—, y tampoco pretende “fundamentar” las ciencias —como hacían de hecho los positivistas, y que Popper veía también en el *Tractatus*—; lo que Wittgenstein pretende es, precisamente —*pace* los positivistas y *pace* Popper—, fijar los *límites* de la fundamentación de las ciencias,

459 Cabe recordar, solo por tenerlo en mente, que justamente en esto consistió la “revolución copernicana” que llevó a la ciencia a ser lo que hoy todavía conocemos. Lo que debemos recordar es que la gran aportación de Copérnico (el sistema de órbitas heliocéntricas) no fue concebida como una teoría “física”, sino estrictamente “matemática”. O sea —como explica Copérnico en el Prefacio de su *De Revolutionibus Orbium Caelestium* (1543)—, él no pretende afirmar que *realmente* el Sol esté en el centro, sino que esa es la “técnica” más *sencilla* para calcular y predecir los movimientos planetarios, y también la representación más *armoniosa* desde el punto de vista geométrico [cf. KUHN (1957, pp. 187 y ss.)]. Que la ciencia tome decisiones no estrictamente “objetivas” sino “prácticas”, “económicas”, etc., es algo que caracteriza la propia práctica científica (algo que haría las delicias de Popper, pero más aún de Feyerabend); desde el punto de vista lógico-filosófico del *Tractatus*, en ello se revela el verdadero *límite* de las ciencias. Por otro lado, claro está, en el caso del renacentista Copérnico, la mayor “armonía matemática” de su modelo heliocéntrico era, de suyo, una prueba de estar en el buen camino hacia la “verdad”; la influencia del pitagorismo y del platonismo entre los científicos renacentistas y barrocos es manifiesta, y ello está unido al proyecto racionalista moderno: la realidad ha sido construida racionalmente por Dios, y nuestras ciencias persiguen reconstruir esa armonía subyacente a todos los procesos naturales. Nuestra actual reflexión en torno al *Tractatus* debe significar, pues, también un duro golpe para ese ideal platónico: la aplicación de las matemáticas sobre el mundo y, en general, la armonía de la naturaleza, no es, ciertamente, “de la naturaleza”, sino solo de nuestros lenguajes: es la imagen del mundo que obtenemos de nuestros lenguajes.

mostrando de forma clara que las “leyes científicas” no son propiamente “leyes”, pues, en la medida en que describen el mundo, no pueden expresar una *necesidad*, pues la única necesidad que Wittgenstein reconoce es —como hemos leído antes— la *necesidad lógica (formal)*: sólo la lógica es *a priori*. Podemos ver, así, que fijar nuestros *límites* a la hora de fundamentar la validez universal de la ciencia es, claro, exactamente lo mismo que *limitar* la propia ciencia; o al revés: si podemos establecer los *límites* de las pretensiones de la ciencia, es porque establecemos también los *límites* de su fundamentación. Y la conclusión a este respecto ha de ser clara: si no podemos fundamentar las ciencias, es porque no podemos aceptar que sus leyes sean realmente “leyes de la naturaleza”, y así no podemos aceptar que sus verdades sean objetivas, necesarias ni universales, sino siempre *relativas* a los mismos sistemas que usamos para describir; y las razones de todo ello son estrictamente lógicas: en ningún punto nos hemos despegado del método impuesto por la lógica.

Pero, estando así las cosas, debemos terminar de extraer las consecuencias que todo esto tiene para la ciencia, para ver hasta qué punto Wittgenstein pretende corregir la idea que comúnmente tenemos de ella.

Hay dos nociones muy importantes que asociamos con la ciencia y que Wittgenstein pretende que corriamos. La primera es la noción de “predicción”. En efecto, es habitual considerar que las ciencias, mediante sus leyes, nos permiten predecir acontecimientos que sucederán en el futuro, basándonos en observaciones previas y en el análisis de los hechos actuales. (En general, acogiéndonos a su literalidad etimológica, podemos entender “predicción” como “pre-dicción”, o sea, como un “decir *a priori*”⁴⁶⁰.) Después de todo lo explicado, será fácil ver por qué Wittgenstein descarta la posibilidad real de efectuar “predicciones”. Que Wittgenstein niega tal posibilidad es algo explícito en al menos tres grupos de sentencias:

«[5.134] De una proposición elemental no puede inferirse ninguna otra.

[5.135] Del darse efectivo de un estado de cosas cualquiera no puede, en modo alguno, inferirse el darse efectivo de otro enteramente distinto.

[5.136] No hay un nexo causal que justifique tal deducción.

[5.1361] No *podemos* inferir los acontecimientos del futuro a partir de los actuales.

La creencia en el nexo causal es la *superstición*».

«[5.556] No puede haber jerarquías de las formas de las proposiciones elementales. Sólo podemos predecir lo que nosotros construimos».

460 En principio, está claro que la predicción no se efectúa completamente *a priori*, ya que se basa necesariamente en la observación de las condiciones presentes, y a partir de esa observación (a partir, pues, de un conocimiento empírico *a posteriori*) la ciencia puede pre-decir futuros acontecimientos. Lo que está claro, sobre todo, es que la posibilidad de realizar pre-dicciones reside en que haya algo en los fenómenos que podemos reconocer en ellos *a priori*, y es ese “algo” lo que de hecho predecimos (así es, desde luego, en la *Crítica* kantiana).

«[6.36311] Que el Sol vaya a salir mañana es una hipótesis; y esto quiere decir: no *sabemos* si saldrá.

[6.371] No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Sólo hay una necesidad *lógica*»⁴⁶¹.

Ahora debemos explicarlo.

Como hemos dicho, una predicción siempre se basa en una supuesta “ley”, que asumirá una forma del tipo “ $p \rightarrow q$ ”: “Si es el caso que sucede p , entonces también sucederá q ”. Pero la propia predicción sucede cuando, tomando como *verdadera* la proposición “ $p \rightarrow q$ ”, observamos que sucede el hecho p , y entonces no tenemos más remedio que *inferir* que “ q ” es o será también verdadera. Sea, por ejemplo, que tomamos como verdadero que “Si llueve, entonces el campo se moja”, y observamos que “llueve” es ahora verdadero, entonces, ciertamente, “el campo se moja” ha de ser también verdadero. Pero lo que hemos reproducido aquí es una tautología: “[$(p \rightarrow q) \& p$] $\rightarrow q$ ” es una tautología.

Todo el peso de la predicción se halla, pues, en la proposición “ $p \rightarrow q$ ” que tomamos como verdadera; solo en base a esa verdad estaríamos en posición de *inferir* el hecho q a partir de observar p . Pero, ¿de qué forma podemos saber que “ $p \rightarrow q$ ” es verdadera? Esta es precisamente la cuestión. En este punto, es imprescindible recordar que una proposición como “ $p \rightarrow q$ ” puede escribirse igualmente —siguiendo la notación de Wittgenstein— como “(VVFV)(p, q)”: esta fórmula pone inmediatamente de manifiesto la tabla de verdad del “condicional”, es decir, las *condiciones veritativas* del símbolo “ $p \rightarrow q$ ”. Según el “principio de composicionalidad” imperante en el lenguaje lógico, sabemos que la verdad o falsedad de una proposición como “ $p \rightarrow q$ ” debe depender en todo caso de la verdad o falsedad de las proposiciones que la integran, es decir, que no se trata de una verificación “simple” y “directa”. Es claro que si “ p ” es una proposición elemental (pongamos por caso que “llueve” lo es), entonces puede ser verificada directamente comparándola con el mundo, y lo mismo sucederá con “ q ” (“el campo se moja”): solo hemos de observar el mundo y comprobar la verdad o falsedad de esas proposiciones. Pero lo que expresa una proposición como “ $p \rightarrow q$ ” no es algo “simple” (no es una proposición elemental) y ello quiere decir que su verificación no puede acontecer directamente, no basta con mirar el mundo. Pues mirando el mundo podemos comprobar si “ p ” es verdadera o falsa, y podemos comprobar si “ q ” es verdadera o falsa, pero no si “ $p \rightarrow q$ ” es verdadera o falsa. Pues, por ejemplo, puede darse el caso de que “ p ” y “ q ” (por separado) sean ambas verdaderas, pero ello no nos da derecho a concluir que “ $p \rightarrow q$ ” sea verdadera, ya que lo que hemos comprobado es que “ $p \& q$ ” es verdadera. Y si resulta que “ p ” es falsa y que “ q ” es falsa también, eso tampoco nos da derecho a concluir que “ $p \rightarrow q$ ” sea verdadera, pues lo que hemos comprobado es que “ $\neg p \& \neg q$ ” es verdadera. Asimismo, si comprobamos que “ p ” es falsa y que “ q ” es verdadera, tampoco podríamos concluir que “ $p \rightarrow q$ ” sea verdadera, pues lo que comprobamos es que “ $\neg p \& q$ ” es verdadera. Se comprenderá, entonces, que para comprobar si “ $p \rightarrow q$ ” es verdadera,

461 Podemos añadir también la sentencia 1.21: «Algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanecer igual.»

no hay que verificar *por separado* las proposiciones “ p ” y “ q ”, sino que es necesario saber cómo se comportan entre sí *internamente*: necesitamos conocer las *relaciones internas* habidas entre esas dos proposiciones, tal que sus condiciones de verdad constituyan una forma exactamente así: VVFV.

Un ejemplo muy claro de ello sería la proposición “Si Jorge es humano, entonces es mamífero” (“ $Ha \rightarrow Ma$ ”): considerarla verdadera significa considerar una *relación interna* entre los predicados “ser hombre” y “ser mamífero”, de tal suerte que “ser mamífero” está *ya incluido* en la categoría de “ser hombre”. Esto es:

«[5.13] Que la verdad de una proposición se sigue de la verdad de otras proposiciones es cosa que percibimos a partir de la estructura de las proposiciones.

[5.131] Si la verdad de una proposición se sigue de la verdad de otras, esto se expresa mediante relaciones en las que están las formas de aquellas proposiciones; y, ciertamente, no necesitamos ponerlas antes en aquellas relaciones, uniéndolas entre sí en una proposición, sino que estas relaciones son internas y se dan efectivamente tan pronto como aquellas proposiciones se dan efectivamente [...].

[...]

[5.132] Si p se sigue de q , entonces puedo deducir p de q ; inferir p de q .

El tipo de deducción sólo puede obtenerse sacándolo de ambas proposiciones.

Sólo ellas mismas pueden justificar la deducción.

[...]

[5.133] Todo inferir sucede *a priori*.

[5.134] De una proposición elemental no puede inferirse ninguna otra.

[...]».

Y también:

«[5.14] Si una proposición se sigue de otra, entonces ésta dice más que aquélla, aquélla menos que ésta».

Esto es exactamente lo que sucede con las proposiciones “Jorge es un humano” y “Jorge es un mamífero”, que la primera dice más que la segunda, que la segunda está *ya incluida* en la primera.

A este respecto, sin duda, no cabría decir que “Si Jorge es un humano, entonces es mamífero” sea una “predicción” (recuérdese, un “decir *a priori*”), sino que expresa una *relación interna* dada entre dos proposiciones: su verdad es puramente *analítica* (y por ello no *dice nada*). La proposición “Si Jorge es un humano, entonces es mamífero” (“ $Ha \rightarrow Ma$ ”) solo puede, por tanto, considerarse verdadera en caso de considerar también verdadero que “Todos los humanos son mamíferos” (“ $(\forall x).(Hx \rightarrow Mx)$ ”), pues la *relación interna* se da entre las formas “ Hx ” y “ Mx ”. Pero, ¿acaso puede ser aquello una verdadera “ley científica”? No: solo son “leyes” las de la lógica. Como vimos en puntos anteriores, si la proposición “Todos los humanos son mamíferos” fuera solo *casualmente verdadera*, entonces nada nos permitiría *pre-decir* que “Si Jorge es humano, entonces será mamífero” (pues nuestra “ley científica” solo es “hipóte-

sis”, y podríamos siempre esperar el caso que la hiciera falsa). Y si —como es el caso— consideramos que “Todos los humanos son mamíferos” es *necesariamente verdadera*, entonces tal proposición no está diciendo nada sobre el mundo, sino solo sobre el uso de las expresiones “ser humano” y “ser mamífero”, mostrando su relación interna (VVFV); y entonces no cabe decir que “Si Jorge es humano, entonces es mamífero” esté *diciendo* nada sobre Jorge, sino que solo habla de las proposiciones mismas... ¿Dónde estaría, entonces, la “predicción”?

Naturalmente, este ejemplo no parece satisfactorio, porque los hechos “Jorge es un humano” y “Jorge es un mamífero” no parecen ser hechos vinculados *causalmente*: su vinculación no es la de “causa-efecto” (ser humano no es la *causa* de ser mamífero, ni ser mamífero es el *efecto* de ser humano; sino que, tal como hemos dicho, la relación que guardan es *interna*: puramente *formal* o *analítica*). Cuando decimos que una predicción debe asumir una forma como “ $p \rightarrow q$ ”, debemos querer decir que el “ \rightarrow ” significa una relación de *causa-efecto* (*causa* \rightarrow *efecto*). Sea, por ejemplo: “Si llueve \rightarrow el campo se moja”. En este caso, ciertamente, sí parecía más claro que la *causa* de que el campo se moje es la lluvia, igual que el mojarse del campo es el *efecto* de que llueva: lo que vincula en este caso a los *hechos* p y q no debería ser una *relación interna* —puramente *formal*—, sino que deberían estar unidas por otro tipo de relación, digamos *físico-causal*; y en “ $p \rightarrow q$ ” es el signo “ \rightarrow ” el que estaría por esa *relación de causalidad* (que en lógica se ha llamado “implicación material”, para diferenciarla precisamente de la “implicación lógica” o “inferencia formal”). Sin duda, esa relación de causalidad se acomoda perfectamente bien al *condicional* (\rightarrow), es decir, que se acomoda a la forma “(VVFV) (p, q)”; porque, en efecto, *siempre* que llueve el campo se moja, aunque a veces el campo se moja sin llover (por ejemplo cuando se riega), y en ocasiones no llueve y el campo permanece seco, y lo que no ocurre *nunca* es que llueva y el campo no se moje. Por esto, en efecto, decimos que la proposición “Si llueve, entonces el campo se moja” (“ $p \rightarrow q$ ”) es verdadera, porque cumple los requisitos exigidos al *condicional*. La cuestión es: ¿cabe decir —*atendiendo a la lógica*— que hay alguna diferencia entre *este* condicional y el condicional del ejemplo de los humanos y mamíferos? ¿Qué expresa una proposición de la forma “(VVFV) (p, q)” o “ $p \rightarrow q$ ”? ¿Dónde cabría hallar la diferencia entre dos proposiciones de *la misma forma* (como “ $p \rightarrow q$ ” y “ $Ha \rightarrow Ma$ ”)? ¿Dónde cabe hallar la *causalidad*?

«[5.1362] La libertad de la voluntad consiste en que acciones futuras no pueden conocerse ahora. Sólo podríamos conocerlas de ser la causalidad una necesidad *interna* como la de la deducción lógica. —La conexión entre saber y sabido es la de la necesidad lógica.

(“A sabe que p es el caso” carece de sentido si p es una tautología.)».

Con esto, tenemos las claves que nos faltaban para convencernos de que las predicciones no son posibles para Wittgenstein. Al margen de esa referencia a la “libertad de la voluntad” —en la que entraremos en el Capítulo 4—, recordamos simplemente que, partiendo de la verdad de “ $p \rightarrow q$ ” y observando “ p ”, la inferencia de “ q ” es puramente tautológica

(“ $[(p \rightarrow q) \& p] \rightarrow q$ ” es una tautología); y ello sucede con independencia del significado de las expresiones, solo atendiendo a la *forma* en que éstas se combinan formando una tautología. Si consideramos que la proposición “Si lleve, el campo se moja” (“ $p \rightarrow q$ ”) es verdadera, entonces estamos considerando que en el sentido de “llueve” está ya *incluido* el sentido de “el campo se moja”, estableciendo entre sí una *relación interna* de la forma VVFV. De lo contrario, si consideramos que los sentidos de “llover” y de “el campo se moja” no están *internamente* relacionados, entonces “ $p \rightarrow q$ ” será sencillamente falsa, y entonces nada sostendrá nuestra predicción (no podremos *inferir* “ q ” tras la observación de “ p ”). En definitiva: que del hecho de observar “ p ” no puede inferirse que vaya a darse “ q ”, salvo en el caso de que el sentido de “ q ” esté ya incluido en el sentido de “ p ” (de modo que no añadimos nada sobre la simple afirmación de “ p ”); pero si “ p ” y “ q ” *no* interfieren *internamente* (como les sucedería a dos proposiciones elementales (5.134)), entonces no puede efectuarse entre ellas inferencia alguna, y nuestra predicción será enteramente gratuita.

Estas son las razones lógicas por las que Wittgenstein piensa que ninguna predicción es posible, y, así, las predicciones de la ciencia no son más que “hipótesis” al igual que sus leyes (como la afirmación de que “El Sol saldrá mañana”, que *no sabemos* si será verdadera hasta que salga o no salga el Sol). Y es verdad que la postura de Wittgenstein a este respecto es muy extrema, tal que no nos deja predecir nada que no hayamos construido nosotros mismos (5.556), es decir, solo podemos predecir cuestiones analíticas que forman parte del propio lenguaje: siempre que algo de la forma “ $p \rightarrow q$ ” es verdadero, lo es por una *relación interna (formal)* entre las proposiciones, como es el caso de “ x es humano $\rightarrow x$ es mamífero”. Y si la proposición “Si llueve \rightarrow el campo se moja” no está en ese mismo caso (entendiendo, pues, que el sentido de “el campo se moja” *no* está incluido en el sentido de “llueve”), entonces solo podemos decir que es falsa (o sea, que podemos ver llover y, pese a todo, esperar que el campo no se mojase, pues tal cosa será *lógicamente posible*, igual que el Sol *podría* no salir mañana).

Por consiguiente, solo hay dos opciones para la “predicción”: o es gratuita (porque se basa en una proposición falsa), o es tautológica (y entonces carece de sentido).⁴⁶²

El rigor de Wittgenstein a este respecto es, sin duda, el rigor impuesto por la lógica de la figuración; y estas consecuencias ya se habían hecho notar más al principio, cuando afirmaba Wittgenstein que «lo que es pensable es también posible» (3.02), y que «Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes de la lógica» (3.031) —*de la lógica*, no de la física, por supuesto—. Podemos estar seguros, basándonos en todos nuestros conocimien-

462 Antes dijimos que Wittgenstein había extraído de Hertz buena parte de sus ideas acerca de la figuración y del lenguaje científico. No obstante, llegamos con esto a un punto clave en el que Wittgenstein marca sus diferencias. Efectivamente, para Hertz la función fundamental de la ciencia seguía siendo la predicción [cf. HERTZ (1956, p. 1)]. Y, por cierto, que es éste el punto en el que Hertz reconoce sus cercanías con los planteamientos kantianos, revelando su confianza a la hora de encontrar un *a priori* en el conocimiento científico, idea de la que Wittgenstein también se aleja en este momento, al descartar la “pre-dicción” y reconocer que solo la lógica es *a priori*.

tos de astrofísica, de que el Sol saldrá mañana en el momento y por el lugar esperados. Pero, ¿qué pasa si no ocurriera así? No podríamos decir que el mundo se ha equivocado o que se ha vuelto loco, o sí, pero en cualquier caso tendríamos que asumir que nuestras leyes iban demasiado lejos, que *no eran leyes* en absoluto. Podemos estar seguros de que los cuerpos no levitan en la Tierra, y que, si lo suelto, el libro caerá hasta el suelo. Pero, ¿qué pasa si suelto el libro y no cae al suelo? ¿Acaso no es ese hecho *posible* (quiere decir: *lógicamente posible*)? ¿Acaso no lo puedo pensar? “Suelto el libro y queda levitando” es una proposición con sentido; “Mañana no saldrá el Sol” también tiene sentido; entonces expresan hechos *posibles*. Un acontecimiento *imposible* es solo algo como “Llueve y no llueve al mismo tiempo en el mismo lugar”, o “Una partícula newtoniana en dos lugares a la vez”, o “Dos colores simultáneamente en el mismo punto del campo visual”..., eso es *lógicamente imposible* (6.3751).

«[5.525] [...] Certeza, posibilidad e imposibilidad de un estado de cosas no vienen expresadas mediante una proposición, sino mediante el hecho de que una expresión sea una tautología, una proposición con sentido o una contradicción.

Aqué caso precedente al que uno quisiera remitirse debe estar ya en el símbolo».

O también:

«[5.153] Por sí misma una proposición no es probable ni improbable. Un evento ocurre o no ocurre, no hay término medio».

Cualquier proposición-con-sentido expresa un hecho *posible* —tal como venimos viendo desde los comienzos del Capítulo 1—, y no hay en el *Tractatus* otra noción de “posible” que no sea ésta: la “posibilidad” es *posibilidad lógica*. Lo que es posible es *lógicamente posible*, y eso quiere decir, sencillamente, que *puede ocurrir*. Esto es, en efecto, el *vasto campo de posible*. Puede ser poco probable o completamente inverosímil que haya un elefante en la Luna, pero *no es lógicamente imposible*, de modo que *no es imposible en modo alguno*. Puedo soltar el libro y *puede* que no caiga al suelo, sino que quede levitando —seguramente, me colapsará el asombro, pero tal cosa también *puede* ocurrir—. Por muy *evidente* que pueda resultarnos una predicción, no cabe en absoluto considerarla *cierta*, a menos que sea de carácter analítico-tautológico (y entonces carecerá de sentido).

2.4.5. La casualidad o el destino: la falta de “explicación”.

Zanjado el asunto de la “predicción”, pasamos al otro concepto que solemos incluir como parte fundamental de la ciencia, y que Wittgenstein quiere que corriamos, a saber: la “explicación”. Escribe Wittgenstein:

«[6.37] No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Solo hay una necesidad *lógica*.

[6.371] A toda visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.

[6.372] Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como los antiguos a Dios y al destino.

Y ambos tienen razón y no la tienen. Pero los antiguos son, en cualquier caso, más claros en la medida en que reconocen un final claro, en tanto que en el nuevo sistema ha de parecer como si *todo* estuviera explicado».

Esta es una de las cuestiones más importantes respecto a la idea que Wittgenstein nos quiere transmitir sobre la ciencia; y, como se ve aquí, el hilo de su tratamiento está unido al hilo que nosotros seguimos: el de la necesidad lógica, las leyes, la causalidad, etc.; solo que ahora recae sobre la noción de “explicación”. Ciertamente, solemos entender que las ciencias “explican” los fenómenos de la naturaleza, por ejemplo, cuando nos dicen que los rayos no son la ira de Zeus, sino una diferencia de potencial entre las nubes y el suelo, tal que se produce una corriente de electrones para compensar esa diferencia, produciendo tanto calor repentino que el oxígeno del aire entra en violenta combustión, produciendo el fogonazo que llamamos “rayo”. Ahora, hay al menos un sentido claro en el que tal cosa *no* puede tomarse como “explicación” de los fenómenos naturales; lo obtenemos de seguir a Schopenhauer, por ejemplo aquí:

«Por lo que respecta al *contenido* de las ciencias en general, este consiste siempre en la relación de los fenómenos del mundo entre sí según el principio de razón y al hilo de un porqué que solo en virtud de él tiene validez y significado. La prueba de aquella relación se llama *explicación*. Esta no puede, pues, ir más allá de mostrar dos representaciones relacionadas entre sí según la forma del principio de razón dominante en la clase a la que pertenecen. Si lo consigue, no cabe seguir preguntando por qué: pues la relación demostrada es tal que no puede ser representada de otra manera, es decir, es la forma de todo conocimiento. Por eso no preguntamos por qué $2+2=4$ o por qué la igualdad de los ángulos del triángulo determina la igualdad de los lados, o por qué a cualquier causa dada sigue su efecto, o por qué a partir de la verdad de las premisas se hace evidente la conclusión. Toda explicación que no se retrotraiga a una tal relación de la que no se pueda exigir un ulterior porqué se detiene en la suposición de una *qualitas occulta*, pero de esa clase son todas las fuerzas naturales originarias. Cualquier explicación de la ciencia natural ha de pararse al final en una de ellas, o sea, en una completa oscuridad [...]»⁴⁶³.

Esto —expresado en términos más coloquiales— se hace manifiesto en la sensación de vacío que la ciencia nos deja cuando reiteramos indefinidamente nuestra pregunta por el “porqué”. Si le preguntamos a un científico *por qué* el rayo cayó sobre mi casa⁴⁶⁴, puede decirnos que ello fue debido a una diferencia de potencial entre las nubes y mi casa, etc. Si ahora le preguntamos, nuevamente, *por qué* se produce tal descarga cuando se da una diferencia de potencia, el científico apuntará hacia las fuerzas electromagnéticas que se hallan detrás de ese proceso. Pero si nuevamente preguntamos *por qué* se dan esas fuerzas en el Universo, entonces

463 SCHOPENHAUER: *MVR-I* (pp. 95-96).

464 Preguntarse “¿por qué el rayo cayó sobre mi casa?” podría llegar a tener alguna implicación “ética”, y la *falta de explicación* de ese porqué también podría tenerla —así lo era para Schopenhauer y así lo será también para Wittgenstein—. No entramos en ello ahora, pues será tratado en nuestro Capítulo 4 (§ 4.2).

el científico queda sin ninguna *explicación*, sin ningún *porqué*. La cadena explicativa del científico *siempre* queda y quedará troncada en una *qualitas occulta*. “¿Por qué el rayo cayó sobre mi casa?”. Recurrir a la “explicación científica” no responde en absoluto a ese “porqué”, pues éste siempre se espanta y se retira un paso más lejos, hasta meterse en su oscura madriguera — la *qualitas occulta*—, donde *nunca* podrá ser atrapado por la ciencia. Así, en efecto, se entiende por qué la ciencia moderna no está en mejor posición que los antiguos a la hora de explicar el *porqué* de los acontecimientos del mundo: es lo mismo refugiarse en la *qualitas occulta* de las fuerzas naturales que refugiarse en Dios o en el destino: en todos los casos *no hay explicación* (y por ello, ciertamente, los antiguos eran más claros, al reconocer abiertamente la *falta de explicación última* de todo cuanto sucede).

Ahora, para unir esta reflexión con el discurso que traíamos, solo hemos de reparar con más detenimiento en que detrás de todo ello se encuentra, nuevamente, la discusión en torno a la causalidad, la necesidad, etc. (lo cual aparece en el texto citado de Schopenhauer bajo esa referencia al “principio de razón”, verdadero corazón del “mundo como representación”). En efecto, la estrategia explicativa de la ciencia es apuntar a las *causas* de los fenómenos naturales, p.e.: “¿Por qué cayó un rayo sobre mi casa?” significa para el científico: “¿Cuál es la *causa* de que el rayo cayera sobre mi casa?”. Toda explicación científica tiene, así, la *forma de la causalidad* (esto es, para Schopenhauer, que obedece al “principio de razón”). Y leemos ahora el *Tractatus*:

«[6.32] La ley de la causalidad no es una ley, sino la forma de una ley.

[6.321] “Ley de la causalidad” no es un nombre genérico. Y al igual que en la mecánica decimos que hay leyes del *mínimum* —tales como la ley de mínima acción—, hay en la física leyes de causalidad, leyes de la forma de la causalidad.

[6.3211] Se ha sospechado, ciertamente, que tenía que haber una “ley de la mínima acción” antes de saber con exactitud cómo rezaba. (Aquí, como siempre, lo cierto *a priori* se revela como algo puramente lógico.)

[6.33] No *creemos a priori* en una ley de conservación, sino que *conocemos a priori* la posibilidad de una forma lógica.

[6.34] Todas aquellas proposiciones, como el principio de razón, de la continuidad de la naturaleza, el mínimo gasto de la naturaleza, etc., etc., todas ellas son intuiciones *a priori* sobre la posible formación de las proposiciones de la ciencia».

Estas sentencias suscriben, pues, esa conexión con Schopenhauer: primero, considerar que la “causalidad” es *forma* (bajo la cual vienen dados los “fenómenos”: el mundo *en tanto que conocido*); y segundo, considerar que esa *forma* es omnímoda en la ciencia. Puntualizamos esto porque, si bien tanto para Wittgenstein como para Schopenhauer la ciencia se construye enteramente sobre el “principio de razón” o, lo que es lo mismo, sobre la “forma de la causalidad”, sin embargo, para Schopenhauer esa *forma* está presente en *todo* conocimiento, también, por ejemplo, en lógica y matemáticas (algo que Wittgenstein no podrá aceptar)⁴⁶⁵. Para

465 Creemos importante señalar que, en estas sentencias que venimos comentando del *Tractatus*, Wittgens-

Wittgenstein, la “causalidad” no es *la* forma, sino *una* forma: *una* manera determinada de estar conectadas las proposiciones, *forma* que aplicamos a todas las proposiciones de la ciencia (y a no pocas de nuestros lenguajes naturales). Wittgenstein escribe:

«[6.36] Si hubiera una ley de causalidad podría rezar así: “Hay leyes naturales”. Pero, por supuesto, tal cosa no puede decirse; se muestra.

[6.361] En el modo de expresión de Hertz cabría decir: solo son *pensables* conexiones *legaliformes*.

[...]

[6.362] Lo que se puede describir, puede ocurrir también, y lo que ha de excluir la ley de causalidad es cosa que tampoco puede describirse».

En nuestra opinión, estas sentencias podrían llevar a un malentendido que rápidamente intentaremos aclarar. La cuestión crucial es si *realmente hay* “leyes naturales”, o si el hecho de que ellas solo *se muestran* quiere decir que *realmente* no las hay, sino que solo las hay *en los lenguajes*, con especial omnipresencia en el lenguaje científico. O, también, la cuestión es si *toda* proposición-con-sentido que describe un hecho posee la *forma de la causalidad*, o si solo ocurre así en las proposiciones de la ciencia (y en no pocas de nuestros lenguajes naturales).

Lo primero, naturalmente, es comprender que “tener la forma de la causalidad” y “ser legaliforme” son una y la misma cosa. Esto no tiene por qué verse de forma inmediata. En principio, según decíamos más arriba, lo que da carácter “legal” a la ciencia es su “generalidad”, es decir, el uso de expresiones generales (cuantificacionales), como “Todas las rosas son rojas” o “Todos los cuerpos se atraen” o “Todos los humanos son mamíferos”; mientras que, por otro lado, según veíamos hace un momento, la *forma de la causalidad* tiende a ejemplificarse mediante el *condicional*: “ $p \rightarrow q$ ”. Pero ahora podemos ver que, en verdad, en los enunciados de la ciencia *siempre* se combinan ambos aspectos: “Todas las rosas son rojas” puede ser una ley científica (producto de haber realizado ciertas observaciones), y ello se escribiría en lógica así: “ $(\forall x).(Fx \rightarrow Rx)$ ”. La proposición “Todos los cuerpos se atraen” puede ser una ley científica, la cual se escribiría: “ $(\forall x, y).[(Cx \& Cy) \rightarrow xTy]$ ”... Se ve, pues, que las “leyes científicas” asumen forma *legaliforme* al mismo tiempo que asumen forma de *causalidad*; ambas nociones —“causalidad” y “legaliformidad”— expresan la *forma a priori* en que se construyen las pro-

tein se está manteniendo a cierta sutil distancia con Schopenhauer. Para Schopenhauer el “principio de razón” es, por decir así, el principio supremo del “mundo como representación”. Para Wittgenstein tal principio es sin duda el más central y fundamental de la ciencia, pero creemos que Wittgenstein se esfuerza por colocarlo en sus sentencias al mismo nivel que otros principios mecánicos, como el de conservación de la energía, o el de mínima acción, etc., y ello porque —según pensamos— Wittgenstein quiere acentuar el hecho de que el principio de razón es un “principio formal”, es decir, una “prescripción para la formación de enunciados”, tanto como lo son el principio de conservación o el de mínima acción, etc. Es verdad que, dentro de las “jerarquías” de la “ciencia unificada”, el principio de razón está a la base, ya que *todas* las ciencias naturales se valen de esa forma, mientras que la “mínima acción” es un principio propio de la mecánica (véanse nuestras pp. 332-333). Pero, como siempre, lo que Wittgenstein quiere destacar es lo que todos esos “principios” tienen en común: son prescripciones *formales*; para la lógica, solo son *formas* como cualesquiera otras.

posiciones de la ciencia. Y, así, como veíamos en el punto anterior, el “principio de causalidad” o el “principio de razón” *no dicen nada* sobre el mundo, sino solo sobre el propio lenguaje de la ciencia (cf. 6.35).

Así, cuando leemos en 6.361 que «solo son *pensables* conexiones *legaliformes*», no debemos entender que todas las proposiciones-con-sentido sean o tengan que ser “leyes científicas”, es decir, proposiciones generales con la forma de la causalidad. Cabalmente, advertimos que todo el peso de esa frase, que Wittgenstein rescata de Hertz, está en el término “conexiones”: “solo son *pensables conexiones legaliformes*”, quiere decir, exactamente: que la *conexión causal* entre dos hechos viene expresada mediante “leyes científicas” (las cuales —volviendo al punto anterior— solo podremos tener como “hipótesis”). Por tanto, que *hay* “leyes naturales” es, ciertamente, solo algo que *se muestra* en el hecho de que las proposiciones de la ciencia tengan todas ellas “forma de ley” (esto es: “legaliformes” y “causales”).

El punto al que queremos llegar es, pues, el siguiente: que las supuestas “explicaciones” de la ciencia siempre quieren reproducir la *causalidad* y, en tal sentido, la supuesta “ley” que sostiene la explicación participa de la forma “(VVFV)(*p, q*)”, pues esa es la forma en que se expresa la *relación de causalidad*. Pero, naturalmente, entonces estamos en el mismo caso que antes con la “predicción”.

Al igual que antes no era posible “pre-decir” un acontecimiento en base a otro presente (a no ser que fuera una cuestión *formal-analítica*), tampoco podremos ahora “explicar” un acontecimiento presente en base a otro pasado que tomáramos como *causa* (igualmente, a no ser que fuera una cuestión *formal*). Decimos que “cayó un rayo porque se produjo una diferencia de potencial”, o decimos que “Jorge es un mamífero porque es un hombre”; en la medida en que tales expresiones tengan sentido, ellas se expresarán bajo la forma “*p→q*” o “(VVFV)(*p, q*)”, y solo será verdadera o falsa según *el sentido de “q” esté o no integrado en el sentido de “p”*. Eso significa, ciertamente, que todo queda en manos del lenguaje concreto que estemos empleando. Cuando “*p→q*” es verdadera o falsa, lo es por una relación interna entre ambas proposiciones. Que estén relacionadas internamente *así* solo puede depender de su sentido; y su sentido solo puede depender de los objetos a los que se refieren sus nombres (ya dentro del análisis de primer orden), y si preguntamos *por qué* los nombres designan lo que designan, solo podremos ya apuntar (extra-lógicamente) hacia el “uso” —tal como vimos anteriormente—. Ciertamente, entonces, la *qualitas occulta* de Schopenhauer reaparece en el *Tractatus*, en el hecho de que toda posible “explicación”, “descripción” o “verdad” tendrá que desenvolverse dentro de los *límites* de un lenguaje, y este no podrá nunca decir nada *sobre sí mismo*.

No ocurre, por tanto, que en *el* mundo todo tenga una *causa* —como ocurriría en Schopenhauer—, sino que eso solo ocurre en *aquellos mundos* sostenidos en ciertos sistemas descriptivos, como es el caso de la física: la física describe el mundo a través de proposiciones que asumen la *forma de la causalidad*. Pero la “ley de causalidad”, el “principio de razón”, etc.,

no son algo *esencial* al mundo, sino *relativo* solo a ciertas formas del lenguaje. No sucede que los hechos se produzcan por ciertas *causas*, sino que hay ciertas proposiciones que presentan la *forma de la causalidad* en el modo en que se relacionan sus elementos (causalmente) —al igual que hay proposiciones de la forma de lo espacial, donde los elementos se relacionan espacialmente—; pero el darse de una proposición elemental no viene motivado nunca por *causa* alguna. Esto permite entender que las “explicaciones” de la ciencia son, en verdad, puras “descripciones”, ya que lo que hacen las proposiciones es describir. La “descripción” de la caída de un rayo dada por un físico y dada por un niño no tienen nada que ver la una con la otra, pues cada una se desenvuelve en su propio sistema ontológico, es su propio universo, en su propio lenguaje⁴⁶⁶. En ningún caso la “descripción” del científico sirve de “explicación” de aquello que el niño ve y describe: si al niño le enseñamos física, entonces le enseñaremos un lenguaje, y eso le hará *ver* las cosas de otra manera, abriéndose así a un *nuevo mundo*. Y que esta *forma* que la ciencia adopta sea la de la “causalidad” viene unido, claro, al hecho de que la ciencia nos proporcione una manera de ver el mundo tal que todo en él *parece* “explicado” (6.372).

Así, por tanto, pese a que las ciencias construyen sus proposiciones en base a la forma de la causalidad, eso no significa que, *realmente*, en el mundo todo ocurra debido a una *causa*, como si esta expresión —“causa”— significara algo “real”. Cuando decimos que “La *causa* del rayo es una diferencia de potencial”, sólo podemos estar diciendo que “Si se da una diferencia de potencial, entonces se dará un rayo”; y esto es algo de la forma “ $p \rightarrow q$ ”. Si ello es verdadero, entonces se trata de una cuestión analítica, esto es: que el sentido de “diferencia de potencial” *incluye ya* el de “rayo” (y entonces no estamos “explicando” el *porqué* del rayo, pues de hecho no explicamos el *porqué* de la diferencia de potencial). Y si “ $p \rightarrow q$ ” es falso, quiere decir que “caer un rayo” y “diferencia de potencial” son sencillamente hechos *inconexos*: el darse o no darse de uno nada tendría que ver con el darse o no darse del otro (nada quedaría, pues, explicado).

¿Por qué sucede todo lo que sucede en el mundo?

En este punto, vale igual decir que son las “fuerzas de la naturaleza”, que decir que es “Dios” o el “destino”, o que decir que todo sucede por pura “casualidad”. Nunca hay una *causa*, no hay un *porqué* último al que podamos acogernos —después de todo, en lo esencial permanecemos junto a Schopenhauer—.

Repetimos rápidamente nuestro argumento: que una proposición como “ $p \rightarrow q$ ” sea verdadera solo ocurre cuando se da el caso que “ p ” y “ q ” están relacionadas *internamente*, y, entonces, tal “verdad” no añade nada sobre nuestro conocimiento del mundo: ni explica nada, ni sirve para predecir nada; y si “ p ” y “ q ” no están relacionadas internamente (si son dos proposi-

466 Esto debe recordarnos al famoso ejemplo de Hanson, en el que imaginábamos a Brahe y a Kepler observando el atardecer, y donde el primero *veía* moverse el Sol mientras que el segundo *veía* moverse el horizonte [cf. HANSON (1958, pp. 79 y ss.)].

ciones elementales *diferentes*), entonces tal inferencia-predicción-explicación será totalmente gratuita (propia de la *superstición*).

Es, pues, claro que la lógica impone unos *límites* tremendamente rigurosos a nuestra pretensión de conocer el mundo, pues limita las ciencias a la pura y dura descripción, sin dejarnos predecir o explicar nada de forma última; pero es claro también que tal *limitación nuestra* se traduce en una mayor *apertura —o libertad— del mundo*. Si no podemos predecir los acontecimientos del mañana, es porque *puede suceder cualquier cosa, siempre y cuando no contradiga las leyes de la lógica*. ¿Qué voy a hacer yo mismo mañana? Es seguro que “trabajaré o no trabajaré” (es seguro que “ $p \vee \neg p$ ” será mañana y siempre verdadera); pero más allá de eso no podemos saber nada —y es ese el único sentido en el que cabe decir que somos “libres” (5.1362)—. Pero no somos *nosotros*, sino que es el mundo mismo el que es más *libre*, pues las “leyes de la naturaleza” no son en verdad leyes, porque el mundo *no tiene por qué* acogerse a ellas. El mundo solo debe acogerse a las exigencias de la lógica, que si bien limitan considerablemente nuestras posibilidades cognitivas-figurativas, en esa misma medida amplían los horizontes del mundo —nuevamente: *el vasto horizonte de lo posible*—. Cualquier proposición que tenga sentido —que exprese algo sobre el mundo— expresará una *posibilidad*, por remota, improbable y poco evidente que nos resulte: *si tiene sentido, puede ocurrir*. Y no habrá predicción o explicación que contradiga el mundo: el mundo es todo lo que es el caso (1), pero ello no deja de ser un verdadero *misterio*.

«[6.4312] [...] (No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver.)».

Este es un punto evidente en el que el *Tractatus* apunta hacia lo “místico” —igual que sucede en Schopenhauer—; y eso es algo que la ciencia no puede remediar. Las cosas pasan; hay un mundo y nosotros no podemos explicar *por qué*.

2.5. El lugar del escepticismo.

En los apartados anteriores, hemos podido comprender, primero, el rechazo de Wittgenstein a la pretensión de fundamentar el conocimiento —ya que la lógica no puede fundamentar nada respecto al significado de nuestros signos simples ni respecto al sentido de nuestras proposiciones elementales—, y después hemos comprendido su rechazo a las pretensiones científicas de ofrecerse como explicaciones o como leyes que permiten predecir hechos —porque ninguna figura que tenga sentido es verdadera *a priori*—. En última instancia, comprendemos también que ambas cosas —nuestra limitación a la hora de fundamentar la ciencia y la limitación de la ciencia misma a ser pura descripción— son una y la misma limitación, que viene impuesta por una y la misma lógica.

Esto mismo nos ha llevado ya a mencionar lo “místico” como ese fondo inexplicable que subyace a cada hecho. Qué duda cabe de que esto podría tomarse como un brote de *escepticismo* —quizá, incluso, *radical*—, si no fuera porque el propio Wittgenstein deja clara su idea acerca de esa corriente de pensamiento:

«[6.51] El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando pretende dudar allí donde no puede preguntarse [...]».

Y la explicación nos la da Wittgenstein en la misma sentencia:

«[...] Porque solo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta solo donde existe una respuesta, y ésta, solo donde algo *puede ser dicho*».

Desde luego, hay una parte del escepticismo que sí tenemos que atribuir al *Tractatus*, al menos aquella parte que le hace coincidir con Hume, en la idea de que no existe un *nexo causal* entre los fenómenos, y que la *inducción* no es posible, y que, por ello, las ciencias no pueden constituir auténticas leyes, etc. En el *Tractatus*, la imposibilidad de fundamentar la ciencia — que nos conduce a una suerte de *relativismo*— y las limitaciones propias de la ciencia, pueden considerarse, sin duda, como triunfos del escepticismo sobre el proyecto propiamente moderno.

No ha de ser esto, por tanto, lo que Wittgenstein está pensando cuando rechaza el escepticismo. Porque, ciertamente, las dudas del escéptico no concluyen ahí. El escéptico es aquel que constantemente pregunta *más allá*. El escepticismo, en este sentido, no es tanto una doctrina como una actitud. Si tomáramos el escepticismo como una verdadera doctrina, quizá pudiéramos resumir ésta en la oración: “De nada tenemos *certeza*, de todo se debe *dudar*, nada puede *saberse*...”. Pero, ante esto, existe la crítica tradicional de responder: “¡Entonces estás seguro, no dudas y sabes *eso!*”. Esta es una crítica tan obvia, y tan tradicionalmente recurrida, que Wittgenstein no se molesta en transcribir, pero sin duda se halla bajo su propia concepción del escepticismo radical.

La cuestión no es otra que una disputa entre la “duda” y la “certeza” en nuestro conocimiento. ¿De qué duda el escéptico? Alguien puede decir que “El Sol saldrá mañana”, y el escéptico tiene perfecto derecho a ponerlo en duda, pues no importa la regularidad con la que se haya manifestado el mundo hasta ahora, ello no nos permite establecer sobre el mundo verdaderas leyes, a no ser que sean las leyes de la lógica. A este respecto, ya tenemos algo de lo que —a los ojos de Wittgenstein— el escéptico no podría dudar, y es del hecho de que, por ejemplo, “Mañana saldrá el Sol o no saldrá”; pero, naturalmente, tal cosa no dice nada sobre el mundo —es solo una tautología—. Como ya hemos leído antes, en el sistema de Wittgenstein, la “certeza” está únicamente reservada para los casos de tautologías y contradicciones (5.525), pues cualquier proposición con sentido será simplemente *posible*.

Ahora bien, esto no debe estar reñido con el hecho de que, por ejemplo, llegue mañana y salga el Sol, y digamos: “El Sol ha salido”, y entonces tenemos delante, sencillamente, una proposición verdadera: *sabemos* que el Sol ha salido; *sabemos* que la proposición “El Sol ha salido” es verdadera.

¿Qué podría dudar el escéptico?

En efecto, el escéptico radical no descansaría *nunca* en su dudar, pues tiene que ponerlo *todo* en duda, y nos diría: “¿Estás seguro de que el Sol ha salido?”, o “¿Estás seguro de que eso que ves es el Sol?, o “¿Estás seguro de que no es un espejismo o una alucinación o de que *todo* no sea un sueño?”... Bajo cierto punto de vista, éstas podrían ser dudas razonables; pero ése no es el punto de vista de Wittgenstein. Una proposición expresa *un* sentido; y la verdad o falsedad depende del acuerdo o desacuerdo de ese sentido *con la realidad*. Lo que el escéptico está ahora dudando es de la *realidad misma*, de la *realidad de lo que llamamos “real”*. Sin embargo, el escéptico ha debido entender la proposición “El Sol ha salido” —aunque fuera para dudar de ella— y entonces ha debido pensar qué tiene que ocurrir para que sea “verdadera”; y *eso* es exactamente lo que ha ocurrido, y, por ello, el escéptico *sabe* que la proposición es verdadera; y solo porque *sabe eso* se ha propuesto dudar de su verdad. El escéptico *sabe* que la proposición es verdadera, y lo que pone en duda, entonces, es —por así decir— la *verdad de esa verdad*. “El Sol ha salido” es una proposición verdadera cuando, en efecto, el Sol ha salido; esto el escéptico lo *sabe* —como cualquiera que entienda esa proposición—, pero él expresaría una duda como la que sigue: “¿Es verdad que la proposición ‘El Sol ha salido’ es verdadera (independientemente de que el Sol haya salido)?”. Si tal pregunta tiene sentido, entonces también deberían tenerlo sus posibles respuestas: “Sí, es verdad que la proposición ‘El Sol ha salido’ es verdadera (independientemente de que el Sol haya salido)”, y también tendría sentido “Es falso que la proposición ‘El Sol ha salido’ es verdadera” (independientemente de que el Sol haya salido)... Que la duda del escéptico es absurda se ve así fácilmente, pues lo que pretende es cambiar los criterios de aplicación de los juicios “verdadero” y “falso”, cuando tal cosa es *cuestión de lógica*: no cabe decir que una proposición sea “verdadera” o “falsa” *independientemente de los hechos* que describe, pues la “verdad” y la “falsedad” no puede ser otra cosa que eso: la correspondencia de los hechos con nuestras figuras. Éste es y en esto consiste el juego de la figuración, y sólo dentro de este juego cabe emplear las nociones “verdadero” o “falso”. Cuando el escéptico cuestiona la “verdad de la verdad”, no está jugando al juego figurativo. Y entonces no puede pretender que sus dudas interfieran en nuestra consideración de lo que sea “ser verdadero” o “ser falso”, como tampoco puede interferir en nuestra consideración de lo que es tener y no tener sentido. Pues esto no es algo que Wittgenstein haya elegido gratuitamente, sino que viene impuesto en el propio modo en que los humanos *usamos figurativamente el lenguaje*; lo cual va unido a *vivir inmersos en un mundo*.

Y es claro, ahora, que *vivir inmersos en un mundo* entraña su dosis de *misterio*; como entrañan *misterio* todas esas cosas que, a los ojos de Wittgenstein, son *asuntos de lógica*.

«[6.44] No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea.

[6.45] La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.

[6.5] Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta.

El enigma no existe.

Si una pregunta puede siquiera formularse, también puede responderse.

[6.51] El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.

Porque solo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta solo donde existe una respuesta, y ésta, solo donde algo *puede ser dicho*.

[6.52] Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

[6.521] La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)

[6.522] Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico».

El contexto en que aparece la cuestión del escepticismo es, sin duda, clave para entender qué forma concreta del escepticismo está rechazando Wittgenstein. El problema del escepticismo es pretender ocupar un lugar ubicado por encima del lenguaje, por encima del mundo y del propio pensamiento, como si pudiera disociarlos y dudar de unos u otros, o, sencillamente, *como si pudiera referirse a ellos con una proposición*. Es esto exactamente lo que no se puede hacer. Una proposición no puede decir nada sobre sí misma (3.332), ni podemos expresar con el lenguaje qué significan o qué no significan los términos del lenguaje: el lenguaje no nos puede servir para poner en duda el lenguaje. De igual forma, el lenguaje no puede servirnos para poner en duda la *realidad* del mundo, pues para ello deberíamos poder ubicarnos *fuera* del mundo, para referirnos a él “*sub specie aeterni*”, disociado del lenguaje y del pensamiento, y poder dudar de ello sin dudar al mismo tiempo del lenguaje en que emito mis dudas y del pensamiento que las contiene... Pero el lenguaje no nos puede llevar tan lejos. Ya vimos —en el Capítulo 1— que el sistema de la figuración nos impide disociar el mundo, el pensamiento y el lenguaje, sencillamente porque ninguna proposición-con-sentido podría expresar semejante disociación, ya que tampoco ningún nombre podría referirse a ellos —este asunto lo vamos a retomar en toda su profundidad en el Capítulo 3—. Y es que *toda* proposición-con-sentido *da ya por supuesta* la integridad del sistema de la figuración, que es el sistema del mundo-pensamiento-lenguaje —como algo *íntegramente trascendental*—; y, por ello, también es imposible que una proposición-con-sentido (o una pregunta-con-sentido) ponga en duda el sistema sobre el cual se sostiene; eso sí: sobre el cual se sostiene *sin explicación*; sin que haya una proposición-con-sentido que lo explique.

En efecto, lo que ocurre, entonces, es que el escéptico lleva su duda hasta los mismos

límites del lenguaje, que son también los *límites* del pensamiento y del mundo, y así sujeta su duda en el gran “misterio de la existencia”. Pero el misterio es “misterio”, no “duda” —y éste es el punto más importante que nosotros debemos destacar, de cara a defender nuestra “lectura paradójica” del *Tractatus*—. *Que haya un mundo* —“mundo” con todo lo que ello implica en el *Tractatus*—, es un “misterio”; mientras que el escéptico aún se permite el lujo de “dudar”. El escéptico actúa según un dogma que le ciega, según el cual “De todo se puede dudar”; y tal cosa es un dogma, puesto que es la lógica —y no el escepticismo— quien ha de determinar de qué puede y de qué no puede dudarse, pues es la lógica la que establece los *límites* del sentido —aunque, en último término, solo pueda señalar hacia el *uso del lenguaje*—. Si el escepticismo es «manifiestamente absurdo», es porque se salta a la torera las indicaciones de la lógica, de preguntar sólo por aquellas cosas de las que cabe hablar-con-sentido, y de mantener nuestros discursos *dentro* de los usos figurativos del lenguaje (6.53), cuyas reglas conocemos. Pues sólo cabe hablar de “verdad” y “falsedad” donde haya usos establecidos del lenguaje, y dentro de ese marco todas las dudas tienen una clarificación: “¿Ha salido el Sol?”, “¿Está el libro sobre la mesa?”..., son dudas-con-sentido. Pero el escéptico pregunta entonces *más allá*, pretende llevar sus preguntas más allá de los usos del lenguaje, pretende penetrar con ellas en *los misterios del mundo*, en los *problemas vitales* que caracterizan nuestra siempre problemática existencia. Pero tal problemática, claro, no es algo que pueda formularse, no es algo que quepa describir con una proposición, ni cabría, por tanto, preguntar por ello. Sencillamente, la duda implica el uso del lenguaje, y no podemos llevarla allende el lenguaje⁴⁶⁷. Los escépticos no juegan al juego figurativo y, por ello, sencillamente, debemos abstenernos de discutir con ellos⁴⁶⁸.

En lo que debemos insistir, por tanto, es en no confundir el “misticismo” a que nos quiere conducir el *Tractatus* con la “duda escéptica” del escepticismo radical; pero sí debemos entender que existe entre ellos una clara conexión. Y la razón es fácil de comprender. Al igual que la determinación del sentido o las condiciones de lo “verdadero” y lo “falso”, y al igual que las limitaciones de la ciencia, etc., son *cuestión de lógica*, también es *cuestión de lógica* que las preguntas del escéptico radical sean absurdas, y no expresen, pues, duda alguna. Como todo lo demás en el *Tractatus*, que el escepticismo sea absurdo es una pura *cuestión de lógica*, y eso quiere decir que el *misterio* también lo salpica.

Wittgenstein no quiere *forzar las cosas*; y es la lógica la que pone cada cosa en su sitio.

467 La refutación del escepticismo es, como se sabe, una de las más claras constantes en el pensamiento de Wittgenstein a lo largo de toda su vida. A este respecto, en nuestra explicación hemos querido acentuar nuevamente la noción de “uso”, que ya sabemos que tiene en el *Tractatus* su cabida, como punto de fuga del sistema, y como puerta de entrada a su segunda filosofía. Y nuestra idea ahora es, cabalmente, que la refutación del escepticismo se reduce fundamentalmente al mismo argumento, a saber: que para dudar hay que poner en práctica el lenguaje, y así, entonces, hay algo de lo cual *nunca* se puede dudar, que es en el propio “juego de lenguaje” que subyace a la expresión de nuestra duda. Ahora lo hemos expresado más bien en los términos del “segundo” Wittgenstein, y más concretamente en el tratamiento que hace de la cuestión en *Sobre la certeza (SC)* [véanse, p.e., §§ 340-343].

468 Y parafraseamos así a SPINOZA: *Tratado de la reforma del entendimiento* (§ 31).

2.6. Consideraciones sobre el “tiempo” en el *Tractatus*.

Antes de pasar a resumir nuestras conclusiones de este Capítulo 2, quisiéramos exponer brevemente algunas consecuencias que se desprenden de estos últimos puntos y que inciden en las ideas de Wittgenstein sobre la noción de “tiempo” —que nos podrá acercar también a la de “espacio”—. Ello será importante para establecer más distinciones entre el *Tractatus* y la tradición moderna.

Esta reflexión comienza cuando apreciamos la gran diferencia que existe en el *Tractatus* entre los hechos presentes y los futuros; y, aunque en el texto no se hable de los tiempos pasados, nosotros pensamos que éstos habrán de entenderse como “no-presentes”, igual en este sentido a los futuros. En el *Tractatus*, tenemos que reconocer una diferencia crucial entre los hechos “presentes” y los “no-presentes” —y no solamente en un sentido “temporal”, sino, más genéricamente, en un sentido “experiencial”—. Tal como leímos en 5.1362, los hechos futuros no pueden *conocerse* ahora; eso impide que verifiquemos *ahora* cualquier proposición que hable del futuro; a no ser que aquello que expresemos sea “formal-analítico-tautológico” o “contradictorio” (pero esto será verdadero o falso *para todo tiempo y situación posible*, y eso también quiere decir que no es propiamente ni verdadero ni falso). “El Sol va a salir mañana” no es algo que *ahora* podamos verificar, sino que tendremos que verificarlo mañana, cuando llegue a ser “presente”. De igual forma, podremos preguntarnos si el Sol salió ayer, y, en tal caso, solo podremos confiar en nuestra memoria (que bien podría cometer errores), o en la memoria de *otras mentes* (cuya existencia la lógica no puede siquiera asegurar), o en objetos testimoniales (que, pese a todo, es *ahora* cuando contemplamos)...

Como hemos dicho, en el *Tractatus* no hay referencia explícita a este problema, que implica la falibilidad de la memoria, y lo que ello debe significar a la hora de verificar hechos pasados. No obstante, el problema será recurrente en el Wittgenstein de la segunda época. Como es sabido, la idea de que la memoria es “falible” y que, por eso, no podemos recurrir a ella para “conocer el pasado”, sirve al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* como argumento en contra del “lenguaje privado”⁴⁶⁹: no se puede apelar a la memoria como criterio para saber qué significa un signo, ni para saber si cierto uso es correcto o incorrecto: *no hay criterio* para eso (algo, por cierto, análogo a nuestra lectura del *Tractatus*, donde la lógica no puede tampoco ofrecer ningún criterio que determine por qué un signo designa lo que designa, más allá del mero *uso*). Pero no tratamos aquí de la imposibilidad de un lenguaje privado, sino de la idea que Wittgenstein usa como argumento: la idea de que el pasado es “pasado”, y que toda referencia a él se hace en el “presente”. Esta idea, por sí misma, ya había sido anotada por Wittgenstein años antes de usarse como tal argumento (hacia 1930); leemos en las *Observacio-*

469 Cf., p.e., *IF* (§ 265).

nes filosóficas (OF):

«[47] Si el recuerdo *no* es ninguna clase de visión del pasado, ¿cómo sabemos en absoluto que ha de tomársele en relación con el pasado? Podríamos entonces recordar algún evento y dudar de si en nuestra imagen mnémica tenemos un retrato del pasado o del futuro.»

«[48] La corriente de la vida, o la corriente del mundo, fluye y nuestras proposiciones son verificadas, por así decirlo, solo en determinados instantes.

Sólo el presente verifica nuestras proposiciones.

De ahí que éstas deben construirse de tal manera que puedan ser verificadas por él».

Ciertamente, no tenemos pruebas claras de que Wittgenstein tuviera en mente estas ideas cuando desarrollaba el *Tractatus*, dado que no hay ninguna referencia a ello en el texto —ni tampoco en los diarios que acompañaron su gestación—. Podríamos concluir que tal cosa no la tenía Wittgenstein todavía en mente. Aún así, nada nos impide entender que ello se desprenda de los planteamientos tractarianos (y, unos años más tarde, quizá, Wittgenstein lo vio con más claridad, dándole esa expresión de los *OF*, que no encontró lugar en el *Tractatus*). ¿Qué papel podríamos atribuir a la memoria dentro del panorama lógico de la figuración? ¿Qué podría decir la lógica acerca de la verificación de hechos pasados, o qué podría decir del pasado mismo? ¿Qué puede decir del “tiempo”?

En nuestra opinión, la lógica no podría decir *nada* acerca de esto. ¿En qué consiste la verdad de un enunciado que habla sobre tiempos pasados (p.e.: “Ayer salió el Sol”)? Su verdad debe consistir en el acuerdo o desacuerdo del hecho con la realidad: será verdadera si, de hecho, tal estado de cosas *fue* el caso, y será falsa en caso contrario; pero esto es exactamente lo mismo que sucede con una proposición que hable del futuro: *no sabemos* si el Sol saldrá mañana, hasta que llegue mañana y salga o no salga el Sol. Pero, cuando llegue mañana, veremos que “Ha salido el Sol” o que “No ha salido el Sol”: conoceremos un hecho “presente”. Comprendemos así la diferencia entre preguntar: “¿*Qué* tiene que ocurrir para que una proposición sea verdadera?”, y preguntar: “¿*Cuándo* tiene que ocurrir qué, para que una proposición sea verdadera?”. La pregunta por el “qué” se responde así: “Para que ‘*p*’ sea verdadera, tiene que ocurrir *p*”; pero la pregunta por el “cuándo” plantea sus propios problemas. Cabe decir que una proposición es verdadera cuando suceden los hechos descritos, cuando los hechos dan la razón a la proposición. Pero, ¿cuándo suceden los hechos si no en el presente? La proposición “Ha salido el Sol” es verdadera en el mismo momento en que ha salido el Sol. Pero las proposiciones “Ayer salió el Sol” o “Mañana saldrá el Sol”, ¿cuándo son verdaderas? Pero, ¿acaso no deben serlo *ahora*, que es cuando emito las frases? Podríamos decir que la proposición que habla del pasado se hizo verdadera (o falsa) ayer, cuando de hecho salió (o no salió) el Sol; y diremos que la proposición que habla del futuro se hará verdadera (o falsa) mañana, cuando salga (o no salga) de hecho el Sol. Pero, en verdad, lo que *ayer* se hizo verdadero es una instancia de la proposición “Ha salido el Sol” (en presente), pues entendemos que ayer la salida del

Sol se produjo en presente, tal como está sucediendo *ahora*; y lo mismo vale para el futuro: lo que mañana sea verdadero lo será en virtud de un hecho que será “presente”. Así que mañana, propiamente, no verificamos la frase emitida hoy, sino que mañana verificamos una proposición presente; y ayer debió suceder igual, pues ayer verificábamos un hecho presente. Resulta claro así que una proposición que habla sobre el pasado o sobre el futuro es emitida *ahora*, desde donde nos referimos al “antes” y al “después”; y, en este lugar —en el presente en el que habitamos—, no cabe verificar esas proposiciones que hablan de otros tiempos. Ni el pasado ni el futuro verifican nuestras proposiciones con las que *ahora* hablamos sobre el pasado y el futuro: *ahora* solo podemos verificar las proposiciones que hablan sobre el presente en el cual nos encontramos; así como ayer pudimos conocer y verificar los hechos que acontecieron ayer, y mañana podremos conocer y verificar los de mañana.

Todo ello viene a decir que, propiamente, solo “conocemos” los hechos presentes. El mundo es todo lo que es el caso, y no precisamente lo que fue, ni lo que será. Si “conocer” el mundo es tener su “descripción”, esto es, el conjunto de las proposiciones “verdaderas”, entonces solo cabe decir que conocemos el mundo *ahora*; pues ha de tratarse de tener la descripción del mundo tal como está ahora mismo configurado, ya que una proposición que habla del pasado no cabe verificarla, como tampoco una que hable del futuro —y es claro también que no podemos trasladarnos *ahora* nosotros mismos al pasado o al futuro, sino que vivimos en el más estricto presente—. Wittgenstein niega expresamente en el *Tractatus* la posibilidad de conocer el futuro; pero no lo dice expresamente del pasado. Si alguien dice que “Ayer salió el Sol”, todos estaríamos absolutamente convencidos de que ello *fue* así, de que, en efecto, salió el Sol. Estamos de ello incluso mucho más convencidos que del hecho de que vaya a salir mañana. Wittgenstein dice expresamente que *no podemos saber* si el Sol saldrá mañana; pero, ¿podemos saber *ahora* si realmente salió ayer? Wittgenstein no se pronuncia; pero, ¿podemos estimar qué diría la lógica? Desde luego, sabemos que la *sensación de seguridad* que tengamos ante una proposición no es, en absoluto, signo de su verdad o falsedad, salvo en el caso de tratarse de una tautología o de una contradicción. La “certeza”, como vimos, está reservada únicamente para las verdades lógicas, y todo lo demás será meramente *posible*. Es claro que, respecto a la salida ayer del Sol, hay dos posibilidades: que saliera o que no saliera, y es seguro que sucedió una de ellas y que la otra no sucedió. Nuestra memoria y una diversidad de imágenes y objetos *se tomarán como pruebas* de que ayer salió el Sol; pero también sabemos que del darse de unos estados de cosas no se pueden deducir el darse de otros (a no ser que vengan implicados formal-analítica-tautológicamente): que *ahora* haya aquí ciertos vestigios no nos permite concluir que cierta otra cosa fuera el caso —p.e., que alguien nos enseñe una foto fechada ayer en la que se ve el Sol, no nos permite *deducir lógicamente* que en efecto salió—. Así como no podemos considerar que los hechos actuales sean las *causas* de los hechos futuros, porque nada garantiza el nexo causal, tampoco cabe decir que los hechos presentes sean *efectos* de hechos pasados. La lógica no puede suscribir esa deducción.

Y —lo más interesante— aquí no estamos diciendo nada demasiado extraño: a fin de cuentas, entendemos de forma normal que el pasado y el futuro tienen algo que los caracteriza, que es justamente el hecho de “no-estar-presentes”; y ello se traduce en esa *imposibilidad* de verificar las proposiciones que hablan de otros tiempos, la *imposibilidad* de “conocer” *ahora* los hechos que fueron o que serán. Sencillamente: que no vivimos ni en el pasado ni en el futuro, sino siempre y sólo en el presente⁴⁷⁰.

Pero aún debemos decir algo más. En nuestra opinión, debemos comprender que la lógica no tiene *nada* que decir respecto al “tiempo”⁴⁷¹. A la lógica no puede importarle el “cuándo”, pues de hecho tampoco puede interesarle el “qué”. Pero esto no significa eliminar la temporalidad del mundo, ni, por tanto, nuestra *posibilidad* de hablar de los “hechos en el tiempo”. La proposición “Ayer salió el Sol” tiene perfecto sentido, y será verdadera-o-falsa. Otra cosa es que *nosotros no podamos* verificarla *ahora*; y sucede igual con la proposición que habla del futuro. Esto es una característica de las proposiciones que hablan de un lapso temporal que rebosa el estricto presente: no pueden verificarse *ahora* —y como solo vivimos *ahora*, no cabe verificarlas—. Pero esto ha de ser similar a la proposición “El Sol está rojo”, la cual tiene sentido aunque no pueda verificarse si estamos en un sótano a oscuras, aunque personas invidentes no puedan verificarla, y aunque todos fuéramos invidentes...: esto es una característica de las proposiciones que incluyen colores. Es el caso que no todos somos invidentes, pero también es el caso que todos somos invidentes respecto a los hechos pasados y futuros, y también respecto a los hechos que acontecen en la más absoluta oscuridad. ¿Y no cabría imaginar ciertos seres con la capacidad de viajar en el tiempo y ver directamente lo que ha sucedido y lo que sucederá? Podemos imaginarlo, en efecto —piénsese si no en el viejo Tiresias: ciego sólo para lo presente, pero que veía el pasado y el futuro—; podemos imaginarlo porque entendemos el sentido de las proposiciones que hablan de otros tiempos, y sabemos qué tendríamos que hacer para verificarlas: tendríamos que viajar en el tiempo y ver lo que pasó o lo que pasará, como si viéramos el mismo presente. ¿Y acaso la lógica puede negar la posibilidad de los viajes en el tiempo? ¿Puede la lógica decir que Tiresias es *imposible*, cuando de hecho *podemos pensarlo*?

La lógica —al menos la de Wittgenstein— solo considera un modelo de “verdad-falsedad”, que es el modelo de la correspondencia entre hechos y figuras; y ya hemos visto que la lógica solo acredita un método de verificación, que es la “comparación” de las figuras con la realidad. Naturalmente —como vimos—, eso no es caracterizar ningún método concreto, por-

470 Esta idea está, muy claramente, en Schopenhauer: «Ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá en el futuro, sino que únicamente el *presente* es la forma de toda vida [...]» [cf. *MVR-I* (§ 54, pp. 327-328)]. Esto que podríamos llamar “exaltación del presente” será una de las ideas de Schopenhauer que más calaría en Nietzsche, y que tendrá importantes repercusiones en materia de ética; y la idea estará también presente en Wittgenstein, como veremos nuevamente en nuestro Capítulo 4 (§ 4.3.2).

471 Obviamente, nos referimos solo a la lógica de Wittgenstein, obviado desarrollos posteriores como la “lógica temporal” —o “tense logic”— de A. Prior.

que la lógica no puede concretar tal cosa. Si para verificar una proposición hay que usar la vista en condiciones de luz normales, o si puede servirnos cualquier condición de luz, eso depende de aquello sobre lo que concretamente estemos hablando (p.e., para saber si algo es “rojo”, tengo que verlo en condiciones de luz normales, bajo una luz de color neutro (blanca), pero eso no influye para saber si se trata de un círculo o de un cuadrado, etc.). Si no hay que usar la vista, sino el oído, o el olfato, o el tacto, o si hay que desplazarse hasta algún lugar, o si hay que viajar en el tiempo para verificar una proposición, eso sólo puede depender de la propia *forma lógica* de aquello sobre lo cual hablamos: cada proposición debe *mostrar* las condiciones de su verificación, en base al tipo de figura que constituye, en base al tipo de hecho que representa: un “hecho cromático” atañe a las condiciones de luz, mientras que un “hecho auditivo” atañe a *otras* condiciones, el “hecho espacial” a *otras*, el “hecho temporal” a las suyas propias...

Ante todo, lo que esto quiere decir es que nuestras proposiciones *pueden* expresar *aspectos temporales* del mundo, como al hablar de “ayer”, de “hoy” o de “mañana”, de “antes” o de “después”, de “durante”...; y el uso de tales expresiones ha de estar ligado a la lógica que acompaña a nuestra noción de “tiempo”, que se traduce en ciertas condiciones a la hora de verificar las proposiciones temporales —así como los “hechos cromáticos” se introducen en la lógica del “color”, presentando sus propias condiciones—. *Podemos*, mediante ciertas formas del lenguaje, describir “hechos temporales” o lo que podríamos llamar “procesos”. Y, en efecto, que una proposición describa un “hecho temporal” debe ser sencillamente análogo al hecho de describir un “hecho espacial” —y ésta es la clave del asunto—: así como un hecho espacial se caracteriza porque sus elementos presentan la *forma de lo espacial*, y así como un hecho cromático se caracteriza porque sus elementos presentan la *forma del color*, del mismo modo un hecho temporal debe caracterizarse, sencillamente, porque sus elementos presentan la *forma de lo temporal*.

Es esto exactamente lo que quiere decir Wittgenstein en la sentencia 2.0251: «Espacio, tiempo y color (cromaticidad) son formas de los objetos»; pues ya sabemos que la *forma* de un objeto es la *posibilidad de estructurarse* de cierto modo y manera en estados de cosas (2.032-2.033). Lo “temporal” viene, pues, inscrito en los “objetos temporales”, tanto como lo “espacial” viene inscrito en los “objetos espaciales”; y esto quiere decir —siguiendo lo dicho en muchos puntos anteriores—, que lo temporal viene inscrito también en el lenguaje, siendo la *forma* de ciertos signos, que se configuran en proposiciones que figuran un “hecho temporal”⁴⁷².

Y, ya en este punto, saltan a la vista varias cosas. Primero, que podríamos perfectamente imaginar un lenguaje en el que sólo existiera el tiempo “presente”, y que sólo sirviera para hablar de cosas presentes (es imaginable que algunos lenguajes primitivos fueran así): si ese

472 Todo esto debe asemejarse a la idea de Schopenhauer de que el tiempo (también el espacio) sea tan sólo una *forma* bajo la cual se manifiesta el principio de razón, algo que solo caracteriza el “mundo como representación”, pero que no es nada *en-sí* [cf., p.e., *MVR-I* (§ 3, pp. 8-9)].

fuera *mi* lenguaje, es claro que en *mi* mundo no tendría cabida lo “temporal”; de modo que no cabe considerar —desde la lógica— que el “tiempo” sea *esencial* para *el* mundo. En segundo lugar —y unido también a esto—, salta a la vista que la lógica no tiene que decir del tiempo más que del espacio, del color o de la textura de las cosas, o sea, *nada*: únicamente que son *posibilidades* brindadas por la propia *forma* de ciertos objetos o, lo que viene a ser lo mismo, *posibilidades* brindadas también por ciertos lenguajes. Y, ya que ninguna proposición puede decir nada sobre su propia *forma*, una proposición no puede expresar realmente “lo temporal” o “el tiempo”, sino solo “hechos temporales” —al igual que no se puede representar “lo espacial” o “el espacio”, sino solo figuras espaciales—. Sabemos, también, que la lógica debe mantenerse al margen de las peculiaridades de unos u otros lenguajes, y no puede establecer una *forma general para las proposiciones elementales*, porque no puede adelantar nada sobre las posibles y diversas formas de los objetos. Que haya o no haya objetos temporales —objetos con la forma lógica de lo temporal— no es en absoluto asunto de lógica, pues la lógica no puede decir nada acerca de *qué hay* o de *qué no hay* (5.61). Para la lógica —para el *Tractatus*—, el “tiempo” no es nada *esencial al sistema* —ni esencial a *el* mundo ni es esencial a *el* lenguaje—, y, por ello, hay que reconocer que el tiempo no es, para Wittgenstein, algo *absoluto* —como podría serlo para la metafísica tradicional—, sino *relativo* a los lenguajes⁴⁷³. Para la lógica del *Tractatus*, el “tiempo” es algo demasiado concreto, demasiado vinculado a un sistema concreto de descripción: un concepto particular sostenido en un lenguaje particular. No todos los lenguajes *posibles* tienen por qué presentar la misma lógica respecto al tiempo, ni tienen por qué presentar dimensión temporal alguna. Todo debe depender del sistema concreto de descripción que usamos para contemplar y describir el mundo —para “conocerlo”⁴⁷⁴; la lógica no puede decir nada sobre las diferencias entre unos u otros lenguajes, sino solo de lo que es común a todos ellos. Y el “tiempo” no es algo común —no es esencial, no es absoluto—. Para la lógica, el tiempo no existe; así de tajante es en el *Tractatus*:

«[6.3611] No podemos comparar ningún proceso con el “decurso del tiempo” —éste no existe—, sino sólo con otro proceso (con la marcha del cronómetro, por ejemplo).

De ahí que la descripción del decurso temporal sólo resulta posible apoyándonos en otro proceso.

Algo enteramente análogo vale para el espacio».

473 En una carta de Wittgenstein a Russell (enero de 1914), el austriaco sugiere que tras el principio de razón (o de causalidad) se esconde el hecho de que el espacio y el tiempo son “relativos” [cf. *L-R* (25, p. 348)]. Wittgenstein no lo dice aquí en el mismo sentido en que nosotros lo hacemos arriba, y no nos referimos, pues, a este comentario de Wittgenstein. Aún así, no deja de resultar curiosa la sugerencia de Wittgenstein, por cuanto tiende a coincidir con los resultados de la “teoría de la relatividad” de Einstein.

474 Podemos apuntar, sencillamente, hacia diferentes idiomas que presentan diferentes tiempos verbales en su gramática. El castellano, por ejemplo, dentro de las categorías de “presente”, “pasado” y “futuro”, incluye otros matices como “pasado/futuro perfecto”, “pasado/futuro imperfecto” (además de las formas de “participio” y “gerundio”, etc.); pero no todos los idiomas tienen las mismas posibilidades temporales.

El espacio, el tiempo, la cromaticidad... , han de ser siempre y necesariamente *relativos* a un sistema concreto de representación: *formas* de relacionarse los signos que representan *formas* de relacionarse los objetos. Los “hechos temporales” han de adecuarse a la *forma de lo temporal*, y solo por ello *podemos* describir hechos temporales. Siendo así, debemos entender que la lógica, en sí misma, ha de ser “atemporal”, pues ella no puede asumir una determinación tan concreta y arbitraria.

Así, cualquier cosa que Wittgenstein exprese *desde la lógica*, será algo expresado — por así decir— *desde fuera del tiempo*: lo que es válido para todo tiempo posible es, en cierto sentido, “atemporal”. Cabe decir, entonces, que si Wittgenstein habla del tiempo, habla de él como ejemplo, al igual que al hablar del espacio o del color, etc.: el tiempo como un ejemplo de *forma* de relacionarse los objetos. Y si Wittgenstein repara en la noción de “tiempo” de forma especial, es porque en la *cosmovisión-pensamiento-lenguaje* del individuo Ludwig Wittgenstein el “tiempo” es un concepto central, lógicamente vinculado a todos los demás conceptos y anclado profundamente en su forma de vida; pero eso no debe ser, entonces, un problema de lógica, sino de *un* lenguaje-mundo-pensamiento particular (que en eso coincide sin duda con casi todos los lenguajes naturales modernos).

Por tanto —a lo que vamos—, cuando el *Tractatus* dice que el mundo es todo lo que es el caso, y que conocemos el mundo cuando comparamos nuestras figuras con los hechos y así las verificamos, tales procesos —de “darse efectivo” y de “conocer”— *no se dan en el tiempo*; pues eso implicaría una noción concreta de “tiempo”, como si el *Tractatus* —como si la lógica— se expresara por medio de algún lenguaje concreto. El “darse efectivo” y el “conocer” o “verificar” deben suceder —cuanto más, y por decir así— en un “presente atemporal”, al cual sí se refiere Wittgenstein en 6.4311 —aunque lo hace a propósito de otra cuestión, en la que entraremos en los próximos capítulos—. Es claro que la noción “presente atemporal” es completamente ambigua, ya que la propia noción de “presente” asume una dimensión temporal clara. Pero esto ha de ser así solo para quienes pensamos el mundo siempre a través de un sistema en el que “lo temporal” es extremadamente central. Como antes sugerimos, cabe imaginar un lenguaje en el cual sólo se pudiera hablar de los estados de cosas que están presentes: “Una piedra aquí”, “Una nube allá”, “Esta flor roja”, etc.; cabría decir que en tal lenguaje-cosmovisión no existe una dimensión “temporal”; pero, ¿acaso no seguiría operando igualmente la lógica? Evidentemente sí, en la misma medida en que es un lenguaje figurativo, independientemente de que permita o no expresar aspectos temporales o espaciales o cromáticos... (Imaginemos también un lenguaje de personas ciegas, que no incluye ninguna expresión que se refiera a los colores, ¿acaso no sería un lenguaje lógico, si permite describir cosas que atañen solo al oído, al tacto, etc.?).

Quizá, entonces, cuando decimos que el mundo es todo lo que sucede, y que lo que sucede, sucede en el “presente”, no debemos entender que sucede realmente *en el tiempo presente*, sino más bien que “está presente” o que es “presencial” (tratando de eliminar todo resi-

duo de lo temporal). En *mi* mundo el “tiempo” puede ser algo central y fundamental; pero de *el* mundo no cabe decir tal cosa.

2.7. Segundas conclusiones.

Lo más importante que debemos hacer en estas “segundas conclusiones” es extraer resumidamente los puntos esenciales que hemos recorrido en este capítulo, y tratar de comprender su importancia filosófica respecto a los planteamientos más generales de la Modernidad.

En primer lugar, recordamos que este capítulo ha estado centrado en el problema epistemológico, entendiéndolo por tal, principalmente, el problema de la *fundamentación* del conocimiento: la posibilidad de tener alguna clase de “conocimiento objetivo” del mundo, cuya “verdad” aprese los rasgos de “necesidad” y “universalidad” perseguidos desde antiguo. Y esto incluye también el problema de la “demarcación”, como aquél en que perseguimos los rasgos diferenciadores de lo “científico”, en oposición a otras formas de conocimiento a las que no cabría atribuir la misma validez, universalidad u objetividad.

A este respecto, hemos mantenido nuestra exposición en paralelo a los planteamientos empiristas del Positivismo Lógico, mostrando sus engañosos parecidos con el *Tractatus*, pero, sobre todo, destacando los puntos fundamentales de su insalvable distancia. Y esta comparación con el Positivismo Lógico nos debe servir también para posicionar el *Tractatus* en relación al empirismo tradicional moderno —como sería el caso de Hume, Locke, etc.—; en tanto que los neopositivistas rescataron los aspectos más esenciales del empirismo, reenfocados, eso sí, a través de la mirada lógica de Frege y, sobre todo, de Russell, y a través del propio *Tractatus* interpretado de forma positivista. Lo que concluimos nosotros —nuestra primera gran conclusión de este punto— es que el *Tractatus* no puede interpretarse al modo positivista, pues no es posible atribuir al *Tractatus* aquel “criterio empirista del significado”, que implicaría la posibilidad de contemplar el mundo a través de un lenguaje primitivo y universal —el lenguaje fenoménico—, que nos diera ese acceso privilegiado al mundo empírico, descrito en las “proposiciones observacionales”, sobre las cuales podemos construir y contrastar nuestras teorías sobre el mundo: el conocimiento científico es “objetivo” y “universal” en la medida en que los datos sensibles son asimismo objetivos y universales, y porque tenemos la capacidad de recoger *inmediatamente* tales datos en proposiciones de la experiencia, que constituyen la base de todo auténtico conocimiento. Así, en efecto, al descartar nosotros el “criterio empirista de significado”, y al concluir que *no hay* en el *Tractatus* criterio alguno para determinar la significación de nuestros lenguajes —más allá del mero *uso convencional* de los signos—, descartamos de una vez el proyecto de fundamentación empirista, en el sentido más general. La cláusula básica por la que un sistema epistemológico es un “empirismo” es considerar que

“todo conocimiento *empieza* por la experiencia” —y entiéndase aquí “experiencia sensible”—. Pero el *Tractatus* no concede esa cláusula, pues para Wittgenstein la experiencia es “experiencia de hechos”, y éstos están necesariamente mediados por *un* determinado lenguaje —que desde luego no será universal, sino sencillamente *mi* lenguaje, *cualquier* lenguaje—. Toda “verdad” es relativa al mundo, en efecto, pero solo teniendo en cuenta que el propio mundo es relativo al lenguaje: relativo a ciertos *usos* del lenguaje —lo cual implica cierta “convención”, algo que desde la pura lógica no cabe ya escrutar—. ¿Qué sostiene la “verdad” de nuestras proposiciones? El hecho de que describen lo que describen, y que en el mundo sucede lo que sucede. Pero no hay más explicación.

A nuestro modo de interpretar el *Tractatus*, solo podemos decir que su planteamiento epistemológico se reduce a remarcar algo que resulta obvio: que nos hacemos figuras de los hechos, y que verificamos tales figuras comparándolas con lo que es el caso. Pero *no podemos* fundamentar *por qué* nuestros lenguajes son como son, ni por qué en el mundo se dan los hechos que se dan. Eso es —para la lógica, desde la lógica— un *misterio*.

No obstante, naturalmente, la refutación del empirismo no puede suponer la refutación de *todo* el proyecto moderno de fundamentación, pues no es el empirismo la única tentativa. Frente al empirismo tenemos siempre el racionalismo —a Descartes, a Spinoza o a Leibniz, por ejemplo—. ¿Cómo se posicionaría el *Tractatus* frente a esta tentativa típicamente moderna? Siendo muy sinópticos, el racionalismo debe arrancar desde un punto inverso al del empirismo: si éste suponía que todo conocimiento emanaba de las impresiones sensibles, el racionalismo supondrá que todo conocimiento se da en tanto que es “racional”, cumpliendo necesariamente unas condiciones que no vienen recogidas por la experiencia, sino por ciertas “ideas innatas” puramente racionales que constituyen la base de cualquier experiencia y de cualquier conocimiento ulterior. Sean, por ejemplo, las “ideas claras y distintas” de Descartes —como las implicadas en la célebre sentencia “*cogito ergo sum*”—, o los “principios” de Leibniz —de “identidad/contradicción”, de “identidad de los indiscernibles”, de “razón suficiente”, de “armonía preestablecida”...—, etc. ¿Qué podría decir sobre esto el *Tractatus*? ¿Qué diría, por ejemplo, del principio de identidad/contradicción? Sin duda, tal principio opera en el *Tractatus*, pues de hecho articula por entero la lógica, la bipolaridad “verdadero-falso” —y ocurre también con otros principios leibnizianos, como el de “razón suficiente” o el de “identidad de los indiscernibles”, cuya aparición en el *Tractatus* ya hemos comentado—. Pero si tales principios tienden a ocupar ese lugar tan dentro del corazón de la lógica, ¿cómo considerar que sean una mera *base* sobre la que levantar y fundamentar el conocimiento? Naturalmente, para Wittgenstein, tales “principios”, que se revelan completamente *a priori*, no pueden *decir* ellos mismos *nada* sobre el mundo. Cabría decir, en todo caso, que tales principios, como todo en la lógica, solamente *se muestran*. Y eso quiere decir que en absoluto podemos dar razón de ellos, ni podemos considerar que ellos sean la base de alguna otra cosa.

La razón *no puede* conducir nuestro discurso al punto que la Modernidad desearía, don-

de el conocimiento quedaría sólidamente fundamentado en aquel primer escalón de creencias cuya verdad fuera evidente, universal y necesaria. Es así que Wittgenstein reconoce que, en nuestro conocimiento, existe un primer escalón de proposiciones elementales, que son signos simples en conexión inmediata. Pero no cabe decir que la verdad de tales proposiciones sea ni “evidente” ni “universal” ni “necesaria”. La verdad de una proposición elemental es siempre “contingente” (ya que solo es verdadera por la feliz casualidad de que haya acontecido lo que la proposición dice); naturalmente que no es “evidente”, ya que, por un lado, solo las proposiciones analíticas que no dicen nada lo son, y, por otro lado, la mera “evidencia” —sensación psicológica de seguridad— no es tampoco criterio alguno de verdad; por último, como sabemos, la verdad de las proposiciones elementales no es “universal”, ya que, en todo caso, depende del lenguaje particular con el que estamos pensando —o viviendo— el mundo, y todo lenguaje es puramente convencional: toda verdad es *relativa* al lenguaje.

En nuestra opinión, el punto de vista del *Tractatus* —que es el punto de vista de la lógica—, no nos permite dirimir en el dilema planteado por racionalistas y empiristas, pues a ambos tiende a darles la razón y, entonces, a ambos se la quita. Entre empirismo y racionalismo, debemos ocupar alguna especie de punto intermedio, de comprensión mutua de lo uno y de lo otro. No sucede que el conocimiento *empiece* por “impresiones sensibles” —pues las impresiones, al margen de un lenguaje lógico, no pueden ser “conocimiento”—, ni sucede que *antes* deba haber alguna “idea innata” de carácter puramente racional —y universal— que funcione como base de evidencias *a priori* sobre las que sostener el conocimiento —en el *Tractatus* lo “*a priori*” sólo es posible en lógica, y la lógica no aporta conocimiento alguno—. Lo que sucede es —por así decir— ambas cosas *a la vez*: lo racional y lo empírico se requieren mutuamente para tener ellos mismos sentido. Y el sistema de la lógica es el sistema de lo uno y de lo otro *a la vez*: el sistema de “*el* lenguaje-mundo-pensamiento” como pura *forma general*, y el sistema de “*mi* lenguaje-mundo-pensamiento” como puro *contenido vivencial-existencial*. Cabría, quizá, así, comprender la oposición “racionalismo-empirismo” bajo la dualidad “forma-contenido”: el sistema de la figuración debe dar ambas cosas por sentadas y, en el *límite*, ambas tienden a confluír. La lógica formal puede poner de relieve —*mostrar*— las estructuras formales del lenguaje-pensamiento-mundo; pero solamente puede hacerlo porque, de hecho, tenemos un mundo-pensamiento-lenguaje que se comporta ya lógicamente, y es ahí donde *se muestra* la lógica. No puede haber una lógica al margen de la experiencia, como si hubiera unos principios racionales que poseyeran sentido al margen de nuestras experiencias. Ni tampoco puede haber experiencia alguna al margen de su forma lógico-figurativa. La lógica es *lógica de la figuración*, cuyo sistema es el sistema del mundo-pensamiento-lenguaje en su *mutua vinculación* —tal como vimos en el Capítulo 1—; y, por ello, el sistema se revela puramente *trascendental*, sin poder descender hasta algo que consideremos —como los modernos— “sustancia”.

Llegados aquí, es justo que acudamos de nuevo a Kant —como hemos hecho ante-

riormente—. El “punto medio” entre racionalismo y empirismo es hallado también por Kant, y puede concentrarse en la noción de “juicio sintético *a priori*” —la cual sería un monstruo tanto para empiristas como para racionalistas⁴⁷⁵—. Para que tal noción deje de ser un disparate, Kant debe articularla dentro de un sistema conceptual y de pensamiento muy diferente al de sus predecesores, o eso que llamamos “filosofía trascendental” o “Crítica (de la razón pura)”. Kant debe mostrar que sus célebres juicios sintéticos *a priori* son *posibles*, y que, de hecho, constituyen propiamente nuestro conocimiento matemático y científico. A este respecto, no es necesario acudir a los detalles de la *Crítica* kantiana, pues se vuelve evidente ya que Kant y Wittgenstein deben estar ahí claramente distanciados: en el *Tractatus*, *ningún* conocimiento puede ser *a priori*.

Ahora bien, por lo pronto, esto sólo quiere decir que Wittgenstein únicamente reconoce como “conocimiento” los “juicios sintéticos *a posteriori*”, los cuales no son en ningún momento *negados* por Kant: sencillamente éstos no son “científicos”, porque no son ni universales ni necesarios, sino sencillamente juicios de la experiencia. ¿Por qué el *Tractatus* no puede aceptar la existencia de juicios sintéticos *a priori*? Para Kant, los juicios sintéticos *a priori* son posibles solamente bajo la condición del “sujeto trascendental”: son posibles porque el sujeto de conocimiento colabora en la construcción de los fenómenos, ya que el fenómeno es “fenómeno” —esto es: “aparición”— porque se da siempre y necesariamente ante un sujeto, y, por ello, el fenómeno debe adaptarse a unas formas preestablecidas —*a priori*— por el sujeto; porque el fenómeno no es la cosa *en sí*, sino la cosa en cuanto que aparece ante el sujeto. Por esta razón —nuevamente citamos la célebre sentencia de Kant—, «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas»⁴⁷⁶.

Pero, ¿qué es, más exactamente, *lo que ponemos en las cosas*? ¿Qué es lo que aporta el sujeto trascendental? Ya lo sabemos: por un lado, los “conceptos puros del entendimiento” o “categorías” —lo que tradicionalmente se había entendido como “predicados universales”, que Kant entiende como funciones lógicas que atienden a la “cantidad”, “cualidad”, “modalidad” o “relación”—; por otro lado, las “intuiciones puras del espacio y del tiempo”: todo objeto de la experiencia se dará en un espacio y en un tiempo, y las categorías antes señaladas solo podrán aplicarse sobre objetos determinados previamente en el espacio y en el tiempo. Aquello que aparece como “fenómeno” aparece *inmediatamente* en el espacio y en el tiempo, bajo las formas del espacio y del tiempo⁴⁷⁷. Por la parte de la “Estética trascendental”, los juicios sintéticos

475 Así presenta esta idea DELEUZE (1978, p. 33).

476 *KrV* (B XVIII). Por cierto, hay en el *Tractatus* una frase que parece ser un claro eco de esta frase kantiana, a saber: «[5.556] [...] Solo podemos predecir lo que nosotros construimos». Ya hemos comentado esta sentencia arriba (§ 2.4.3), así que ya sabemos que se refiere a algo totalmente diferente a Kant: Wittgenstein no quiere decir, en ningún caso, que haya algún juicio sintético *a priori*. Que solo podemos “predecir” lo que nosotros construimos, quiere decir, en verdad, que no podemos predecir *nada*, salvo que sean cuestiones puramente analíticas (y no sintéticas).

477 Cf. DELEUZE (1978, p. 40).

a priori son posibles en la medida en que *todo sujeto de conocimiento* estructura su experiencia en un marco espacio-temporal idéntico, universal —concretamente, se trata de una intuición del *tiempo lineal y uniforme*, y de un *espacio tridimensional euclidiano*—⁴⁷⁸.

A la luz de lo que hemos dicho en nuestro anterior apartado, entendemos por qué Wittgenstein no puede aceptar la existencia de “juicios sintéticos *a priori*”: el *Tractatus* no acepta una noción *universal* de “tiempo” ni de “espacio”, ya que cualquier referencia a algo “temporal” o “espacial” será hecha dentro de los marcos de *un* determinado lenguaje, y no todos los lenguajes tienen por qué presentar *la misma* noción de “tiempo” o de “espacio”. Si para Kant el espacio y el tiempo constituyen la forma universal de todo posible objeto dado a la experiencia, las formas *a priori* de nuestra sensibilidad, para Wittgenstein el tiempo y el espacio no son más que formas particulares de relacionarse ciertos tipos de objetos dentro de ciertas cosmovisiones; no se trata de una forma universal que todos los objetos deban cumplir, sino que “espacio” y “tiempo” pueden asumir muy diversas formas en los diversos sistemas de representación posibles. Al igual que diferentes lenguajes pueden ofrecer diferentes gamas cromáticas (diferentes conceptos de colores), asimismo puede haber lenguajes —cosmovisiones— que presenten diferentes conceptos del espacio y del tiempo. Para Wittgenstein, el espacio tridimensional euclidiano es solo una forma posible de representar hechos espaciales, pero nada nos impide construir espacios de más o de menos dimensiones, o desarrollar geometrías curvas, etc. —algo que la *Crítica de la razón pura* no parece preparada para soportar—. En 6.36111, Wittgenstein se refiere expresamente a un problema kantiano, que es el de las manos derecha e izquierda, que no pueden hacerse coincidir superponiéndolas (o, lo que es lo mismo, que el guante de la mano izquierda no puede calzarse en la mano derecha y viceversa). La proposición “La mano izquierda no se puede hacer coincidir con la derecha superponiéndolas”

478 Es sabido que, a este respecto, el propio desarrollo de la física le quitaría la razón a Kant: así como la *Crítica de la razón pura* se despliega para asumir filosóficamente el modelo espacio-temporal de la *Gravitación Universal* de Newton [cf. DELEUZE (1978, p. 49)], la aplicación de geometrías no-euclídeas en la *Relatividad* de Einstein, y la relativización del tiempo (su conversión en una cuarta coordenada del espacio-tiempo), es algo que la *Crítica* de Kant no puede sostener.

Por otro lado, sí debemos reconocer la importancia de la concepción kantiana del tiempo, en relación a sus predecesores; a ello dedica Deleuze sus lecciones de 1978. Dicho muy en general, Deleuze confronta la concepción antigua o clásica del tiempo con la concepción moderna, a la que Kant dará una expresión filosófica particular, que se ajusta al espacio-tiempo newtoniano. La reflexión de Deleuze nos sirve, ciertamente, para entender la importancia filosófica de la extraordinaria reflexión de Kant, y hasta qué punto somos deudores de la misma. Al final, cuando traducimos todas las abstracciones filosófico-poéticas de Deleuze a algo que nos resulte más cercano y comprensible, nuestra interpretación del tiempo en Kant ha de ser, sencillamente, *nuestra concepción normal del tiempo*: tiempo lineal que sigue la lógica del “antes” y del “después”; lo cual, ciertamente, hace ineludible la presencia de una “cesura” —dice Deleuze—, que es el “presente puro” —dice también Deleuze—, donde se encuentra el sujeto trascendental... Sin llegar a los extremos interpretativos a los que llega Deleuze —que nos hacen dudar de si el Kant que Deleuze presenta es realmente Kant o más bien Deleuze mismo—, creemos que el tratamiento wittgensteiniano del espacio y el tiempo es uno de los puntos clave donde ver la distancia entre la *Crítica de la razón pura* y el *Tractatus*.

o “El guante derecho no se puede calzar en la mano izquierda”, etc., son para Kant ejemplos de juicios sintéticos *a priori*: él diría que son verdaderos necesaria y universalmente, porque tenemos todos una y la misma intuición del espacio, que es concretamente tridimensional, de modo que no podemos realizar (ni en la realidad ni mentalmente) el giro que sería necesario para hacer congruentes ambas manos⁴⁷⁹. En el comentario de 6.36111 —que, por cierto, viene al hilo de sus consideraciones sobre el tiempo—, Wittgenstein deja ver claramente que no hay ningún problema en considerar esa “cuarta dimensión” que deshace la limitación kantiana; es tan solo un problema de lenguajes.

Para Kant, era indispensable que las nociones de “espacio” y “tiempo” tuvieran un referente *universal* —algo constitutivo del sujeto trascendental, que impone sus *límites* (o *condiciones*) sobre *todo* sujeto de conocimiento—, pues ello sirve a Kant para fundamentar ese “*a priori*” que reside en todos los fenómenos, en todas nuestras experiencias; y es esto lo que hará posible la ciencia.⁴⁸⁰

Cuando en el *Tractatus* el tiempo y el espacio son tan solo relativos a cada lenguaje,

479 Véase la explicación de DELEUZE (1978, pp. 38-39).

480 Anotación incidental: cometeríamos un error si confundiéramos el “sujeto trascendental” con los “sujetos empíricos” o “sujetos de conocimiento”: estos últimos son un número (plural) de individuos que conocen el mundo, pero el sujeto trascendental no asume ni puede asumir número ninguno (no hay una pluralidad de sujetos trascendentales). En Kant, *un* sujeto de conocimiento no es *el* sujeto trascendental. Aunque este problema lo trataremos más en el próximo Capítulo 3, adelantamos lo fundamental. El sujeto trascendental es precisamente “trascendental” porque no es un objeto dado a la experiencia, porque no es un objeto determinado espacio-temporalmente bajo ninguna intuición. Siendo así, tampoco cabe aplicar sobre tal noción de “sujeto” las categorías, tampoco las de cantidad o número, ni de existencia, etc. Eso impide corresponder el sujeto trascendental con los sujetos empíricos de conocimiento —yo, tú, él...— que sí vienen inscritos espacio-temporalmente, y sobre los cuales podríamos emitir juicios. Eso quiere decir, naturalmente, que el sujeto trascendental *salta de plano*, y hay quien podría decir que es “trascendente”. Pero con el término “trascendental” Kant quiere oponerse justamente a esa idea [cf. DELEUZE (1978, pp. 20 y 29)]: el sujeto no es “trascendente”, porque no predicamos de él ninguna existencia en otro plano, sino que solo atendemos a él en tanto que *condición de posibilidad* del fenómeno, de la aparición en tanto que aparición condicionada por un “sujeto”. Es el propio fenómeno el que reclama la presencia de un “sujeto trascendental”, que hace posible que el fenómeno se dé *ante los sujetos empíricos*. Este es, en nuestra opinión, un punto problemático y oscuro de la *Crítica*, al cual queríamos llegar en esta nota. Hay un tránsito desde el sujeto trascendental (universal) hasta los sujetos empíricos de conocimiento (individuos particulares). El sujeto trascendental no es “nadie”, y cabría decir incluso que no es “nada” —no es un objeto que podamos determinar como tal—. En tanto que “algo”, es solo una «unidad meramente lógica y cualitativa» [*KrV* (B 413)] que sostiene las *condiciones* de la aparición, aparición que se da ante sujetos empíricos. Diríamos que cada sujeto empírico “participa” del sujeto trascendental, pero no bajo la idea de “participar de un ser trascendente” (como en Platón las cosas participan de las ideas), sino que, en nuestra condición de sujetos empíricos que solo tenemos acceso a las apariciones, solo podemos entender y explicar éstas como “condicionadas”, y la fuente de esas condiciones *a priori* está en eso que llamamos “sujeto trascendental”. Dicho esto —e insistiendo en que lo retomaremos en el próximo capítulo—, volvemos donde estábamos: que una de las condiciones del fenómeno es su forma espacio-temporal, y ello es así *para todo sujeto de conocimiento*, y por ello es “universal”; y ello sirve a Kant para encontrar un “*a priori*” en todas nuestras experiencias; y ello explica la posibilidad de la Ciencia Universal...

cuando pasan a ser meras formas de relacionarse los objetos en el seno de determinadas cosmovisiones, lo que Wittgenstein quiere evitar es que quede en el conocimiento, o en la experiencia en general, algún “*a priori*”:

«[5.634] Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.

En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera.

No hay orden alguno *a priori* de las cosas»⁴⁸¹.

Consiguientemente, lo que Kant considera “conocimiento científico” no tiene *ninguna* representación en el *Tractatus*, pues no hay cosas tales como “juicios sintéticos *a priori*”, pues tampoco hay cosas tales como “intuiciones puras del espacio y del tiempo”, porque tampoco debe haber propiamente un “sujeto trascendental”. No es casualidad, claro, que esta sentencia 5.634 se incluya en las reflexiones de Wittgenstein sobre el solipsismo, la negación del “sujeto

481 Incidentalmente, queremos reparar en un detalle de esta sentencia 5.634, que es la aparición reiterada del término “también” (*auch*). Generalmente, estas frases se han entendido como expresando simplemente que “todo podría ser de otra manera”, sin necesidad de interpretar el “también”. ¿Podemos entender de forma más precisa por qué Wittgenstein recurre a ese término? Sin pretender sentar cátedra al respecto —sino solo una leve sugerencia—, cabría entender que Wittgenstein está pensando aquí en el “relativismo” que subyace a su postura. No se trata únicamente de que las cosas puedan ser de otra manera en el sentido de que *podrían acontecer otros hechos* que no han sido el caso —no solo es que ha salido el Sol pero que podría no haber salido—, sino que podemos entender de forma más rigurosa que *todo podría ser también* de otra manera; o sea, que las cosas *no solo son* como las vemos y describimos, sino que podrían ser *también* de otra manera, *sin dejar de ser lo que son*. Es decir, que nosotros vemos y describimos las cosas de cierta manera, porque *todo* lo vemos y describimos por medio de ciertos lenguajes que estructuran nuestra realidad —que nos prestan una *cosmovisión*—, pero es así que otros hombres y mujeres pueden vivir bajo los límites de *otros* lenguajes, en una realidad donde las cosas *son*, ciertamente, de *otra* manera. Pensado así, la aparición del “también” en 5.634 recibiría un sentido.

Por otro lado, es este buen momento de apuntar una idea interesante, que tiene que ver con la *posibilidad* de que las cosas sean de otra manera. Manteniendo nuestro enfoque, la “manera” en que son las cosas viene determinada por el lenguaje concreto que domina en nuestro pensamiento-mundo, es decir, que *mi* “cosmovisión” está en manos de *mi* lenguaje. Ahora bien, que las cosas *puedan ser* de otra manera significa, cabalmente, la *posibilidad* de que *mi* lenguaje “cambie”. Naturalmente —como ya hemos apuntado y como aún repetiremos—, los “procesos de modificación” o de “creación” del lenguaje no siguen las determinaciones de la lógica (ya que la lógica da por sentado el lenguaje), y por eso el *Tractatus* no puede introducirse en ellos. Ahora bien, esto no atenta contra el hecho de que, mediante actos puramente intuitivos y/o creativos, el ser humano vaya modificando sus lenguajes, matizando conceptos o creando conceptos nuevos, y, así, vaya modificando su “cosmovisión”. Desde Nietzsche, muchos pensadores han apostado por la *poetización* de la filosofía —por cierto, Wittgenstein expresó una idea semejante en 1933 [cf. *Af*(§ 129)]— o, lo que es igual, el reconocimiento de la dimensión filosófica de la poesía (y del arte en general), cuya función no sería ya la de —en términos de Lyotard— “legitimar el saber”, sino la de proponer *nuevos sentidos* mediante el uso de metáforas, esto es, mediante la “creación” de lenguajes que entrañan *nuevas* cosmovisiones... Como decimos, el *Tractatus Logico-Philosophicus* no entra —ni puede entrar— en este tema (pues esa “creación” no sigue procesos lógicos), pero Wittgenstein sí parece apuntar hacia esa *posibilidad* cuando declara que las cosas —nuestra cosmovisión— *podrían ser* de otra manera.

pensante-representante” —ya que ninguna proposición-con-sentido podría referirse a él—, etc. Es bien claro que, para Kant, tampoco el sujeto trascendental puede ser “conocido”, ya que no es un objeto espacio-temporal dado por la sensibilidad —ciertamente, el “sujeto trascendental” kantiano no es el “sujeto empírico”—, y en estos términos podemos entender que Kant conduce la noción de “sujeto” a un punto *límite* en su sistema —un punto *problemático*, pues dependemos de él para fundamentar los juicios sintéticos *a priori*, pero sin poder determinarlo por juicio sintético alguno, sin poder “conocerlo”—. Cuando Wittgenstein elimina del conocimiento todo “*a priori*”, eso mismo desbarajusta el rol que un “sujeto trascendental” podría desempeñar en el *Tractatus*: *ninguno* —pero todo esto será el tema que tratemos en el próximo Capítulo 3—.

La desaparición del “*a priori*” en el conocimiento es, ciertamente, la desaparición de *toda* pretensión fundacionista, incluida la kantiana. Kant podía criticar a los empiristas el no considerar las formas universales y *a priori* habidas en toda impresión sensible; y puede criticar a los racionalistas, bien por sujetarse en la noción de “evidencia” (cuyo fundamento es meramente psicológico), bien por sujetar esa misma evidencia en la bondad y veracidad de Dios (residuo del dogmatismo medieval), o bien por conducir todo conocimiento a ser puramente “analítico”⁴⁸² (sin contenido sintético que amplíe nuestro conocimiento). Sin embargo, el propio Kant propone su modelo de fundamentación, establecido ciertamente en unos términos novedosos para la filosofía, que conducirán a ésta hacia el vasto y problemático campo de la fenomenología⁴⁸³. En nuestra opinión, si los filósofos continuaron reflexionando después de Kant, es porque el pensamiento kantiano resultó ser tremendamente problemático —aunque esto, en filosofía, es una virtud, pues lo problemático en filosofía es justamente lo fructífero—. La *Crítica de la razón pura* pretende exponer las condiciones para que se dé la verdadera ciencia, constituyendo ésta un conocimiento universal y necesario sobre el mundo fenoménico. Kant no duda de que su *Crítica* es un “logro de la razón”, ya que establece de forma clara cuál es el ámbito de esa Ciencia Universal, pudiendo ésta establecer sus “leyes” con todo fundamento.

Nada de esto es posible sostenerlo en el *Tractatus*. Hay algo que podemos llamar “conocimiento”, sí, pero está claro que éste se resuelve en el puro darse efectivo de las cosas, en coincidencia con el sentido de nuestras figuras. Mas en este gesto no hay nada *universal*. Lo único universal es, en el *Tractatus*, lo estrictamente lógico, lo estrictamente formal, y eso es común a todo lenguaje, a todo mundo y a todo pensamiento posible. Pero *yo* no puedo hablar de *el* mundo, sino tan solo de *mí* mundo... Nuevamente, nos asomamos a lo que ha de ser el tema de nuestro próximo capítulo —ello es muestra de que ya debemos ir a ello sin dilación—.

No obstante, quisiéramos antes de acabar, y muy brevemente, señalar la gran proximidad que existe entre el *Tractatus* y la crítica general de Nietzsche al conocimiento, por cuanto

482 Deleuze atribuye esta idea a Leibniz [cf. DELEUZE (1978, p. 31)].

483 Cf. DELEUZE (1978, p. 26).

ambos quieren poner a la ciencia y a su “verdad” en el lugar que le corresponde.⁴⁸⁴

Para nuestra exposición, nos basamos única y fundamentalmente en el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (V&M)*. La idea esencial de Nietzsche en este escrito es, primeramente, que eso que llamamos “conocimiento” o “imagen del mundo” es el resultado de poner en práctica nuestros conceptos, que en su conjunto conforman un complejísimo “andamiaje”. P.e., dado que los conceptos “camello” y “mamífero” están en ese andamiaje estructurados de cierta manera, podemos construir verdades tales como “Esto es un mamífero” cuando examinamos un camello⁴⁸⁵. Nietzsche —al igual que Wittgenstein— no niega en modo alguno que la noción de “verdad” tenga su claro espacio de juego. Lo que Nietzsche quiere trazar —como Wittgenstein— son los *límites* precisos de ese espacio de juego de la verdad, que es el espacio de juego de los conceptos, que es, cabalmente, el espacio de juego del lenguaje. Lo que queda por mostrar, entonces, es únicamente que el lenguaje, los conceptos, no pueden captar los rasgos de ninguna realidad-*en-sí*, sino que es más bien lo contrario lo que sucede: llamamos “realidad” a esa imagen del mundo que brota del andamiaje de nuestros conceptos, y, por ello, solo cabría decir que tal imagen, que tal realidad, es *relativa* a los conceptos, *relativa* a nuestros lenguajes.

¿Y acaso cabe decir que las caprichosas y diversas formas de nuestros lenguajes llamen todas a *la misma realidad-en-sí*? ¿Acaso cabría hablar de algún lenguaje único y universal que subyace a todos los demás, de modo que haya en el lenguaje rasgos de la *realidad-en-sí*?

La respuesta es “No” tanto en el caso de Nietzsche como en el caso de Wittgenstein. Es verdad que las razones no son exactamente las mismas o, más bien, diremos que no siguen ambos pensadores el mismo método; pero su idea sí es la misma. En el caso de Nietzsche, el método es la “genealogía”, es decir, la investigación sobre el “origen” de los conceptos. Bajo la mirada genealógica, los conceptos son comprendidos como las “necrópolis de las intuiciones”, es decir, más exactamente: que un ser humano, en un momento preciso, sumergido en el vasto mundo de *sus* sensaciones, centró espontáneamente la atención en un determinadísimo matiz de todo cuanto sentía, y, guiado por un instinto ignoto, por el espontáneo proceder de ciertos impulsos nerviosos, quiso expresar tal intuición por medio de un gesto, de un gruñido o de una serie de fonemas. Tal como explica Nietzsche, todo concepto fue en su origen una pura metáfora, que no podía ni pretendía expresar más que un matiz *singular e irrepitable* de una vivencia asimismo singular e irrepitable. Así, los conceptos de hoy son el resultado de haber estandarizado el uso de unos fonemas y grafemas para referirnos con ellos a algo fijo e inmutable, dando a la realidad la solidez de lo conceptual: “árboles”, “hojas”, “rojo”, “nieve”..., son

484 Hablamos ahora de Nietzsche, pero ya dijimos que podríamos hablar también de muchos otros. Sin duda, el pensamiento de Wittgenstein concuerda en este punto con una tendencia generalizada en Europa, tendencia que nace de las ruinas del Romanticismo (hacia finales del s. XIX) y que G. Steiner llama “El abandono de la palabra” [cf. STEINER (1961)]. Nietzsche es, quizá, el representante más destacado de esta tendencia, pero, desde luego, no es el primero ni el último.

485 Cf. *V&M* (p. 28).

conceptos que pretenden decir que la realidad es tal como ellos dicen, con árboles, hojas, cosas rojas y cumbres nevadas en invierno... Pero, ¿qué realidad —o qué verdad— se esconde tras los conceptos? Para Nietzsche es claro que solo se esconde una realidad —y una verdad— antropomórfica, meramente cultural, ligada únicamente a las formas de vida en que se establecen los diferentes lenguajes.

Ciertamente, entonces, para mostrar que eso que llamamos “conocimiento” no puede recibir una fundamentación, Nietzsche se basa en su mirada genealógica, que *no puede explicar hasta el final* el origen de los conceptos a partir de puras intuiciones. Qué expresaban las metáforas originales es, para Nietzsche, algo que no podríamos nunca reproducir, ya por el simple hecho de que tal metáfora fue una respuesta espontánea —bioquímica— ante algo *singular e irrepetible*, lo cual no podría nunca ser reproducido por ningún concepto (pues todo concepto implica “repetibilidad”, y en eso se basa su rigidez e inmutabilidad). Y quisiéramos transcribir concretamente el siguiente fragmento de Nietzsche:

«Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas»⁴⁸⁶.

Esto debe servirnos, sin duda, para comprender el punto en que queremos concentrar la cercanía de Wittgenstein y Nietzsche. Ciertamente, *el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico* —dice Nietzsche—, y es justamente eso lo que nos impide fundamentar el conocimiento, quedando la verdad en el campo del puro lenguaje, y siendo siempre y solo relativa a él. ¿Y no es justamente esto lo que está suscribiendo el *Tractatus* (desde el punto de vista *lógico*, no ya *genealógico*)? Es claro que Wittgenstein estaría plenamente de acuerdo en que el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico: esa es la razón, cabalmente, por la que el *Tractatus* no entra siquiera en ese tema. Como apuntábamos antes, a la lógica no le pueden interesar los procesos concretos, personales o colectivos, que llevan a la consolidación de un determinado lenguaje; lo único que le importa es el hecho de que se ponga en práctica un lenguaje figurativo, poniendo con ello en práctica todo un sistema de mundo-pensamiento-lenguaje. Y si a la lógica no le interesa el “origen” del lenguaje, es sencillamente porque la lógica no tiene nada que decir sobre eso, porque, efectivamente, eso no sigue ningún proceso lógico, por que la lógica *ya lo da por sentado*.

La lógica es “lógica del lenguaje”, y ha de haber *ya* un lenguaje-mundo-pensamiento para que haya lógica. Y esta es, entonces, la cuestión: la lógica no puede fundamentar que nuestros lenguajes estén arraigados en ninguna “realidad-*en-sí*”, no puede llevar la noción de “verdad” más allá del mero uso del lenguaje —de *cualquier* lenguaje—. Los conceptos significan lo que significan, pero no podemos explicar tal significado más que en relación a cierto lenguaje, o, lo que es lo mismo, en relación a una realidad que es el reflejo de cierto lenguaje.

486 *VjM* (p. 23).

Se entiende, en estos términos, que las conclusiones epistemológicas de Nietzsche y Wittgenstein son muy equiparables.

CAPÍTULO 3

DUALISMO, SOLIPSISMO Y REALISMO: EL YO Y EL MUNDO-COMO-TOTALIDAD

3.1. Planteamiento inicial del problema metafísico-dualista.

En nuestro Capítulo 1 de esta Parte II, estuvimos ya dando vueltas en torno a las nociones de “mundo” y “pensamiento”, siendo los dos polos necesarios del sistema de la figuración. Vimos entonces que tales nociones son requeridas como “trascendentales”, al tiempo que nos era imposible disociar la una de la otra en términos absolutos o, lo que vendría a ser lo mismo, disociar el mundo y el pensamiento como *sustancias* en el sentido moderno —ya que la “sustancia” era, en la filosofía moderna, aquello que existe *por y para sí mismo*, al margen de cualquier otra cosa—, y vimos que es justo eso lo que no cabe hallar en el *Tractatus*, ya que el sistema de la figuración redonda una y otra vez en la *vinculación* mutua de ambos polos. ¿Por qué considerar, entonces, que son realmente “dos polos”?

Como reacción a esta sugerencia, en nuestro discurso hemos venido usando la expresión “mundo-pensamiento-lenguaje”, o también las de “*mi mundo*” o “cosmovisión”, en las cuales se pretende recoger esa especie de “unidad trascendental” que mantiene enfocado el sistema de la figuración: la figuración ha de hacer referencia siempre a un mundo-pensamiento-lenguaje, pues “figurar” significa “pensar un mundo por medio de un lenguaje”. En este punto, la apreciación fundamental de Wittgenstein es que esos “elementos trascendentales” (mundo, pensamiento y lenguaje) que hacen posible la figuración, ponen todos ellos de manifiesto la *forma lógica* que les es común, y eso apunta hacia una Lógica a la que necesariamente se deben acomodar: el mundo es lógico, no se puede pensar nada ilógico, y el lenguaje (figurativo) ha de ser lógico también. Esto hace, en efecto, que el sistema de la lógica —que es en lo que Wittgenstein inicialmente trabaja— sea en sí mismo el sistema de la figuración, que no haya figuración sin lógica ni lógica sin figuración. Como decíamos en su momento —Introducción B (B.2.2), Wittgenstein tira del hilo de la lógica, y a ese hilo va anudada la figuración, a la cual van, a su vez, anudados el mundo, el pensamiento y el lenguaje; así es inevitable que surjan en el *Tractatus* todos los problemas filosóficos anclados a tales conceptos. El problema del dualismo, que incluye también la discusión entre realismo y solipsismo, es, seguramente, el problema metafísico más destacado a este respecto.

Ahora bien, tratándose de la lógica —tratándose del *Tractatus*—, todos los problemas que surjan tendrán que ser por sí mismos clarificados y disueltos, aunque tal aclaración-disolución lleve nuestro pensamiento hasta su *límite*, en el cual todo deviene paradoja, y donde todo aparece como *misterioso y abierto*.

Esto es exactamente lo que nos proponemos mostrar en este Capítulo 3. Es evidente que, pese a no haber dejado de insistir en la estricta vinculación de mundo-lenguaje-pensa-

miento, y por más que hayamos insistido en la imposibilidad de expresar y determinar alguna *diferencia sustancial* entre ellos, eso no nos ha permitido aún abandonar por completo la sensación de que nos mantenemos en un “dualismo”, aunque tuviéramos que comprenderlo como un “dualismo trascendental” —decíamos hacia el final de nuestro Capítulo 1—. Esto era así por una razón muy clara, a saber: que el sistema de la figuración, que no es otra cosa que el sistema de la lógica, solo establece la vinculación *formal* de mundo-lenguaje-pensamiento, pero no es capaz de poner un pie en materia de *contenidos*. Así como el sistema de la lógica solo puede suscribir —y suscribe concienzudamente— los puntos comunes de mundo-lenguaje-pensamiento, siendo estos puntos de naturaleza estrictamente *lógica*, esto es, *formal*, sin embargo, y por ello mismo, *no puede* pronunciarse respecto a ningún rasgo de carácter *sustancial*.

Ahora debemos apreciar que este “no poder” de la lógica es una cuestión de doble filo: ¿Qué significa *filosóficamente* que la lógica *no pueda* pronunciarse respecto a nada que sea *sustancial*?

Esto bien podría querer decir que la lógica está *limitada* a los aspectos formales, y ello *le impide* penetrar en la discusión propiamente metafísica de las *sustancias*; pero no porque tal discusión no sea pertinente de por sí, sino solo porque la lógica no es la herramienta adecuada. Esto es: la lógica puede subrayar la *forma común* de mundo y pensamiento, pero no puede decir nada de su *diferencia*, porque la lógica está *limitada* —entiéndase, de nuevo, “no es la herramienta adecuada”—, pero cabe aún pensar que de hecho existen el mundo y el pensamiento como *sustancias diferentes*; y sólo gracias a ello el sistema de figuración estará enfocado sobre algo —y no sobre la pura nada—. ... El problema de esta visión es que nos empuja a darle sentido al dualismo —darle *realidad metafísica* tanto al yo como al mundo—, a pesar de que la lógica nos aconseje no hablar de ello, aunque no podamos pensarlo figurativamente, ni expresarlo en proposiciones-con-sentido —como veremos mejor a lo largo de este capítulo—. Pero, ¿acaso hay algún modo de hablar-pensar que no sea delimitado por la lógica de la figuración? ¿Salvaríamos el dualismo que sostiene la figuración a costa de quebrantar lo que la misma figuración trata de decirnos?

Quizá hay otra forma de interpretar la *limitación* de la lógica respecto a la metafísica, a saber: que ello no sea, precisamente, una limitación *de la lógica*, sino de *nosotros mismos*, *nuestra propia limitación*: si el sistema de la figuración *no puede* penetrar en las cuestiones metafísicas-sustanciales, es porque *nosotros no podemos* penetrar en ellas, porque la lógica del lenguaje *no nos deja* pensarlo⁴⁸⁷. Pero, ¿cómo darle entonces sentido a la cuestión metafísica? ¿Por qué hablamos de un “nosotros mismos” o de un “yo” o de un “mundo”, si estamos *limitados* a no poder hablar de ello? Y si no podemos hablar-pensar nada metafísico, ¿cómo *entender* el dualismo y la propia “figuración”? ¿Cómo podríamos, entonces, establecer *nuestros límites*, si no podemos pensarnos a nosotros mismos?

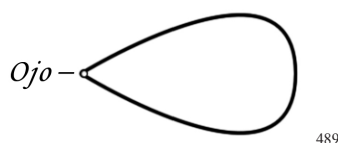
487 Esto enlaza con aquella observación clave que Wittgenstein puso en sus *Diarios Secretos* [el 7 de julio de 1916]: «¡Lo que no se deja decir, no se *deja* decir!».

En nuestra opinión, es éste el conflicto a que nos lleva el *Tractatus*, en los inevitables contoneos de la lógica con los problemas metafísicos asidos a la figuración. A exponer cómo se plantea expresamente este conflicto en el *Tractatus* es a lo que dedicaremos el presente capítulo.

3.2. El “ojo” y el “campo visual”: la *dialéctica* de esta representación.

Empezaremos por sujetarnos a la noción más general de “dualismo”, donde quedan asociadas las discusiones epistémicas y las metafísicas: lo que hay, lo que existe, son *dos sustancias fundamentales*: el “yo” y el “mundo”, y entre ellas se establece una relación que llamamos “conocimiento”. El “mundo” sería algo que está ahí, por y para sí mismo, al margen de que algo o nada se acerque a ello, sepamos algo o nada de ello. Por su parte, el “yo” es también algo que está ahí, por y para sí mismo, al margen de que tenga delante mundo alguno. Pero es así que el yo es una especie de “receptor” y el mundo una especie de “emisor”, tales que se produce una conexión entre ellos, una conexión que llamamos —otra vez— “conocimiento”: decimos que “el yo *conoce* el mundo” y que “el mundo *es conocido* por el yo”. Nada más sencillo, por ahora, que esto.

En el *Tractatus* (en 5.6331), Wittgenstein recurre a una analogía para representar esta forma de entender la relación de “yo-mundo”; y además acompaña su analogía con una imagen gráfica. La analogía, como sabemos, es la del ojo y el campo visual⁴⁸⁸: el “ojo” hace las veces del yo —como un receptor— y el “campo visual” hace las veces del mundo —el emisor, lo conocido—; la imagen gráfica es como la que sigue:



488 La metáfora del “ojo” es empleada repetidamente por Schopenhauer, tanto en *PRS* como en *MVR*, para expresar la posición del yo que se representa el mundo; en general, la cercanía entre Wittgenstein y Schopenhauer en el tratamiento del solipsismo es manifiesta y reconocida por innumerables intérpretes [cf., p.e., ANSCOMBE (1959, pp. 2 y 194-197); ENGEL (1966), JANIK (1966); HACKER (1986, pp. 87-89); o LÓPEZ DE SANTA MARÍA (1998) y (2003)]. En nuestra lectura, Wittgenstein arrancará de esta representación solo con el ánimo de mostrar su intrínseca y profunda problematicidad, haciéndose inviable en el sistema la referencia a *ningún* “sujeto” —tal como explicaremos—; no obstante, la tendencia de las lecturas schopenhauerianas será la de reservar aún un lugar para la noción de “sujeto”, que dejará de ser “sujeto pensante” (rechazado, como veremos, expresamente por Wittgenstein), para convertirse en “sujeto metafísico” y “límite del mundo”, que estas lecturas tenderán a leer como “sujeto de la voluntad”. Esta idea ha sido recientemente rebatida por TEJEDOR (2008) y (2012) —entraremos en ello más adelante—.

489 Hay al menos tres lugares en los que Wittgenstein representó esta figura, a saber, en el *Tractatus* (5.6331),

Tanto la imagen como la analogía no dejan lugar a la duda; son muy clarificadoras por sí mismas. Casi cabe decir que todos, de forma normal, tenemos en mente una imagen similar cuando nos representamos a *nosotros mismos enfrentados al mundo que conocemos*. Es claro que en la figura aparece representado el “ojo”, como el punto del que emerge el “campo visual” —el punto más a la izquierda de la figura almendrada—; el campo visual es representado por la línea de forma almendrada (aunque el propio “campo visual” es el área contenida en esa línea: *lo que el ojo ve*).

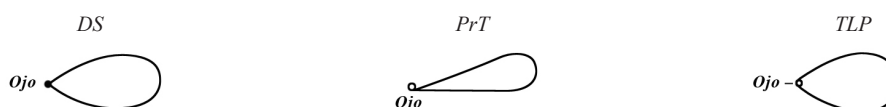
Ahora son tres cosas las que nosotros destacamos.

1) Que ésta es una representación de “yo-mundo”, en la que ambos están representados como si fueran “objetos”, en algún sentido *independientes* o *diferenciados*: uno es un punto y el otro es un área delimitada por una línea.

2) Que, en la figura, el yo y el mundo aparecen estableciendo entre sí cierta relación, y se reconocen uno y otro en virtud de esa relación: el “ojo” —el yo— está representado en la figura por un punto *localizado en relación* al “campo visual” —el mundo—, que se representa a su vez *como-todo-limitado*, como una línea que emerge del yo y que retorna a él —*delimitando su perspectiva*—: el ojo es “ojo” por tener delante un “campo visual”, y el campo visual es “campo visual” por hallarse ante un “ojo”; es decir, que el “campo visual” representa el mundo, pero el mundo *en tanto que conocido por el yo* —en tanto que *visto por el ojo*—: el yo se comprende como “sujeto” en relación al mundo, tanto como el mundo se comprende como “objeto” en relación al yo.

3) Que lo que la figura representa es un *límite*, sea el *límite* de nuestro conocimiento —o

en al *Prototractatus* [PrT (5.335431)] y en el *Diario Filosófico* [DS (12/8/1916)]; pero no siempre es idéntica. Podemos advertir muy claramente la diferencia:



En los dos primeros (sobre todo en el segundo), Wittgenstein coloca el “ojo” *fuera* del “campo visual”; en el definitivo del *Tractatus*, en cambio, parece estar más bien *dentro*. En nuestra opinión, lo que Wittgenstein debía dibujar es un “punto” (inextenso), pero eso, claro, no es posible dibujarlo realmente (así como la línea no debiera tener grosor); y pensamos que ese punto (el “ojo”) no estaría ni *dentro* ni *fuera* de la línea, sino en el vértice, justo en el *límite*, como el primer y último punto *de la línea*. Wittgenstein quiso hacer notar el “ojo” con la técnica del “punto gordo”, pero dudó entre ubicarlo más bien dentro o más bien fuera, y creemos —por arrojar una apuesta— que optó por la tercera opción porque en ella el “ojo” queda más *integrado* en la figura. Que, en un dibujo más exacto, el “ojo” debería ser un puro punto (inextenso), lo pensamos a raíz de lo expresado por Wittgenstein en la sentencia 5.64: «El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada». En cualquier caso, esto —la representación gráfica del “ojo”— ha de ser, en nuestra opinión, un asunto irrelevante: lo que Wittgenstein quería transmitir filosóficamente es lo mismo en los tres dibujos (ya que los tres se acompañan básicamente de las mismas explicaciones). Véase sobre este tema TEJEDOR (2008, pp. 196-197).

nuestro límite—, o sea el *límite* del mundo mismo: hay algo que resulta *limitado*, y la imagen consiste fundamentalmente en la representación de ese *límite* —el dibujo es el de una línea que encierra un “campo” —.

En los próximos apartados nos ocupamos de estas tres cuestiones, que completarán nuestros intereses en este capítulo.

Pero, antes de pasar a ello, reparamos rápidamente en que estos tres puntos que hemos destacado trazan ellos mismos una progresión *dialéctica*. En el punto 1) asistimos a un primer momento de *diferenciación* entre las dos sustancias fundamentales, entre “yo” y “mundo”, diferenciación que tiende a suscribir una concepción “dualista”; tendremos que ver —en nuestras §§ 3.3 y 3.4— por qué el sistema de la figuración *no nos deja* acceder o dar sentido a esa “diferenciación” y, por ende, a esa “figura dualista”; y los problemas que ahí encontremos nos impulsarán hacia 2). En el punto 2) nos planteamos, pues, hasta qué punto podemos mantener *diferenciados* el “yo” y el “mundo”, o hasta qué punto el uno depende del otro y el otro del uno en la propia figura dualista; accederemos entonces —§ 3.5— a la noción de “síntesis de yo-mundo”; y ello mismo nos empujará hacia 3). En el punto 3), efectivamente, debemos recoger esa síntesis, y así reparamos en la “unidad” de aquella representación: en la figura, el punto que hace de “ojo” es tan solo un punto *de la línea* (al realizar ese dibujo, no pintamos el punto y la línea *por separado*, sino que *solo pintamos una línea*, la cual contiene un punto, inicial y final, al que llamamos “ojo”); pero ahora reparamos en que la línea es UNA, y *no hay más dibujo que esa línea*: la representación “yo-mundo” no es, realmente, una “figura dualista”, ya que no representamos *dos cosas*, sino solo UNA (Absoluta); y eso que representamos es un *límite*... Pero un “límite”, *¿entre qué y qué?* Al dibujar un *límite*, *¿no estamos dibujando ya dos cosas?* Pero, *¿qué “dos cosas” representamos? ¿Qué delimitamos?...* No es desde luego el *límite* entre “yo” y “mundo” (pues éstos, ambos, se hallan por igual en el *límite*: *son el límite*). Diríamos que se trata del límite del “campo visual” —es eso lo que encerramos *dentro* de la línea: *el mundo conocido*—; pero, *¿qué habría fuera* de la línea? O *no hay NADA*, o *no sabemos* lo que hay. En ambos casos el resultado es el mismo: *nada vemos fuera*. Y entonces nos asalta la gran duda —§ 3.6—: *¿cómo sabemos que hay un “dentro” y un “afuera” si solo vemos dentro?* Pero, *¿por qué diríamos “dentro”, si no sabemos si hay un afuera?...* Y si no hubiera NADA *fuera*, entonces *no hay* un “afuera”, y entonces *no hay* tampoco un “dentro”... Entonces no ha de haber *límite* alguno...

Ciertamente —adelantando ya lo que habrá de ser también nuestra conclusión en este capítulo—, la representación dualista “yo-mundo” (que sostiene la figuración y que sostiene también la discusión propiamente moderna) consiste fundamentalmente en la representación de un *límite*, que es el *límite* del mundo-pensamiento-lenguaje (el “coto” del conocimiento, trazado espléndidamente por Kant); y lo que encontramos aquí —en nuestra lectura del *Trac-*

tatus— es que *ese* sistema —el propio *Tractatus*— contiene en su seno una “oposición dialéctica”, que desborda en forma de paradoja: en el *choque* contra el *límite*, el propio *límite* se desvanece; pero hubo “choque” y hubo “límite”, y toda vez se desvanece...; y toda vez chocamos y chocaremos, y toda vez se desvanecerá... Es como la condena de Sísifo. Es la experiencia del *límite*: entre lo lógico y lo absurdo, entre lo obvio y lo místico. Ahí se posiciona —en nuestra lectura— el *Tractatus*.

A continuación, tratamos de ver el modo en que estas reflexiones se manifiestan en el texto que escribió Wittgenstein.

3.3. El “yo” y el “mundo-como-totalidad” llevados hasta el *límite*.

Lo más básico: si queremos representar el “hecho del conocimiento” o la relación “yo-mundo”, es claro que tendremos que representar ambas entidades de algún modo, en cierta medida *diferenciadas* —como el “punto” se diferencia de la “línea almendrada”, o el “ojo” de su “campo visual”, o las palabras “yo” y “mundo”...—. A este respecto, es claro que la representación que hallamos en 5.6331 es —o pretendería ser— una *figura lógica*, como si ella representase la relación entre dos objetos, como si describiese un estado de cosas cualquiera, o quizá el más vasto y general de los estados de cosas: “yo conociendo el mundo”. Pero, ¿es la relación “yo-mundo” un estado de cosas cualquiera? ¿Son el yo y el mundo objetos como cualesquiera otros, y son “yo” y “mundo” nombres-con-significado? Si avanzamos por este camino, la respuesta debería ser “No” en todos los casos.

Respecto al mundo, se estaría tratando aquí, en efecto, del “mundo-como-totalidad” o “como-todo-limitado” (lo que aparece en la figura es un “todo” que hace las veces del mundo, posicionado en relación a un punto que hace las veces del yo)... ¿Puede ser el mundo, acaso, un “objeto simple”, para poder ser representado por un nombre? Siendo el mundo la totalidad de los hechos, todo hace pensar que no sea “simple”, ciertamente. Pero, ¿cabría considerar mejor que se trata de un “complejo”? Eso sería también demasiado extraño, pues sólo hay que recordar lo que Wittgenstein nos dijo de los complejos, a saber: que el complejo viene descrito necesariamente por una proposición-con-sentido, la cual representa la posibilidad de un hecho: la posibilidad de que ciertos elementos simples estén relacionados de cierta manera, conformando el complejo. Esto es, que el complejo no es una cosa, sino un estado de cosas, y es así que un complejo puede ser el caso o no ser el caso... ¿Puede la-totalidad-de-los-hechos ser un hecho cualquiera? ¿Puede ser algo meramente contingente, meramente *posible*? ¿Puede ser o no ser el caso? Esto es un total contrasentido —lo cual ya es muestra de que topamos contra algún *límite*—. Una proposición puede describir un hecho, y la totalidad de las proposiciones describen la totalidad de los hechos; pero esa *totalidad* no puede ser representada a su vez por

una proposición-con-sentido. ¿Cómo entender, entonces, la noción de “mundo-como-totalidad” o “como-todo-limitado”?

«[6.45] La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico».

Ahí tenemos ya lo “místico”, en efecto, lo inexpresable (6.522).

“*Sub specie aeterni*” quiere decir, como se sabe, “desde la perspectiva de la eternidad”: ver el mundo *sub specie aeterni* significa verlo *desde fuera* de toda determinación fáctica o espacio-temporal; no reparar en lo que concreta y casualmente es ahora el caso, sino ver el mundo como es *en su totalidad-y-eternidad* (o *atemporalidad*); verlo *en su esencia*, tal como lo vería Dios mismo... En los términos del racionalismo moderno —en Leibniz o en Spinoza— esta visión *sub specie aeterni* estaba ya conectada con la *esencia lógica del mundo* —que responde a su vez a la *mathesis universalis* de Descartes—, en forma de principios puramente racionales que se hayan a la base de la realidad. En los términos de nuestra exposición del *Tractatus*, el mundo *sub specie aeterni* debe corresponderse con aquella noción de “el mundo” —en contraposición a “mi mundo” (o a *cualquier* mundo en particular)—. En el *Tractatus*, el mundo *sub specie aeterni* ha de ser el mundo al margen de lo que es efectivamente el caso, esto es, verlo como pura *potencialidad-posibilidad*; al margen también de los lenguaje particulares con los que gente particular realizamos nuestras figuras: el mundo sin que sea tramado por medio de ninguna red en particular, pero que permita la aplicación de *cualquiera*, de *todas las posibles*. Ha de ser, pues, ciertamente, *el mundo*, no visto desde *mi* perspectiva —donde sólo accedo a ver “hechos” o, si queremos, “fenómenos”—, sino visto más bien *desde fuera*. El mundo sin cosmovisión. El mundo sin lenguaje. Por ello, ciertamente, una proposición-con-sentido no puede referirse a este “mundo como-todo-limitado”, pues tal figura solo cabría hacerla *desde fuera* del lenguaje, y eso es una total contrariedad. Esta “visión” *sub specie aeterni* solo podría acontecer allende los límites del lenguaje, y esto implica —como vimos hacia el final del Capítulo 2— acontecer *fuera del espacio y del tiempo* (ya que tanto el “tiempo” como el “espacio” son tan solo *formas* particulares de relacionarse objetos particulares, que solo tienen sentido en el seno de cosmovisiones particulares, de lenguajes particulares). Por ello la visión del mundo “como-todo-limitado” es su visión *sub specie aeterni*: desde la perspectiva de lo eterno o de lo “atemporal”. ¿No es éste el *punto de vista* de la lógica? Pero, ¿cómo accedemos a ese “punto de vista”?

Sin duda, que en el contexto de este asunto aparezca la noción de lo “místico” es muestra de que ya tocamos el *límite*. Esta “visión” del mundo *sub specie aeterni* es, sin duda, absolutamente necesaria para —y demandada por— el sistema de la figuración. Pero es el propio sistema el que declara que, en ese presupuesto, se está trasgrediendo el *límite*, pues la expresión “mundo como-todo-limitado” carece de toda significación. Y está, entonces, bien claro que esto *nos afecta* —*nos arrebatata*—, pues no estamos dispuestos a abandonar la idea de que *hay*

*un mundo*⁴⁹⁰. Está bien claro que, desde el punto de vista de la figuración, *no podemos salir fuera del mundo* para acceder a su visión “como-todo-limitado”: la lógica del lenguaje traza un *límite*, y nuestro pensamiento debe permanecer dentro de él, y ese es también el *límite* del mundo. Y *ahí* experimentamos el “choque contra los límites del lenguaje”: el mundo del que hablamos no se puede él mismo *decir*. Entonces quedamos sin palabras; tan solo debe quedar un existencial *sentimiento*⁴⁹¹ de asombro:

«El hombre tiene el impulso de tropezar con los límites del lenguaje. Piensen, por ejemplo, en el asombro que se siente al saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cuanto podemos decir, podemos *a priori* considerarlo un mero absurdo. A pesar de todo, tropezamos con los límites del lenguaje»⁴⁹².

Lo que está muy claro es que, por la parte del mundo, la figura de “yo-mundo” no puede ser una auténtica *figura lógica*, ya que el mundo-como-totalidad no puede ser representado por un nombre (ni de un “objeto simple” ni de un “complejo”), y así no puede aparecer en una proposición-con-sentido: no lo podemos pensar⁴⁹³.

¿Y por la parte del yo? ¿Es el yo un objeto simple, y es “yo” un nombre con significado?

490 Recordamos, incidentalmente, la cita de Schopenhauer de nuestra p. 113 (referente de la nota 191).

491 Para acercarse a la noción wittgensteiniana de “sentimiento” puede ser adecuado acudir a Schopenhauer: «[...] el verdadero opuesto del *saber* es el *sentimiento* [...]. El concepto designado por la palabra *sentimiento* tiene un contenido meramente *negativo*, en concreto este: que algo presente a la conciencia *no es un concepto, un conocimiento abstracto de la razón*. [...] en general, de todo conocimiento, de toda verdad de la que se es consciente solo de forma intuitiva pero que todavía no se ha depositado en conceptos abstractos, se dice que se *siente* [...]» [MVR-I (§ 11, p. 61)]. Por otra parte, reconocemos una idea similar en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: «[...] nada es *sabido* que no esté en la *experiencia*, o, como también se expresa esto mismo, que no esté presente como *verdad sentida*, como algo eterno *interiormente revelado*, como algo sagrado *creído*, o cualquier otra expresión que se use [...]» [FdE (Cap. VIII, p. 911)]. Eso sí, en este fragmento del último capítulo, Hegel está recordando lo que sucedió al final del capítulo anterior (el VII —“La Religión”—), donde realmente se da paso al *Saber Absoluto*: la “religión revelada” o “manifiesta” ya nos da el Saber, pero de forma solamente “sentida” o “creída”. En el capítulo VIII —“El Saber Absoluto”— ya aparece el Saber como “Concepto” (*Begriff*): como último momento de la *Fenomenología*, el Saber se presenta ante la conciencia sólo como su propia “intuición”, como algo “inmediato y virtual” —decía Félix Duque—, nuevamente, como algo meramente “sentido”..., algo *aún* no desplegado como Ciencia, pero sí preparado para ello (objetivo que tendrá que cumplir la *Ciencia de la lógica*) [cf. DUQUE (1998, p. 535)].

492 WVC (p. 68); véase nuestra nota 118.

493 Nótese —al margen— que, aún en el caso de considerar que “mundo-como-totalidad” fuera el nombre de un objeto, tampoco en ese caso podríamos decir *qué es*, pues el objeto-*en-sí* es inexpresable (3.221). Solo podemos *referirnos* al objeto, en virtud a los estados de cosas a los que se presta; en el caso del “mundo-como-totalidad”, éste sólo cabría reconocerlo en su relación con el “yo”, esto es: sólo como “visto por un ojo”. Y entonces es esto lo que lo cambia y lo enreda todo, pues “*el mundo*” pasa a ser “*mi mundo*”, y así pierde su derecho a la “objetividad” —por decir así—. Diríamos entonces que el sistema tiende al solipsismo, a la absoluta realidad del “yo”. Pero el “yo” encontrará ahora *los mismos* problemas.

Y si la respuesta es “No”, ¿lo intentaríamos también con los complejos? A este respecto, hay una sentencia del *Tractatus* que niega ambas cosas a la vez (reproducimos también su antecesora, pues es la que nos da la clave para la explicación):

«[5.542] Pero está claro que “A cree que *p*”, “A piensa *p*”, “A dice *p*” son de la forma “‘*p*’ dice *p*”: y aquí no se trata de una coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos.

[5.5421] Esto muestra también que el alma —el sujeto, etc.—, tal como es concebida en la actual psicología superficial, es una quimera.

Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma».

Ya comentamos anteriormente la primera de estas sentencias, la cual nos llevó a considerar una dimensión del pensamiento en la que éste aparece como “hechos psicológicos” —decíamos—, en los que encontraríamos ciertos “objetos del pensamiento” o “elementos psíquicos” relacionados de cierta manera (3.2), tal como *podrían* estar las cosas en la realidad; lo que 5.542 quiere suscribir, claro, es la *identidad formal* de mundo y pensamiento: “creer”, “pensar”, “juzgar”, “decir”..., son fenómenos psíquicos que asumen una *forma proposicional*, y esa misma forma la asumen siempre los hechos⁴⁹⁴. Por ello, bajo esta óptica, el pensamiento —que es la proposición-con-sentido (4)— no puede ser “simple”, naturalmente, ya que una proposición nunca es algo simple, sino una articulación de elementos simples. El pensamiento es algo “compuesto”. Pero, entonces, en esa misma medida, ya no podríamos estar hablando del “sujeto” de la filosofía moderna: el “sujeto pensante”, el “yo”, el “alma”, se concibe como “sustancia”, y esta ha de ser “simple”, pues no debe confundirse con el cambiante compuesto de percepciones, deseos, sensaciones, apetitos..., que casualmente es el caso en el pensamiento⁴⁹⁵; esto es —como decíamos en su momento—, que “el pensar” no debe confundirse con los “pensamientos”⁴⁹⁶. Como dice Wittgenstein: «Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma». Pero es justo a eso a lo que nos incita el *Tractatus*: a considerar que el pensamiento no es otra cosa que eso que pensamos, así como el mundo no es otra cosa que eso que sucede —o eso que pensamos que sucede—. Cuando decimos que “A piensa *p*”, nos vemos tentados a decir que el signo “A” se refiere ahí al “sujeto”, al “yo” *que piensa* el sentido de la proposición “*p*”. Pero Wittgenstein nos lo quiere hacer pensar de otra manera: si podemos hablar del pensamiento (se entiende, por medio de la psicología), solo podremos hablar de él por cuanto se manifieste en el mundo, en forma de “hechos psicológicos”; pero en tal caso no hablamos del “sujeto metafísico” —que se desvanece como una quimera—. En 5.641 dice Wittgenstein que el “yo filosófico” es exactamente el “yo metafísico” entendido como “límite del mundo” —en esto entraremos poco más adelante—, y añade: «[el yo filosófico] no es el hombre, ni el

494 Véanse nuestras pp. 210 y ss.

495 Cf. DESCARTES: *MM* (p. 120 y “Meditación Segunda”); y LEIBNIZ: *Monadología* (§§ 1 y 14-17).

496 Véanse nuestras pp. 212 y ss.

cuerpo humano, ni el alma humana de la que trata la psicología...»; en efecto, el “alma” de la que trata la psicología no son otra cosa que los “hechos psicológicos”, algo “compuesto”, y por ello —como leímos— no es realmente un “alma”⁴⁹⁷.

Wittgenstein no niega la posibilidad de hablar del pensamiento; pero, siendo consecuente con la figuración, sí debe *limitar* ese “hablar” a lo que tenga que ver con configuraciones de objetos. Wittgenstein no niega, sino que acredita la idea de que *haya* “elementos psíquicos” u “objetos del pensamiento”⁴⁹⁸; lo importante ahora es apreciar que esto, para Wittgenstein, solo significa concederle a la psicología su propio terreno de estudio, como cualquiera otra de las ciencias naturales; y así escribe:

«[4.1121] La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural».

Wittgenstein, ciertamente, pretende con esto zanjar el asunto de la intromisión de la psicología en la filosofía y, por supuesto, en la lógica —proyecto que, a la luz de Wittgenstein, Frege no terminaría de consumir⁴⁹⁹—. La tentativa de Wittgenstein es clara: deja que la psicología tome control de una parte de “lo que es el caso”, lo cual incluye también “hechos psicológicos”. Wittgenstein tiene entonces el problema de tener que considerar esos “objetos del pensamiento” o “elementos psicológicos”, y en aquella carta a Russell [*L-R* (37, p. 366)] nos dice Wittgenstein que no sabe decir *cuáles* son estos elementos, pero manifiesta muy tajantemente que «ha de haberlos»⁵⁰⁰. Por un lado, tratándose de Wittgenstein, esta *necesidad* debe querer decir que es el propio sistema de la lógica el que demanda la existencia de esos

497 Hacker ha desarrollado con mayor amplitud estos argumentos en torno al conflicto entre el “yo metafísico” y el —digamos— “yo psicológico” [cf. HACKER (1986, pp. 83-86)]; esto le ha servido también para establecer la posición de Wittgenstein respecto a la filosofía moderna, desechando tanto la versión empirista del yo (concretamente de Hume) como la racionalista (concretamente de Descartes), defendiendo Hacker que la solución de Wittgenstein se efectúa desde la perspectiva de un “idealismo trascendental”, esto es, una perspectiva kantiana y, más particularmente, schopenhaueriana [cf. HACKER (1986, Cap. IV, § 1)]. No obstante, Hacker aprovecha esta ocasión para considerar que, en efecto, Wittgenstein defiende en su *Tractatus* la existencia de un “yo metafísico” (cf. p. 89). Sin embargo, nosotros creemos que el “yo metafísico” tractaniano rebosa de *problematicidad*, y creemos que el *Tractatus* no pretende otra cosa que mostrar esa *problematicidad*. En efecto, estaremos de acuerdo con Hacker en que el sistema tractaniano *requiere* del “yo metafísico” entendido como “límite”, pero si tenemos en cuenta que el *Tractatus* se declara a sí mismo “absurdo”, ¿en qué lugar queda aquel requerimiento? Seguimos en persecución de estas ideas.

498 Cf. *L-R* (37, p. 366); véase la cita en nuestra p. 211.

499 Esto se deja ver en 6.1271, donde Wittgenstein escribe: «[...] (Frege diría tal vez que esta ley fundamental ya no es inmediatamente evidente. Pero no deja de resultar curioso que un pensador tan exacto como Frege haya invocado el grado de evidencia como criterio de la proposición lógica.)». Según pensamos aquí, invocar el grado de evidencia es un rasgo de psicologismo que, a los ojos de Wittgenstein, Frege habría dejado sin pulir en su sistema —lo cual no quita para que, naturalmente, Frege hubiera sido, también a los ojos de Wittgenstein, la pieza fundamental de la “revuelta anti-psicologista” en lógica [cf. PRADES Y SANFÉLIX (2002, § 3.2.1)].

500 Quizá Wittgenstein no sabe decir *cuáles* son los “objetos del pensamiento”, simplemente porque desde la lógica no podemos aventurarnos a decir *qué* hay o no hay en el mundo (cf. 5.67).

elementos del pensamiento: la figuración exige la *isomorfía* de mundo-lenguaje-pensamiento, y la forma es “forma lógica”: la posibilidad de que ciertos elementos se configuren de cierta manera. Por ello *ha de haber* elementos del pensamiento que se estructuren lógicamente, tal como lo hacen los objetos del mundo y tal como lo hacen los nombres en las proposiciones. Esto, en efecto, conlleva el riesgo de pensar que el sistema de la figuración da por sentadas ciertas ideas puramente psicológicas acerca de la composición del pensamiento o de los procesos del pensamiento. Pero, naturalmente, no es ésa la idea de Wittgenstein, sino justamente la idea que Wittgenstein quiere evitar. Transcribimos 4.1121 completa:

«[4.1121] La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural.

La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología. ¿Acaso no corresponde mi estudio del lenguaje sígnico al estudio de los procesos de pensamiento que los filósofos consideraban tan esencial para la filosofía de la lógica? Solo que la mayoría de veces se enredaron en investigaciones psicológicas inesenciales, y un peligro análogo corre también mi método».

Esta sentencia es importante por diferentes cosas. Por un lado, Wittgenstein debe de estar aquí pensando en los filósofos anteriores a Frege, quizá en G. Boole, el propio Kant, o en otros anteriores como Leibniz o Descartes⁵⁰¹. Esto es importante para nosotros, en efecto, pues con ello Wittgenstein nos aclara que, en efecto, su idea es la de estar trabajando sobre los problemas propios de la Modernidad, ya que su estudio de la lógica simbólica *se corresponde* con los estudios de aquellos filósofos. Es decir, que tanto los filósofos modernos como Wittgenstein se plantean por igual el problema de la Lógica —no como ciencia aristotélica de los silogismos, sino como *mathesis universalis*—, y lo que diferencia a Wittgenstein de aquéllos es el método: mientras los modernos reparaban en los “procesos del pensamiento” (y se enredaban en investigaciones “psicológicas”), Wittgenstein mantiene su investigación en el terreno del puro simbolismo, en la naturaleza de los propios signos que usamos figurativamente, y que arrastran consigo las nociones de “verdad” y de “falsedad”, y el resto de nociones que configuran el campo de discusión de la filosofía moderna.

Ciertamente, el sistema de la lógica —que es el sistema de la figuración— no precisa invocar ningún proceso psicológico para que lo explique: no es preciso recurrir a la noción de “impresión sensible” y tratar de justificar el modo en que éstas se convierten en “ideas”, ni es preciso recurrir a ninguna noción de “ideas innatas” o de “evidencia”, que nos obligaría a investigar sus fundamentos psicológicos —¿en qué consiste “estar seguro”?—. No es preciso recurrir a ningún “proceso mental” que garantice la figuración; antes bien, la propia figuración garantiza y *limita* nuestro poder o no poder hablar de procesos mentales. Las nociones propias

501 Aunque para Wittgenstein tampoco Frege consigue librarse completamente de recurrir a supuestos psicologicistas (véase nuestra nota 499), no debemos incluir a Frege entre los filósofos que consideran esencial para la lógica el estudio de los procesos mentales, o que comprenden la lógica como “leyes del pensamiento”, pues Frege es, justamente, el primero en tomar plena conciencia de ese problema, y el primero en querer evitarlo recurriendo al simbolismo.

de la “teoría del conocimiento” de la Modernidad son planteadas en el *Tractatus* a tenor de las propias exigencias del simbolismo. Es el propio lenguaje figurativo el que *muestra* su estructura lógica, y es ello mismo lo que nos lleva a hablar de “verdad” y “falsedad”, de “hechos” y “pensamientos”, etc. —pero siempre y solo en tanto que poseen una dimensión *formal* que se hace manifiesta en el simbolismo—. No cabe duda, en efecto, de que en este punto corremos el riesgo de enredarnos de nuevo en cuestiones psicológicas —como Wittgenstein reconoce y nos advierte—, porque, a fin de cuentas, no deja de hablar del pensamiento, o incluso de “el pensar” como “actividad proyectora”⁵⁰²: podría interpretarse que esta “actividad” suscribe un “proceso psicológico”, y podríamos enredarnos en investigar en qué consiste éste, o peor, podemos pensar que concluir esa investigación psicológica es esencial para la conclusión o “demostración” —la “fundamentación”— del sistema de la figuración. Pero no ha de ser ése el caso; es de ese error del que Wittgenstein debe intentar disuadirnos.

Esa investigación psicológica no es, de hecho, esencial, pues para desplegar el sistema de la figuración sólo es precisa la puesta en práctica de *cualquier* lenguaje figurativo —*mi* lenguaje—, independientemente de que éste lo usemos para describir un paisaje, para describir fenómenos físicos o —por qué no— hechos psicológicos como haría la psicología. Y éste es el *quid* de la cuestión, la razón por la cual Wittgenstein piensa que la consolidación de un ámbito científico para la psicología debe eliminar las intromisiones de ésta en materia de filosofía y, por supuesto, en materia de lógica, así como la mecánica o la geología no tendrían nada que decir a esos respectos: la lógica formal solo recoge y expone de un modo “perspicuo” los *límites* de las ciencias naturales, los *límites* del sentido, y ésa es su relación con las ciencias; ciencias que —como vimos en el Capítulo 2— no son otra cosa que lenguajes (sin olvidar, pues, que son los propios lenguajes los que *muestran* por sí mismos la lógica). La existencia de la psicología es algo, en cualquier caso, tan accidental y casual como la existencia del castellano, del inglés o de la mecánica newtoniana (teniendo en cuenta, claro, que existe una “psicología popular” que reside en los lenguaje naturales). Si la psicología existe, ésta se da tan solo como lenguaje, el cual hablará de “hechos posibles” (del mundo o del pensamiento, pero del pensamiento en tanto que “mundano”, en tanto que “hechos psicológicos”); pero en ningún caso podrá hablar de “el pensar”, ni del “sujeto”, ni del “yo” que lo sostiene. Y es aquí a donde debíamos llegar: ahora comprobamos también que aquella idea (la expresada en 4.1121) erradica la posibilidad de incluir en el conocimiento al “sujeto” o “yo trascendental”, pues naturalmente la psicología no puede ser de éste del que se ocupa (la psicología se ocupa de los pensamientos como “hechos psicológicos”: *ninguna* ciencia natural podría ocuparse de semejante “sujeto” —que, como decíamos, se debe desvanecer como una quimera—).⁵⁰³

502 Véanse nuestras pp. 211-212.

503 Al respecto de 4.1121, hemos dejado de lado la idea de que la “teoría del conocimiento” sea la “filosofía de la psicología”. En nuestra opinión, esta es una idea oscura y difícil de interpretar. Sin duda alguna, debemos entenderla a la luz de las sentencias que inmediatamente la preceden (4.111-4.112). En ellas, Wittgenstein considera el papel que puede desempeñar la filosofía —algo que comentamos ya en nuestra Parte I, y de lo que hablaremos

más al final de este trabajo—: ya que la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales, está condenada a *no poder decir nada*; ahora bien, sí parece posible recurrir a ella para «clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos (*Gedanken*), que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos», y se trata de una «clarificación lógica» (*logische Klärung*). Cuando, a continuación, Wittgenstein nos habla de la “filosofía de la psicología”, podemos, en efecto, entender que con ella “clarificamos” aquellos pensamientos que tratan sobre “hechos psicológicos”, es decir, sobre “pensamientos”. Pero, ¿qué significa aquí “clarificar”? Este —como sabemos— es el problema crucial al que nos enfrentamos en nuestra lectura del *Tractatus*. ¿Qué quiere decir que la filosofía conste de “aclaraciones” o “elucidaciones” (*Erläuterungen*)? En las palabras de M. Black, cabe decir que la “claridad” está asociada en Wittgenstein al hecho de posibilitar o facilitar una «correcta aprehensión de la forma lógica» [cf. BLACK (1968, pp. 186-187)]. Si fuera así —como parece razonable—, la “filosofía de la psicología” consistiría en meras aclaraciones acerca de la forma lógica de las proposiciones de la psicología; y a eso se reduce —dice Wittgenstein— la “teoría del conocimiento”. La oscuridad de este asunto reside, como casi siempre en el *Tractatus*, en la dificultad de ofrecer un ejemplo de “proposición psicológica”; y es que el propio Wittgenstein se declara incapaz de hacerlo, pues no sabe decir *cuáles* son los “elementos psíquicos” [cf. *L-R* (37, p. 366)]. Lo que sí parece claro es que Wittgenstein no quiere que la psicología invada el terreno de la lógica, pero tampoco quiere que sea la filosofía quien lo invada. Si la filosofía es posible, solo lo es partiendo ya de la figuración, esto es, partiendo ya del hecho de que tenemos y usamos lenguajes figurativos, que contienen *ya* toda la lógica. Es posible que la filosofía, *valiéndose de la lógica*, pueda ayudarnos a “aclarar” la estructura formal de nuestros pensamientos; pero eso sólo es posible a tenor de que nuestros pensamientos están *así* estructurados —en consonancia con el lenguaje y con el mundo—. En este sentido, no habría ninguna diferencia crucial entre una “filosofía de la psicología” y una “filosofía de la física” o una “filosofía de la geología” o incluso una “filosofía del castellano”...; la única diferencia debe de ser el lenguaje concreto que pretendemos clarificar, pero de hecho los criterios de esa clarificación han de ser en todos los casos los mismos, que son aquellos exigidos por la lógica de la figuración, que es la lógica del lenguaje —de *cualquier* lenguaje—. Es así, entonces, que todas las “filosofías de...” serían deudoras de una más general “filosofía del lenguaje” o, quizá, de una “filosofía de la lógica”, que establezca los criterios de toda “clarificación”. Pero recuérdese entonces que, para Wittgenstein, es la lógica misma la que establece tales criterios —la lógica es, en sí misma, el estándar de la “claridad”—, y la lógica es eso que *viene ya dado en los lenguajes*; no requerimos de una teoría —como quería ser la de los “tipos” de Russell— que nos explique su funcionamiento. «La lógica debe cuidarse de sí misma», en efecto: la “filosofía de la lógica” no es una “fundamentación de la lógica”, como tampoco la “filosofía del conocimiento” puede ser una “fundamentación del conocimiento”, sino tan solo aclaraciones lógicas sobre el uso de los términos que usaríamos para hablar de los pensamientos. La “filosofía de la lógica” empieza y concluye en el hecho de que tenemos lenguaje figurativos estructurados lógicamente, lo cual quiere decir que están constituidos por proposiciones, que poseen propiedades formales (internas), tal que pueden ser figuras de los hechos, los cuales están a su vez estructurados lógicamente (y solo en virtud de esa *isomorfía* puede la proposición ser figura de la realidad, etc.). Así, a donde queremos llegar tras esta larga digresión, es de nuevo al hecho de que, para Wittgenstein, es importante dejar claras dos cosas: 1) que la psicología ha de ser tan solo una más de las ciencias naturales, lo cual implica conceder la existencia en el mundo de algo llamado “hechos psicológicos”, pero evitando que juegue algún papel en el despliegue del sistema de la figuración (la psicología se sirve o participa de la lógica de la figuración en la misma medida que la mecánica o que el castellano, pero el sistema de la lógica debe desplegarse por sí mismo, atendiendo a *cualquier* lenguaje); y 2) a Wittgenstein también le interesa dejar claro que la filosofía misma no puede servir tampoco para desplegar el sistema de la figuración, ya que el *Tractatus* reduce la filosofía a ser “clarificación lógica”, así que los criterios que la filosofía aplicase vendrían ya marcados por la lógica; lógica que, por tanto, escapa ella misma a toda aclaración, fundamentación o explicación filosóficas.

Volviendo a la analogía del ojo y del campo visual, en ella podemos comprobar que el yo que conoce el mundo no es, ciertamente, una parte del mundo, ya que en la propia figura el yo —que es solo un punto— no aparece *dentro* del campo visual, sino que aparece *en el límite*, en el punto exacto de donde emerge y donde converge la línea que limita el campo visual. Este es el rasgo ineludible de que hablamos de un “yo trascendental”, que aparece representado en la figura que representa el conocimiento —la figura “yo-mundo”—, pero justamente para decirnos que el “yo” no está dentro del conocimiento; que construye o abre ante sí el “campo del conocimiento”, pero sin que él mismo forme parte de ese “campo”⁵⁰⁴. El “sujeto” no es, ciertamente, ninguna “persona”, ni ningún “hombre de carne y hueso” (los cuales sí son objetos del mundo). El “yo trascendental” no es un hecho, ni tampoco es un objeto que forme parte de ningún hecho; la palabra “yo” carece de significado cuando se refiere al yo trascendental. Por parte del yo, tampoco la figura dualista de “yo-mundo” es una auténtica *figura lógica*.

Por todo ello, Wittgenstein acompaña su analogía del “ojo” y su imagen con las aclaraciones pertinentes:

«[5.631] El sujeto pensante, representante no existe.

Si yo escribiera un libro “El mundo tal como lo encontré”, debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc.; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él sólo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro.

[5.632] El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

[5.633] ¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico?

Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo *no* lo ves realmente.

Y nada *en el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo.

[5.6331] El campo visual no tiene, en efecto, y por así decirlo, una forma como ésta [...]».

Y añade la imagen que antes hemos reproducido.

Hay entonces una cosa que inmediatamente nos asalta, a saber: aunque Wittgenstein presente tal analogía y tal imagen como modelos representativos de la relación “yo-mundo”, lo hace para indicar que tal figura *no* es la correcta, que no cabe representar esas *supuestas entidades* bajo esa *supuesta forma*: el “campo visual”, la relación “yo-mundo”, *no* tiene —para Wittgenstein— una forma como la indicada.

Pero, *¿qué forma* habría de tener entonces?

504 Recordamos la expresión de Schopenhauer: «[...] como el ojo puede verlo todo, menos a sí mismo» [PRS (§ 21, p. 140)].

3.4. Los límites de la “autoconciencia”: la paradoja en el seno de la figuración.

El ojo, en efecto, *no puede verse a sí mismo como receptor de imágenes*, ya que sólo tiene ante sí “imágenes”, en las que él nunca puede aparecer. (Podríamos intentarlo con un espejo, donde un ojo puede verse a sí mismo, pero lo que *ve* entonces es también *una imagen* donde se ve a sí mismo *como imagen* —como “mundo”—, y *no como* “receptor trascendental”.) En cualquier caso, lo que quiere decir Wittgenstein está muy claro tras leer las anteriores sentencias (5.631 y ss.): que no hay *en el mundo* un espejo en el que el yo trascendental pueda verse *como ve los hechos del mundo*. El yo, si realmente es un puro “sujeto de conocimientos” —el sujeto pensante-representante—, entonces él no puede *conocerse-pensarse-representarse a sí mismo como tal “sujeto”*. Si lo que el yo observa es el mundo, en éste lo que hay son “hechos”; y es posible que algunos hechos estén lógicamente conectados entre sí, tal que podamos inferir unos de otros —siempre que no sean “elementales”—, pero es claro que de *ninguno* de esos hechos se puede inferir nada acerca de un “yo trascendental” que los contempla —pues todo *inferir* sucede *a priori*, pero sucede en el seno de un lenguaje, entre proposiciones-con-sentido, y el “yo trascendental” no puede aparecer en una proposición tal—. Nada *en el mundo* nos permite inferir que exista o que haya un yo. La lógica no puede suscribir semejante deducción.

Queda claro, pues, que el uso figurativo del lenguaje es incapaz de referirse al sujeto pensante, y es esto lo que, justamente, hace que sea comprendido como “trascendental” —lo cual debería mantenernos junto a Kant—. Sin embargo, la verdadera cuestión aquí es que, según dice Wittgenstein, la relación “yo-mundo” *no* tiene una forma como la indicada. La figura del ojo y del campo visual podría ser, ciertamente, una representación kantiana del conocimiento: en ella, en efecto, el yo aparece como “trascendental” —*fuera* del conocimiento—, y el mundo aparece “como-todo-limitado” —*límite* impuesto por la propia perspectiva del yo, *límite* que permite *dejar fuera* al yo y que tampoco nos deja acceder a la imagen del mundo-como-totalidad—. Pero si Wittgenstein nos dice que la figura “yo-mundo” *no* tiene una forma como esa... ¿Qué querrá decir? ¿Debemos mantenernos junto a Kant? ¿Debemos mantenernos en el “dualismo trascendental”? ¿O es justo eso lo que Wittgenstein está negando?... Pero, ¿no lo negaría desde el sistema de la figuración, que se sostiene sobre ese mismo dualismo trascendental?...

Al cuestionar la representación dualista de “yo-mundo”, Wittgenstein está planteando el lugar que deberían asumir en su sistema tanto el “yo trascendental” como el “mundo como-todo-limitado”, cuando tales nociones son requeridas por el sistema de la figuración, pero el propio sistema nos dice que carecen por completo de sentido.

Para abordar este asunto, debemos insistir en la razón fundamental por la que Wittgenstein se ve forzado a cuestionar la representación dualista, a saber: porque en ella aparecen representados el “yo” y el “mundo-como-totalidad”, lo cual es muestra de que *no ha podido*

ser el propio yo el que ha realizado esa representación, puesto que eso implicaría haber estado *fuera de sí mismo*, para contemplarse a sí mismo frente al mundo-como-totalidad. Y es eso lo que, naturalmente, el yo no puede hacer: si el yo es realmente un “sujeto trascendental”, entonces conoce lo que conoce —hechos del mundo—, pero esto no incluye al propio yo, ni incluye el mundo-como-totalidad. *Yo mismo* —en tanto que “sujeto trascendental”— *no puedo* hacer esa representación, ni tal representación puede tener ningún sentido *para mí*.

El problema de la representación dualista trascendental se hace, entonces, claramente visible. Si atendemos a ella, el yo es eso que conoce el mundo, y entonces no se conoce a sí mismo, y entonces *no puede* él mismo representarse en una figura dualista; al tiempo, tampoco puede el yo representar-pensar el “mundo-como-totalidad”, de modo que la imagen dualista es *enteramente absurda*. Pero, ¿no vuelve esto *absurda* también la propia “figuración”, que es la que reclama el dualismo? Aquí estamos asistiendo muy claramente, pues, a los *límites* que la teoría de la figuración, en tanto que sistema trascendental, impone sobre la noción de “autoconciencia”. Y nosotros tendremos que ir, entonces, más allá, planteando lo que esto supone respecto a los *límites* de la propia “teoría de la figuración”.

La experiencia que cada uno tenemos como “yo trascendental” es el *sentimiento* de estar *absolutamente limitados a nuestra perspectiva*. Pero si tal cosa es realmente así, si realmente estamos absolutamente limitados a nuestra perspectiva, entonces eso mismo significará asumir que *no podemos salir de nosotros mismos*, y así, por consiguiente, que *no podríamos en modo alguno pensarnos a nosotros mismos como seres que conocen un mundo*, pues ni “nosotros mismos” ni “mundo” son expresiones que posean algún significado. O sea: si *yo mismo* estoy absolutamente limitado a mi perspectiva, desde donde sólo puedo ver lo que en efecto veo —hechos del mundo—, entonces aquella representación del ojo y del campo visual está, ciertamente, *extra-limitada*, pues pretende asumir una posición que *yo mismo* no podría asumir. *Nadie* —ningún “yo”— ha podido nunca asumir una posición tal —*fuera de sí mismo*—, como para poder dar sentido a aquella figura dualista del ojo y del campo visual. Naturalmente, Ludwig Wittgenstein era un individuo —un “yo”— que debió sentirse él mismo sometido a esa *limitación*, como a cualquiera de nosotros le sucede si nos paramos a pensar⁵⁰⁵.

Pero nos asalta una duda. En 5.632 Wittgenstein nos alienta a mantener *alguna* noción de “sujeto” o de “yo”, cuando nos lo presenta como un “límite del mundo”; así como en 5.633

505 Ahora mismo planeamos sobre la piedra angular de la *Fenomenología*, en ese punto extremo en el que ésta se deshace, mostrando su carácter puramente propedéutico, como preparación para ascender a un punto de vista filosóficamente “superior”. Esto podría verse muy claramente en la noción de “reduccionismo fenomenológico” de Husserl, así como en el final de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: en ambos casos, la fenomenología es un método, en el cual se asume una perspectiva absolutamente subjetiva, hasta que el propio “yo” que sostiene esa subjetividad se reconoce como una idea inaccesible, o como indistinguible del supuesto “mundo” (yo = no-yo); y así se desvanece el propio punto de vista fenomenológico. No nos cabe duda de que el *Tractatus* tiende a posicionarse en ese lugar; como trataremos de mostrar en los puntos venideros.

también nos alienta a ello, cuando nos dice que nada *en el campo visual* permite inferir que sea visto por un ojo: Wittgenstein pone en cursiva el “en el campo visual”, ¿será porque sí podemos inferir la existencia de un sujeto *de otro modo* que no sea contemplar el mundo? Pero, ¿qué puede hacer un sujeto cognoscente —que puedo hacer *yo mismo*— que no sea conocer el mundo, o quizá imaginar mundos *posibles*? ¿Hay alguna actividad del pensamiento por medio de la cual podamos *tomar conciencia de nosotros mismos como seres cognoscentes*? ¿Es posible la “autoconciencia” en el *Tractatus*?

Que Wittgenstein excluye la posibilidad de *conocer* el “yo trascendental”, porque no se identifica con las personas de carne y hueso, es hartamente evidente y claro cuando leemos el *Tractatus*. Pero la cuestión de si hay *alguna otra forma* de acceder a la idea del “yo” no es en absoluto tan fácil. Cuando Wittgenstein afirma que el sujeto pensante-representante no existe: ¿quiere decir que no existe *en el mundo*, pero que sí existe *como límite del mundo*? ¿O quiere decir que *no existe en modo alguno*? ¿Qué significaría aquí “existir”? Wittgenstein afirma —lo hemos leído— que el yo *es* el límite del mundo; pero, ¿en qué consiste ese “ser”? ¿Qué supone *ser* (o estar en) el límite?

En 5.641, Wittgenstein escribe algo que, nuevamente, nos podría hacer pensar que sí hay alguna dimensión en la que cabe reconocer el yo:

«[5.641] Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo.

El yo entra en la filosofía por el hecho de que el “mundo es mi mundo”.

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo».

Nuevamente aquí resuena Kant, siendo la noción de “límite del mundo” interpretada como “trascendental”. Pero en este punto debemos preguntar algo importante: cuando Wittgenstein dice que «el yo entra en la filosofía», ¿quiere decir que *tiene algún sentido* hablar del yo? ¿O debemos entender lo contrario: que entra en la filosofía —en forma de “sujeto metafísico”—, pero sin olvidar que la filosofía misma es “absurda”? ¿No cabe entender la noción de “metafísico” y la noción de “límite” *también* en un sentido “negativo”? Si el yo *no* es una parte del mundo de la cual podemos hablar, ¿cómo podríamos hablar de ello en filosofía? ¿Acaso la filosofía tiene el poder de saltarse los *límites* del lenguaje y de trascender los *límites* del mundo? ¿Podemos acaso *ver* nuestros propios *límites* sin salir de nuestra propia esfera?...

Nuevamente, ¿qué implica estar en el límite?

En este punto, debemos ayudarnos de la noción de “paradoja”; aunque esta “ayuda” nos debe hacer chocar plenamente contra los *límites* de todo sentido... ¿No es eso lo que está sucediendo aquí? Lo que nos queda por ver mejor, en efecto, es la situación paradójica que el sistema del *Tractatus* adquiere en este mismo punto, ya que es la propia “figuración” la que se

sostiene sobre la base del dualismo trascendental, dualismo que la propia figuración declara “absurdo”. Tendremos que ver de qué forma nosotros traducimos esta situación paradójica en las nociones de “límite” o “filosofía límite” (de la Modernidad), que nos ayudará también a interpretar la noción tractaniana de lo “místico”.

Y es que la situación, en este punto, es ya verdaderamente dramática, porque desde la figuración estamos cuestionando la posibilidad de que *yo mismo* dé sentido a la representación dualista del conocimiento, que es la que sostiene la figuración. Lo que estamos cuestionando es, pues, la figuración misma... ¿Debemos, entonces, atender a ella? ¿O en qué medida podemos atender a ella, si parece auto-aniquilarse? La figuración arranca desde el supuesto de la relación “yo-mundo” (porque “figurar” es hacerse figuras de los hechos), pero la propia figuración nos dice que tal representación es un sinsentido, que no cabe considerarla una verdadera representación, que eso no es una *figura lógica*. Pero, ¿por qué atender entonces al criterio de la figuración lógica, si tal criterio se levanta sobre presupuestos absurdos?... Sí, pero *absurdos por sus propias luces*... ¿No estamos ya, en efecto, ante una fragante e inquietante paradoja?⁵⁰⁶

Debemos de estar ya en el *límite*; y nuestra intención ha de ser la de *explicar* o *clarificar* en qué consiste tal cosa, y, si no, la de cuestionarnos *si podemos* hacer tal cosa.

3.5. La *síntesis* de yo-mundo: la vida.

«[5.62] Esta observación ofrece la clave para resolver la cuestión de en qué medida es el solipsismo una verdad.

En rigor, lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, solo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra.

Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites de *el* lenguaje (el lenguaje, el único que yo entiendo), significan los límites de *mi* mundo».

La razón por la que Wittgenstein se ocupa expresamente del solipsismo es porque éste parece ser llamado a filas tras la célebre expresión de que «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo», y que «el mundo es *mi* mundo»: tras aquellas sentencias —como vimos en el Capítulo 1— parece que el mundo se desvanece en el relativismo, y pasa a ser feudo de *mi* pensamiento; esto en contra de cómo había empezado el *Tractatus*, haciendo referencia más bien al mundo, al darse de los hechos, para luego decir que *nos* hacemos figuras de ellos...

No hay duda de que el sistema de la figuración se sostiene todo el tiempo sobre la base de un “dualismo trascendental”. Sin embargo, llegado a cierto punto, el propio sistema nos insta a asumir la parte del dilema dualista que nos corresponde, que es la parte del “yo” —porque

506 La expresión «absurdo por sus propias luces» es utilizada por Michael Morris [cf. MORRIS (2008, p. 8)], para quien la noción de “paradoja” es también de importancia capital —tal como vimos en la Introducción A (A.2.4)—.

nosotros somos “yoes”, o quizá sólo *yo mismo* (pues nada sé de las “otras mentes”—, y es eso lo que nos hace tender al solipsismo: el “yo” del dualismo ha de estar, en efecto, *absolutamente limitado* a su punto de vista, o sea, ha de ser un “yo solipsista”; y como el “yo” soy, claro, *yo mismo*, entonces soy *yo mismo* el que debe asumir el solipsismo: *Yo mismo solipsista*. Por eso, Ludwig Wittgenstein —el individuo— debe reconocer que aquello que el solipsismo *entiende* es correcto, esto es: que el “yo” es un “yo trascendental”, que está *limitado* a su perspectiva, desde la cual *sólo* ve hechos (del mundo), lo que también implica que no puede verse a sí mismo. Pero, entonces, esto mismo nos empuja a *no poder* asumir el propio solipsismo como doctrina metafísica, pues, ¿cómo afirmar en absoluto *mi* existencia si no puedo pensarme a mí mismo en modo alguno? El solipsismo colapsa contra su misma asunción. Es correcto, pero no puede *decirse*... Es un *límite*. El dualismo trascendental que sostiene la figuración nos insta a asumir nuestro lugar solipsista, y entonces el solipsismo colapsa en la imposibilidad de que *yo mismo* dé fe de mí mismo —lo cual hace colapsar el dualismo al unísono, ya que no puedo tampoco representarme en él—.

¿Lo correcto sería, entonces, asumir el realismo (que parece ser la única opción que nos queda por escrutar)? Por un lado, ya hemos insistido en que no se puede incluir el “mundo-como-totalidad” o el “mundo como-todo-limitado” en una proposición-con-sentido, que no es posible pensarlo... ¿Cómo pensar, entonces, que sólo ello exista? ¿Cómo entender el realismo si no podemos pensar *el* mundo?

Pero más aún que eso, lo que tenemos que apreciar es que la imposibilidad de asumir el realismo es absolutamente pareja a la imposibilidad de asumir el solipsismo, pareja a su vez a la imposibilidad de asumir el dualismo: toda vez es una y la misma imposibilidad. ¿Por qué razón aceptaríamos un realismo metafísico? Ciertamente, si nos hemos visto tentados hacia el realismo, es solo por eliminación, solo porque *hemos asumido antes* que el yo no puede dar fe de sí mismo, y que sólo tiene delante “mundo”. Pero esto es tanto como decir que *aceptamos el realismo debido a que aceptamos previamente una situación solipsista dentro de un dualismo trascendental*, donde asumimos que el mundo es eso que “está delante” y el yo es eso que “está oculto”. Al final, ciertamente, lo que sucede es que aquello que nos empuja a asumir el solipsismo es *lo mismo* que nos empuja a asumir el realismo; y eso que nos empuja es el sistema de la figuración, que es, ciertamente, un sistema “dualista” (un pensamiento que se hace figuras y un mundo que resulta figurado), y el “dualismo” consiste en defender *al tiempo* el solipsismo y el realismo. Pero, ¿cómo defender al mismo tiempo dos posturas que resultan contrarias? Pero, ¿por qué diríamos “contrarias”, si no podemos disociar la una de la otra, si no podemos defender una sin defender también la otra, si no podemos, en verdad, *decir nada* de ellas, si todo este discurso transcurre allende los *límites* del lenguaje? La posición *extra-limitada* que deberíamos asumir para acceder a la “visión solipsista” es exactamente la misma que debemos asumir para acceder a la “visión realista”, y así ambas “visiones” se confunden. Una conlleva la otra. Asumir una es *lo mismo* que asumir la otra. Porque no cabe decir que sean “una” y “otra”; porque,

en verdad, *no cabe decir nada*.

Así pues, asistimos ahora al momento en el que las nociones de “yo” y de “mundo” tienden a confluír en el mismo problemático *límite*, así como confluyen las posturas solipsista y realista. Así lo expresa exactamente Wittgenstein:

«[5.64] Se ve aquí cómo, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada».

Y muy poco antes:

«[5.621] El mundo y la vida son una y la misma cosa.

[5.63] Yo soy mi mundo. (El microcosmos.)».

Es a esto, ciertamente, a lo que llamaríamos *síntesis* de “yo-mundo”⁵⁰⁷.

Pero, ¿cómo entender esta “síntesis”? ¿Hay algo que podamos llamar “unidad sintética de yo-mundo”? ¿Brotaría de esta síntesis un *nuevo* “reino metafísico”?

A nuestro entender, lo más importante de la noción de “síntesis” es el hecho de ser una *unidad*, sí, pero que *contiene en sí* los elementos sintetizados —que en este caso son el yo y el

507 D. Pears expresó brillantemente el modo en que el *Tractatus* deshace el dualismo, tendiendo hacia una noción de «espíritu absoluto» propia del idealismo alemán [cf. PEARS (1972, pp. 106 y 109)]. En esta obra de Pears, se tiende a mantener a Wittgenstein cerca de Kant —en una línea “trascendental” similar a la de Stenius—; no obstante, en esta obra ya hay ciertos despuntes de una interpretación “realista”: «[...] en alguna parte de su análisis las palabras deben representar cosas existentes» (p. 112); esta idea —mantenida previamente por Black [cf., BLACK (1964, pp. 58-61)]— terminaría calando en Pears, apareciendo de modo más explícito en su libro de 1987: «No hay ninguna razón para negar, y hay muchas razones para afirmar, que los nombres el *Tractatus* tienen referencias independientes y que el libro es, en este sentido, básicamente realista» [PEARS (1987, p. 114); véase también CORREDOR (1999, p. 115)]. Por su parte, H. O. Mounce también se acercó a la idea de que el *Tractatus* se posiciona en un punto “confuso” entre el solipsismo y el realismo, pero no termina de aclarar qué posición filosófica subyace a semejante punto —y vuelve a parecer que es el realismo el que se alza victorioso o, si no, una confusa suerte de dualismo—: «[...] al mantener [el solipsista] que sólo él y sus ideas son reales, tiene la idea de su yo como un objeto que está, por así decir, sobre y contra un mundo irreal. Pero cuando se da cuenta de la confusión de esto, cuando ve que no puede existir un objeto semejante a aquel que él considera que ha de ser su yo, el mundo aparece como la única realidad en la que su yo puede manifestarse a sí mismo.» [MOUNCE (1983, pp. 118-119)]. En torno a este debate, N. Malcolm quiso entender la confluencia de yo-mundo como “punto inextenso” (5.64) bajo el lema que da título a su libro: “Nada está oculto” (*Nothing Is Hidden*): eso le lleva a negar radicalmente la existencia del yo (el “sujeto” *no es nadie*, en contra, pues, de quienes piensan en un sujeto empírico o metafísico) [cf. MALCOLM (1986, Cap. 5); véase también GARCÍA SUÁREZ (2008, p. 100)]; en nuestra opinión, esta tentativa es relevante para entender la relación yo-mundo como pura “vivencia”, pero no hace justicia al hecho de que en tal vivencia se halle de alguna forma contenida la experiencia de ser “sujeto”: para nosotros, la noción de “síntesis” *no* hace desaparecer las ideas sintetizadas, sino que permanecen *problemáticamente*. Por último, aunque podríamos discutir sobre algunos matices de su expresión, Isidoro Reguera apuntó muy claramente la “identidad” de yo y mundo, y reflexionó sobre su enorme calado filosófico [cf. REGUERA (2002, pp. 102 y 105)]. Nosotros, más que hacia la noción de “identidad”, vamos —como decimos— tras de la noción de “síntesis”.

mundo, o el solipsismo y el realismo—. Lo que nosotros debemos entender es que esta *síntesis* de “yo-mundo” no puede eliminar absolutamente ninguno de los dos polos, como tampoco puede afirmarlos en absoluto. El “dualismo trascendental” que sostiene la figuración *contiene en sí* tanto el solipsismo como el realismo, y eso implica contener en sí una “oposición”, que el sistema de la lógica no puede deshacer, pues es el propio sistema el que la produce en su despliegue.

Éste ha de ser, ciertamente, un punto en el que el lenguaje ya no nos puede ayudar: «Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos decir lo que no podemos pensar» (5.61). ¿Puede el yo pensarse a sí mismo? No. ¿Puede entonces pensarse como conociendo alguna cosa externa a él? No. ¿Puede entonces *decirse* que lo que hace el yo es “conocer”? No. ¿Es el pensamiento, entonces, realmente un “figurar”? Tampoco tal cosa cabe *decirla* —y si el *Tractatus* lo dice, entonces el *Tractatus* es “absurdo”—. En efecto, la *síntesis* de yo-mundo se convierte en el auténtico *TODO*, pero el *TODO* no puede en sí mismo expresarse.⁵⁰⁸

Ya sabemos qué es lo que se puede decir en el *Tractatus*: proposiciones que describen hechos del mundo. Pero, ¿en qué consiste, después de todo, “describir”? ¿No es, sencillamente, “tener un mundo delante”? ¿Y esto no es “pensar un mundo” —*mi* mundo—? Pero, ¿por qué “*mi* mundo” —pues quién soy “yo”—, por qué no “*el* mundo”?... ¿No será esto un “vivir *mi* mundo como si fuera *el* mundo” o “vivir *el* mundo como si fuera *mi* mundo”? ¿Qué diferencia hay? ¿No es esto, más sencillamente, “vivir”? ¿O, más aún, “ser”?

«[6.431] Al igual que en la muerte el mundo no cambia, sino que cesa».

Esta es una de las sentencias en las que, muy claramente, asistimos a comprender la *síntesis* de yo-mundo como pura “vida”. El yo no puede ser concebido simplemente como un cuerpo humano que nace, se desarrolla y muere —«[6.4311] La muerte no es un acontecimiento de la vida»—. El yo es “trascendental”, en efecto, es puro *límite* del mundo, tanto como el mundo se impone como *límite* del yo (*límite* de toda experiencia). El extinguirse del uno *es* el extinguirse del otro⁵⁰⁹. Cuando el yo muere, el mundo *no* sigue girando. El mundo y el yo son absolutamente co-extensos. Son *lo mismo*, sí, pero entrañan una absoluta oposición que caracteriza su propia existencia: nuestra *problemática* existencia, nuestra *misteriosa* vida. Una existencia y una vida que, tan pronto pretendemos entenderla, escrutarla, expresarla..., chocamos contra el *límite*, y en él todo se desvaría: todo concepto y toda “verdad” se relativiza, todo “sistema” queda al final abierto en un paradójico punto de fuga, y toda pretensión filosófica

508 Esta expresión podría, en efecto, llevarnos hasta Hegel, para quien el lenguaje puede llegar a expresarlo *todo*, pero no *el TODO* (que es lo “verdadero” de cualquier cosa que pudiera expresarse) [cf. DUQUE (1998, p. 582)].

509 Cf. SCHOPENHAUER: *MVR-I* (§ 2, p. 6): «[...] si aquél ser único [el sujeto] desapareciera, dejaría de existir el mundo como representación.»

—de fundamentación epistemológica, de determinación metafísica— se desvanece.

En nuestra opinión, Wittgenstein ha de ser plenamente consciente de las consecuencias *filosóficas* de su planteamiento *lógico*. Es evidente que el *Tractatus* se introduce desde el principio en una visión dualista, ya que desde el principio tratamos sobre la “figuración”: que hay un mundo compuesto de hechos y que nosotros nos hacemos figuras de los hechos. Wittgenstein sabe que el sistema de la lógica es el sistema de la *lógica del lenguaje*, siendo “lenguaje” el nombre genérico de nuestra herramienta figurativa. Wittgenstein es plenamente consciente de que el despliegue del sistema de la lógica es el despliegue del sistema de “mundo-lenguaje-pensamiento”, y que ello nos debe llevar a lidiar con los problemas filosóficos ahí inscritos. Desde el punto de vista metafísico, las opciones brindadas por la filosofía tradicional son básicamente tres: optar por el dualismo, optar por el solipsismo, u optar por el realismo⁵¹⁰. Pero, ¿qué ocurre si el sistema de la lógica *nos impide pronunciarnos* a este respecto?

«[4.128] Las formas lógicas son *anuméricas*.

Por eso no hay en lógica números prominentes, y por eso no hay monismo o dualismo filosóficos, etc.».

Si *yo mismo* no puedo conocerme-pensarme-representarme a mí mismo, ¿cómo puedo *yo mismo* saber que lo que hago es “conocer-pensar-representar”? Si no puedo verme enfrentado con el mundo, sino que sólo veo los hechos del mundo, ¿cómo saber que eso que hago es “ver”, y no simplemente “ser”? ¿Cómo distinguir la —digamos— “experiencia solipsista” de la “experiencia realista”? ¿No son una y la misma experiencia: la “experiencia de figurarse un mundo”? ¿Y por qué decimos “experiencia de figurarse” y no “saber del ser” o “saber del puro acontecer de una vivencia” (ni “interior” ni “exterior”)? ¿Y por qué “saber” y no “ser”? ¿Pues *quién* es el que sabe *qué*? ¿No será “el ser que sabe que es”? ¿O solamente “el ser que es”?...
¿Pero expresarán alguna cosa estas preguntas?

«[5.552] La experiencia que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero eso, justamente, no es ninguna experiencia.

510 Como casos paradigmáticos, podemos señalar hacia el triángulo formado por Kant, Fichte y Schelling. Aunque el kantismo reconozca desplegarse bajo la óptica de un “idealismo trascendental”, cabe reconocer que el sistema de la *Crítica* se sostiene sobre la base de un “dualismo” (que no será propiamente “metafísico” como podría serlo más claramente el de Descartes, ya que se trata de un “dualismo trascendental”, esto es, establecido como condición de posibilidad del conocimiento y, por extensión, de la propia *Crítica*). Nuestra idea, por tanto, es que el dualismo metafísico que establece Descartes, y que inaugura propiamente la discusión moderna, es llevado hasta un punto *límite* por Kant, donde ese dualismo permanece ya sólo de forma “problemática”. Naturalmente, es la situación problemática del sistema kantiano la que llevó al surgimiento y desarrollo del Idealismo Alemán. Y en éste encontramos, en efecto, la célebre oposición entre los sistemas de Fichte y Schelling: el primero es abogado de la realidad absoluta del “Yo” y el segundo lo es de la realidad absoluta de la “Sustancia” (del mundo). Sería ciertamente Hegel el que trataría de “superar” la oposición bajo la noción de “síntesis” —ya hablamos sobre ello en nuestra Introducción B (B.4.3)—.

La lógica está antes de toda experiencia —de que algo sea así. Está antes del cómo, no antes del qué».

«[6.44] No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que sea*»⁵¹¹.

Esta última sentencia es —en nuestra opinión— extremadamente significativa. Pues en ella Wittgenstein está cerrando un amplio círculo, que nos conduce hasta el mismo comienzo del *Tractatus*, a la primera sentencia, en la que Wittgenstein nos comunica la *obviedad* de que el mundo es todo lo que es el caso, todo lo que sucede. Es ahora, llegando ya al final, cuando descubrimos que esa “obviedad” es un auténtico “misterio”: ¿por qué hay un mundo?, ¿por qué existe lo que existe: sea “yo”, sea “mundo”, o sea el puro y misterioso acontecer de lo que acontece?... ¿Por qué la vida?...

«“¿Por qué es el ente y no más bien la nada?” es, al parecer, la primera de todas las preguntas», escribía Heidegger al comienzo de su *Introducción a la Metafísica*⁵¹², a propósito de la filosofía moderna, como la pregunta que presupone ya el pensamiento metafísico (particularmente leibniziano), y donde Heidegger encontrará su intrínseca problematicidad. Es ése el *límite* al que, según pensamos, nos quiere conducir Wittgenstein⁵¹³. La pregunta por la existencia no puede ser una verdadera pregunta (cf. 6.5). Es el *límite* de nuestra propia experiencia vital; no como “yo”, ni como “mundo”, sino como puro ser, como pura vida, como pura y dura *existencia*.

Como en Kant, ciertamente, en el *Tractatus* las nociones de “yo” y de “mundo” resultan *problemáticas*, ya que todo el sistema pende de ellas, pero el propio sistema nos insta a comprender que son absurdas, que es imposible determinarlas o justificarlas —ninguna proposición-con-sentido puede contenerlas o referirse a ellas—. Pero, como ya hemos dicho otras veces, es este el punto en que Kant y Wittgenstein, finalmente, deben separarse. En este punto, Kant considera que esa *problematicidad* implícita en el dualismo trascendental sólo impone un límite a las pretensiones de la metafísica dogmática, pero no ataca la integridad del propio sistema de la *Crítica*, que cumple adecuadamente su objetivo de poner coto a nuestro cono-

511 De seguido, en 6.5, Wittgenstein introduce la cuestión del escepticismo, a propósito de las preguntas que no pueden formularse —tratado por nosotros en el Capítulo 2—. Naturalmente, esto es así porque 6.44-6.45 nos dejan con una infinidad de preguntas: ¿qué es lo místico?, ¿qué es ese “sentimiento”? ¿qué es, pues, el mundo?... Wittgenstein añade 6.5 y ss., para disuadirnos de hacer tales preguntas, pues *esas* ya no se pueden contestar: constituyen el *misterio*.

512 HEIDEGGER: *Introducción a la Metafísica* (p. 11).

513 No nos encontramos en posición de profundizar en la figura de Heidegger —no ha de ser necesario para cumplir los objetivos de este trabajo—, a pesar de que, ciertamente, el posicionamiento filosófico que aquí queremos atribuir a Wittgenstein (entre la Modernidad y la Postmodernidad) es muy similar al que, de suyo y reconocidamente, ocupa Heidegger. Un muy buen ejemplo de esta conexión lo tenemos en el brillante artículo de APEL (1967).

cimiento; en Wittgenstein, sin embargo, encontramos más claramente su conciencia de haber alcanzado ya el *límite*, y de que en este *límite* el sistema se vuelve paradójico: la asunción del dualismo implica la imposibilidad de asumir el mismo dualismo. Para Kant, la *Crítica* no es ella misma “conocimiento”, pero no es tampoco, por supuesto, mera metafísica dogmática; la *Crítica* es una “ciencia especial” [cf. *KrV* (B 22-25)]. Si la *Crítica* fuera mera metafísica dogmática, entonces se vería enredada en los paralogismos o antinomias de la razón; lejos de ello, es la *Crítica* la que quiere poner de manifiesto que la razón, en sus ansias irrefrenables por trascender el ámbito de la experiencia, se enreda en tales ilusiones. La *Crítica* muestra la problematicidad de esa metafísica, pero lo hace —digamos así— sin mancharse ella misma las manos. En el *Tractatus*, sin embargo, la frustración del dualismo ha de ser también la frustración del sistema de la figuración, que se despliega desde la óptica de ese dualismo trascendental que a sus propios ojos resulta absurdo... La paradoja del *Tractatus* es *del Tractatus*: es él mismo el que rebosa de problematicidad y el que así lo reconoce y asume.

Pero esta “frustración” del sistema de la figuración no puede ser, en Wittgenstein, sencillamente “negativa”. No puede tratarse de *negar* la figuración, ni de *negar* el dualismo y toda la filosofía trascendental, sino que también se trata aquí de *aceptarlo todo hasta sus últimas consecuencias*. Naturalmente, es *aceptar* la figuración hasta sus últimas consecuencias lo que nos empuja a *negar* la figuración. No es un “afirmar” ni un “negar”, sino un paradójico estado de *indecisión*. Y esa es la verdadera experiencia del *límite*. Una vez llegamos a este punto, ciertamente, ya no podemos parar, o debemos parar súbitamente, arrojados a un “silencio” preñado de abismos para el pensamiento —en este discurso, el pensamiento *nunca* descansa—. Oscilamos de un lado al otro de la paradoja, del *sentimiento* de que *hay* un “mundo” y de que *soy* un “yo” —de lo “obvio”—, al absurdo de eso mismo, al desvanecimiento de nuestros propios *límites* —a lo “místico”—.

3.6. El misterio y el mostrarse a sí mismo.

Lo que estamos viendo aquí es la problemática situación que adquieren las nociones metafísicas de “dualismo”, “solipsismo” y “realismo” dentro del sistema de la figuración, y eso pone en entredicho la figuración misma. El sistema de la figuración nos incita a sostener un “dualismo trascendental”, ya que “figurar” es, básicamente, hacernos figuras de los hechos: hemos de estar “nosotros” —que debemos ser “yoes”, o quizá solamente *yo mismo*—, y deben de estar los “hechos” —que conforman eso que llamamos “mundo”—. Ahora bien, a la hora de la verdad, el propio sistema nos insta a ocupar *nuestro lugar*, desde donde no podemos dar fe ni de nosotros mismos como “yo” ni tampoco del “mundo-como-totalidad”. Y entonces, *asumido nuestro lugar* dentro del sistema, dentro del dualismo, *no podemos sostener el dualismo*, que es lo que sostiene la propia figuración, que es la que nos insta a sumir nuestro lugar...

El sistema entra en una absurda circularidad, en efecto, ya que si *yo mismo* no puedo asumir el dualismo, ¿por qué asumir *mi lugar* dentro de ese dualismo? ¿Por qué asumir una *limitación* en tanto que “yo trascendental”, si *no puedo* concretar una figura-con-sentido que establezca esos *límites*? Hay una enigmática sentencia en el *Tractatus* que nos permite reflejar esta controversia:

«[6.4311] [...] Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual».

Esta frase viene en el *Tractatus* inscrita en unas reflexiones sobre el tiempo en relación a la vida —algo que nosotros trataremos más en el próximo Capítulo 4—; lo que ahora nos atañe más directamente es la segunda parte de esta sentencia, a saber: que nuestro campo visual sea *ilimitado* —algo que debe estar también conectado con nuestra propia *infinitud*—. ¿Qué quiere decir Wittgenstein con esto?

Naturalmente, esta alusión al “campo visual” es de nuevo parabólica, en referencia a la analogía del ojo y en relación con la imagen gráfica que vimos. En aquella imagen, ciertamente, lo que se representaba era un *límite*: una línea que emerge de un punto y que retorna a él, *delimitando* un área, un “campo”. Ya hemos visto, no obstante, que tal representación excede los *límites* del sentido, pues no podemos asumir esa posición *fuera de nosotros mismos y fuera del mundo*, que nos permitiría acceder a esa visión. Por eso, decía Wittgenstein que el campo visual —entiéndase, la relación “yo-mundo”— *no* tiene una forma como la indicada —entiéndase, una forma tal que el mundo resulte *limitado*, tal que algo quede *fuera* del campo visual—. Lo que Wittgenstein no nos dijo entonces es *qué forma* debíamos darle al campo visual (que integra las nociones de “mundo” y de “yo”). Según la figuración, no podemos darles forma alguna, y así el propio dualismo tiende a desvanecerse, quedando tan solo, quizá, un “sentimiento místico”, junto a un impulso incontrolable de querer expresarlo, determinarlo, pensarlo..., deseo que nos lleva a chocar contra los *límites* de nuestro lenguaje-mundo-pensamiento, y a quedar perplejos, asombrados, maravillados e indecisos ante semejante “misterio”, que no hace sino *mostrarse a sí mismo así: siempre misterioso*. Cuando leemos 6.4311, debemos entender que Wittgenstein nos está dando una pista respecto a nuestro deseo de otorgarle a todo esto una forma: la *infinitud*, lo *ilimitado*, lo que *no es subsumible a forma alguna*⁵¹⁴. El mundo es

514 Seguramente, fuera lícito vincular esto con lo “sublime” de la *Crítica del juicio* kantiana: en ésta, ciertamente, se presenta la noción de lo “sublime” como aquello que escapa a todos los esquemas, insubsumible a todo concepto del entendimiento o de la razón. Pero hay una diferencia fundamental entre Kant y Wittgenstein, a saber: que las conclusiones de la *Crítica del juicio* no están dirigidas a revisar los presupuestos de la *Crítica de la razón pura*, sino que todo el sistema sigue operando —también la *Crítica de la razón práctica*, que queda en medio, y de la que hablaremos algo en el próximo Capítulo 4—. En Wittgenstein, por el contrario, el sistema de la figuración nos conduce a la tesitura de cuestionar sus propios principios, y eso repercute sobre las posibilidades del mismo para tener algún sentido —algo que se hace explícito en 6.54, la penúltima sentencia del libro, donde se condensa la paradójica conclusión, de la que ya hablamos extensamente en la Parte I de este trabajo, y de la que hablaremos nuevamente en nuestro Epílogo—.

“ilimitado” porque no podemos asumir esa posición en la que accederíamos a ver sus *límites*. Y lo mismo sucede con el yo, que en el *límite* tiende también hacia la infinitud... Pero esto no puede ser más que otro vano intento de expresar lo que no resulta expresable, lo que una y otra vez sólo *se muestra*.

Este es, pues, un buen momento para reflexionar brevemente sobre esta noción —“mostrarse”—, tan problemática a lo largo de las diversas interpretaciones del *Tractatus*. Fundamentalmente, son dos los problemas que tenemos a la hora de enfrentarnos a esta noción. Primero, Wittgenstein se vale de ella en los momentos más críticos de su exposición, depositando sobre ella todos los presupuestos del sistema (desde el dualismo trascendental hasta la propia *forma lógica*, pasando por el *uso* del lenguaje), y, sin embargo —he aquí el problema—, Wittgenstein no se digna a explicar en una sola línea en qué consiste verdaderamente el “mostrarse”. Y en esto se ancla el segundo de nuestros problemas, a saber: que la única pista que nos da Wittgenstein al respecto es que aquello que *se muestra* es justamente lo que *no se puede decir* (4.1212), de lo que *no se puede hablar*, lo *inexpresable*, lo *impensable*, que es llamado también, como sabemos, lo “místico” (6.522).

Desde luego, en este punto *no* podemos acogernos a muchas de las versiones que muchos intérpretes han ensayado, según las cuales el “mostrarse” es simplemente un *medio alternativo* al “decir”. Es verdad que muchas expresiones de Wittgenstein llevan a pensar tal cosa, y es que el propio término, en sentido corriente, se entiende como un *medio de transmisión de ideas* —o algo parecido—. Pero entonces debemos recordar que lo que Wittgenstein escribe son sinsentidos, y que debemos aprender a lidiar con ellos *de otra manera*. Nuevamente, no puede ser lo que las expresiones del *Tractatus* “dicen”, sino que ha de tratarse de lo que ellas “muestran”... Pero, ¿cómo comprender qué es “mostrarse” si ello mismo se nos debe *mostrar*? ¿Cómo sabemos qué es lo que se nos está mostrando, si no sabemos qué es el mostrar, y, sobre todo, si no podemos decirlo, pensarlo, determinarlo?... El “mostrarse”, ciertamente, se halla en el centro mismo del huracán —por decir así—, en medio de la paradoja. Es la misma paradoja la que no nos deja comprender el *mostrarse*. Porque diríamos a primera vista que aquello que *se muestra*, *se muestra ante nosotros*, o *ante mí*... Pero, ¿qué sentido tiene esto ahora, después de todo lo dicho? El “mostrarse” debía ser, naturalmente, el vehículo que nos permitiría acceder a lo “trascendental”: no podemos “conocer” ni el yo ni el mundo, pero ellos *se muestran* como “trascendentales”. Pero, ¿se muestran ante quién? ¿Me muestro *yo mismo* ante *mí mismo*? ¿Qué es lo que *se muestra*? ¿Qué es *mostrarse*?...

Podríamos, quizá, entretenernos en remarcar el carácter “reflexivo” de la expresión wittgensteiniana, especialmente de 6.522: lo inexpresable *se muestra a sí mismo* (*zeigt sich*); pero, en verdad, no añadimos mucho más, pues hace rato que nuestro discurso declaró claramente su falta de sentido, su problemática situación allende los *límites* del lenguaje, sin saber si tales *límites* existen, si soy *yo mismo* ese límite, o si es el *ser que es*, el *TODO*, lo *Absoluto* en

su absoluta existencia, la pura vivencia... Pero no hay “solución” en estos términos. El enredo siempre perdura en nuestro mismo intento de clarificarlo. Por más vueltas que le demos a la filosofía, a los textos, a las palabras, habrá algo que siempre quedará intocado: la Vida. Tan clara como inasible. Tan obvia como misteriosa.

3.7. Terceras conclusiones.

Estando las cosas como están, nuestras conclusiones no pueden ser ya “conclusiones”, pues nos hallamos ya dentro de la paradoja del *Tractatus*. Nuestra única opción —como hemos dicho y hecho ya antes— es tratar de comprender esto en relación a la tradición filosófica.

Lo que no debemos olvidar en ningún momento es que el sistema de la figuración *es* el sistema de “mundo-lenguaje-pensamiento”, es el sistema que integra en su totalidad el problema típicamente moderno del conocimiento y su fundamentación, de los márgenes de lo que pueda ser “verdadero” o “falso”, y de la metafísica de las dos sustancias fundamentales. Siendo esto así, al reconocer inevitablemente que el sistema desemboca en una paradoja —según la cual, el sistema nos impide dar fe de sus propios presupuestos—, esto ha de ser muestra de la *problematicidad* implícita en el pensamiento moderno, ya desde su mismísimo planteamiento (que, cabalmente, se ancla en la filosofía medieval y antigua, es decir, que la *problematicidad* se extiende hacia la filosofía en cuanto tal).

A lo largo de este capítulo —como también en los anteriores—, hemos avanzado todo el tiempo de la mano de la filosofía trascendental kantiana; pero ya hemos visto el modo en que el *Tractatus* finalmente se separa de ello. Si Kant piensa que la *Crítica* es capaz de alcanzar su objetivo —poner coto al conocimiento—, en el caso del *Tractatus* debemos llegar —como nosotros decimos— a un estado de pura *indecisión*, en el que el propio sistema declara su incapacidad para concederse sentido, y esto hace tambalear la propia “teoría del sentido” —lo cual es, ciertamente, congruente con lo que obtuvimos el pasado capítulo acerca de tal “teoría”, a saber, que la lógica no podía acabar de escrutarla, que, al final, solo podíamos apuntar hacia el mismo *mostrarse* (en el “uso”)... —. Que Wittgenstein se mantiene concienzudamente en la ambigüedad de este paradójico *límite*, es algo patente en las sentencias finales del libro:

«[6.53] El método correcto en filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con filosofía—, y, entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.

[6.54] Mis proposiciones esclarecen por qué quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decir, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

[7] De lo que no se puede hablar hay que callar».

Ya hablamos largo y tendido sobre estas sentencias en nuestra Parte I. Y quizá, después de todo, hablamos más de la cuenta. Todo el *Tractatus* es absurdo, pero sólo lo es *por sus propias luces* —recurriendo nuevamente a la acertada expresión de Michael Morris—. Lo que nos separa del kantismo es, pues, no el sistema de la figuración, sino el modo de interpretar la situación *límite* del sistema. El sistema de la figuración es, a lo largo de su desarrollo en el *Tractatus*, un claro y buen ejemplo de filosofía trascendental; ya lo vimos: todo el sistema se posiciona ante el “hecho del conocimiento”, desde una perspectiva marcadamente kantiana, esto es: atendiendo a las “condiciones”. Pero, como ya antes hemos dicho, el asunto aquí es *asumir plenamente* aquello que la filosofía trascendental impone, *asumir plenamente nuestra limitada situación*, y es eso mismo lo que introduce el sistema en la susodicha paradoja —contra la que no hacemos más que chocar y chocar *sin solución*—⁵¹⁵. La filosofía trascendental nos insta a comprender que solo tenemos ante nosotros “fenómenos”, que debemos entender como “apariciones”. En el caso de Kant, estas “apariciones” tienen el sello ineludible de ser solo posibles bajo el supuesto del “sujeto trascendental” y del “noumeno”, y solo gracias a eso puede Kant explicar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* —que es el verdadero motivo de la *Crítica*—. En el caso del *Tractatus*, bien podemos reconocer que aquello que acaece son también “apariciones”: *hechos pensados a través de un lenguaje*, fenómenos tramados en un espacio lógico que les da su forma, espacio que se desprende directamente de *un* lenguaje que el sistema de la lógica *da ya por sentado*; y, así, es el propio sistema el que revela tal lenguaje y tal espacio lógico como algo necesariamente trascendental⁵¹⁶. Sin embargo, llegados al *límite*, no podemos seguir manteniendo la misma noción de “aparición” o de “fenómeno” de la cual partimos, pues el propio sustento del los supuestos trascendentales entra en crisis. La “apari-

515 Ya hemos recordado a D. Pears como uno de los intérpretes que han destacado la proximidad entre Wittgenstein y Kant, entendiendo el *Tractatus* como un ejemplo posible de “filosofía trascendental” o de “crítica” realizada a través de la lógica de la figuración —siguiendo en esto a otros intérpretes como STENIUS (1960)—. Pero hay un punto de la exposición de Pears en el que leemos: «[...] el error [de Wittgenstein] consiste en que suscita la falsa esperanza de que puede existir una solución no-kantiana entre ambos brazos del dilema» [cf. PEARS (1971, pp. 125)]. Nuestra idea, ciertamente, no puede ser ésta. Creemos que en la filosofía kantiana hay, ciertamente, un dilema —que sus presupuestos trascendentales no pueden ser “conocidos” por nosotros—, pero es Kant quien pretende convencernos de que, aún así, la *Crítica* nos lleva a una “solución positiva”, estableciendo nítidamente el coto del conocimiento: éste es posible en el campo de la experiencia, quedando la metafísica como un desvarío irrefrenable de la razón. En el *Tractatus*, cabría decir que se establece igual de nítidamente el coto de la figuración, pero ¿dónde encuentra Pears la “solución no-kantiana” a los problemas? Más aún que Kant, Wittgenstein no permite que su *Tractatus* quede a salvo; el *Tractatus* es él mismo parte de ese desvarío irrefrenable que nos lleva a chocar contra los *límites* del lenguaje. El *Tractatus* no es una “solución” al problema kantiano, sino la muestra de que *no hay solución*.

516 Es esto exactamente lo que llevó a Stenius a hablar del *Tractatus* como una «Crítica del lenguaje puro», como proyecto análogo a la *Crítica* kantiana [cf. STENIUS (1960, p. 220)].

ción” ya no puede entenderse simplemente como una mediación entre el sujeto y el mundo, sino que, en la misma medida en que éstos tienden a confluír, en la medida en que aspiran a su *síntesis*, la propia “aparición” tiende a *totalizarse* —por decir así—, a volverse *Absoluta*; el “fenómeno”, en su *síntesis*, tiende a convertirse en pura “vivencia”, en puro “ser”, que es un “ser-pensar”⁵¹⁷...

Como se habrá reconocido —y como indicamos antes de pasada—, en este punto planeando sobre el pensamiento de aquellos filósofos que, arrancando del kantismo, quisieron llevar hasta sus últimas consecuencias la “fenomenología” a la que él mismo nos aboca, sea el caso de Hegel, o incluso de Heidegger⁵¹⁸: el punto de vista fenomenológico-subjetivo debe llevarnos, en último término, a *desvanecer* la idea del “yo”, del “sujeto”, para buscar su *síntesis* con el propio mundo —bajo lo que algunos llamaron, p.e., “vivencia”—, y entonces *se desvanece* también la propia fenomenología (si no hay “sujeto trascendental”, no hay tampoco “fenómeno”; si no hay “sujeto”, tampoco hay “punto de vista subjetivo”).

Lo que será destacable del *Tractatus* es, sobre todo, haber desplegado la cuestión desde una perspectiva *estrictamente lógica*, basándose únicamente en las limitaciones impuestas por la lógica de la figuración, la cual se hace manifiesta en todos los lenguajes que usamos figurativamente, y que sostienen eso que llamamos “verdad” y “falsedad”. ¿Es el “punto de vista lógico” el mismo que el “punto de vista fenomenológico” o el “punto de vista subjetivo”? La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, o el “reduccionismo fenomenológico” de Husserl, por ejemplo, deben ser *métodos filosóficos* que, cabalmente, arrancan desde la noción kantiana de “fenómeno” o “aparición”. El proyecto puramente fenomenológico pretende, entonces, asumir el kantismo hasta sus últimas consecuencias, asumiendo la parte del dilema dualista que *nos* corresponde en tanto que “sujetos”, que es la parte del “yo”, el *punto de vista absolutamente subjetivo*, desde el cual lo único que *vemos* son “fenómenos”, “apariciones”, *sin saber absolutamente nada* ni del “yo” ni del “mundo-como-totalidad”. No entraremos a apuntar los detalles, ni las similitudes o diferencias entre los diversos proyectos fenomenológicos desplegados en la historia de la filosofía, especialmente desde Hegel, pero sí es claro que ofrecen un *giro* respecto al kantismo del que son deudores. El *giro* fenomenológico es, ciertamente, el de querer abandonar la mera “subjetividad” de *nuestro punto de vista* y la *limitación* que ello impone, tendiendo hacia la *superación* de la diferencia entre “objetividad” y “subjetividad”, que debe traducirse en una reconstitución de la noción de “fenómeno”. Es seguramente éste el punto en que los diferentes pensadores de la fenomenología se diversifican, interpretando de forma diferente esta *nueva situación de la conciencia*, que en todos los casos quiere verse *libre* de las determinaciones propias de la “conciencia moderna” (expuestas de forma ejemplar en la *Críti-*

517 Cf. REGUERA (2002, pp. 60-62).

518 Puede verse BARRETT (1991, p. 48). Sobre la conexión de Wittgenstein con los “fenomenólogos”, puede verse, también, GIER (1981) (aunque este texto se dirige especialmente al “segundo” Wittgenstein, nosotros aquí tratamos de exponer muchas e importantes conexiones entre sus dos etapas, de modo que parte de los comentarios de Gier resultan válidos también para el *Tractatus*).

ca kantiana). La fenomenología es una *propedeutica* que arranca de asumir el kantismo y que tiende a auto-aniquilarse, dejándose atrás a sí misma y, por ende, al propio kantismo; en efecto, como una escalera que debe ser arrojada al llegar arriba. La fenomenología quiere desbordar las *limitaciones* de la subjetividad, y, en su punto culminante, esto querrá decir que el propio punto de vista fenomenológico debe colapsar, y debe dar paso a un *nuevo punto de vista*, desde el cual proyectar un *nuevo discurso*. En el caso de Hegel, por ejemplo, y no por casualidad, este nuevo discurso es la *Ciencia de la lógica*.⁵¹⁹

Sin lugar a dudas, la lógica desplegada por Wittgenstein no tiene mucho que ver con aquella desplegada por Hegel. No obstante, sí tienen en común el hecho de pretenderla como medio para *desenvolver* o *desplegar* los problemas filosóficos, desde una perspectiva —mediante un discurso— que no se deje embaucar por las limitaciones propias de la *filosofía de la subjetividad*. Es decir, que —al menos a nuestro entender— tanto en Hegel como en Wittgenstein encontramos la intuición de que la Lógica es (y debe ser) *neutral* respecto a los dilemas de la filosofía trascendental, que la Lógica no pertenece más al sujeto que al objeto, sino que ambos se despliegan necesariamente sobre ella, que se comprenden mutuamente en ella⁵²⁰. En

519 Naturalmente, también en la filosofía fenomenológica de Husserl tiene la lógica una importancia capital, como puede verse bien solo con echar un vistazo a su obra *Lógica formal y lógica trascendental* (véanse, p.e. su “Introducción” y sus “Conclusiones”). Lo apuntamos al margen, pues no estamos en situación de ahondar más en el tema.

520 Es importante subrayar el hecho de que la *Crítica* fuera desplegada a través de una “lógica trascendental”: ello es muestra de que Kant ya tuvo esa intuición de que el “método” a seguir debía ser “lógico” (que, naturalmente, se corresponde con la intuición racionalista de seguir los hilos de una *mathesis universalis*). La *Crítica* (de la razón) es algo que realiza la razón misma en su reflexión. Y la herramienta que la razón debe utilizar para ello es la “lógica trascendental”. En Kant, que la lógica fuera “trascendental” era esencial para diferenciarse del dogmatismo racionalista, ya que éstos pensaban en la *mathesis universales* como una realidad-*en-sí* que nuestro intelecto podía conocer gracias a las facultades que Dios ha puesto en nosotros. Cuando Kant propone su “lógica trascendental”, quiere dejar claro que esa *mathesis* (expresada en los “principios” que constituyen el “*a priori*” de nuestro conocimiento) son apuntados por la razón solo como “condición de posibilidad” de los “fenómenos”, esto es: de las “apariciones *en tanto que apariciones*” (es decir, en tanto que *dadas ante un* “sujeto”, y no como *realidad-en-sí*). El asunto crucial —y que debe ser uno de los focos de la crítica de Hegel al kantismo— es, en efecto, el hecho de que tal “lógica” que emplea Kant sea “trascendental” y no sola y puramente “lógica” (o más aún “*la Lógica*”). La noción de “trascendental” es justo el ingrediente que hace de esa lógica un “constructo subjetivo” —por decir así—, en tanto que lo “trascendental” siempre hace referencia a las condiciones subjetivas que hacen posible el conocimiento *a priori*, o sea, a las condiciones que el propio sujeto puede hallar en un ejercicio de *reflexión*. De algún modo, la “lógica trascendental” kantiana está, así, —a los ojos, por ejemplo, de Hegel— *añada*, solo construida *en favor* de la experiencia entendida como “fenómeno”, que es siempre “aparición ante un sujeto” que impone sus propias condiciones. En el caso del *Tractatus*, encontramos también la expresión “lógica trascendental” o, más concretamente, encontramos la afirmación de Wittgenstein de que «la lógica es trascendental» (6.13); pero, como ya debemos tener claro, aquí no debemos entender el término “trascendental” en el mismo sentido kantiano; y esta ha de ser, por tanto, la gran clave para comprender la diferencia entre ambos filósofos, a saber: en el *Tractatus*, lo trascendental no solo es comprendido como “condición de posibilidad”, sino que, además y sobre todo, implica el reconocimiento de la insalvable *problematicidad* del sistema: lo “trascendental” es,

Hegel, hablar de “lógica” es hablar de “dialéctica”, de “especulación”, de “movimiento entre polos contrarios” y de “asimilación de todas las oposiciones”. Pero la *Ciencia de la lógica* es sobre todo el *despliegue* de esas oposiciones, la presentación cristalina de que los problemas filosóficos se dan siempre bajo el aspecto de tales oposiciones dialécticas, y lo único que puede quedarnos como “Verdad” es la Lógica misma, el *Sistema* mismo como despliegue de *todos* los problemas filosóficos. Y es esto lo que, sobre todo, creemos que tienen en común Hegel y el *Tractatus*⁵²¹: no es la expresión de una “solución filosófica” a los problemas planteados por la filosofía moderna —que a su vez debemos anclar a los problemas de la Antigüedad, a *todos* los grandes problemas de la filosofía en cuanto tal—, sino que el *Tractatus* consiste más bien en desplegarlos uno a uno sobre el mismo tapete, expuestos en su absoluta e irresoluble problematicidad. El *Tractatus* es la muestra de los problemas, no su solución: la muestra de que *es el propio planteamiento de los problemas el que entraña los problemas*.

Pero estas reflexiones pertenecen ya a nuestras conclusiones últimas. Antes de abordarlas en toda su amplitud, debemos pasar súbitamente sobre la noción de “ética” habida en el *Tractatus*, y que nos permitirá dar su debido enfoque a la dimensión más humana —existencial y espiritual— del pensamiento de Wittgenstein.

en el *Tractatus*, aquello que habita ya en el *límite* propio de lo paradójico y lo “místico”. Sobre esto hablaremos algo más en nuestro Epílogo, pues ya forma parte de nuestras “conclusiones últimas”.

521 Ya advertimos en nuestra Introducción B (§ B.4.3) que, al referirnos a Hegel, nos referimos concretamente a *este* “primer” Hegel del sistema elaborado en Jena, tal como queda planteado en la *Fenomenología del espíritu*. Véase nuestra nota 158.

CAPÍTULO 4

LA ÉTICA Y EL SENTIDO DE LA VIDA: EL MUNDO Y LA VOLUNTAD

4.1. Planteamiento general del problema de la ética.

4.1.1. *¿Qué hacer ahora? La súbita entrada de la ética.*

“¿Qué hacer con el tiempo que se nos ha dado?” es, probablemente, la gran pregunta de la ética; y, en cierto sentido, es la gran pregunta que un ser humano puede hacerse. Estamos aquí y —al menos por lo que parece— decidimos nuestras acciones día a día, y ellas confeccionan eso que podemos llamar nuestra “biografía”; y eso es lo que somos. Observamos desde niños las conductas de todos aquellos que nos rodean, muchas de ellas dispares a la hora de acatar ciertas “normas” o de atribuir ciertos “valores”. ¿Cómo saber cuál es el camino correcto? ¿Cómo hemos de vivir? ¿Hay un camino que sea el de la “virtud” frente a otro camino que sea el del “pecado”? ¿Qué es lo “bueno” y qué lo “malo”?... Acudiendo a los escritos y testimonios más personales de Wittgenstein, podemos tener absolutamente claro que tales preguntas atormentaban al joven Wittgenstein; y no arriesgamos nada al decir que su decisión de alistarse al ejército y de ir en busca de los puestos más peligrosos estaba motivada por esas preguntas, por su *lucha interna* respecto a “cómo ser un buen hombre”, “cómo vivir del modo correcto”, etc.⁵²²

¿Cabe hallar en el *Tractatus* alguna respuesta o sugerencia para enfrentarse a cuestiones como éstas, sobre qué es el “bien”, o el “deber”, o sobre cómo alcanzar la “felicidad”? ¿Hay en el *Tractatus* una ética? Una mirada superficial sobre el *Tractatus* nos llevaría, seguro, a responder afirmativamente a estas últimas preguntas; pues, ineludiblemente, habremos de reparar en las sentencias 6.4-6.45 —no más de dos páginas—, pues en ellas Wittgenstein habla expresamente de “ética”; aunque con enorme laconismo, habla del “valor”, del “deber”, del “sentido de la vida”, de la “felicidad”... Ahora bien, nuestra pregunta ya no puede ser meramente si habla o no de ello, sino en qué medida podría ello, para el propio Wittgenstein, *decir* alguna cosa. Nuestra pregunta es, por tanto, y más precisamente: ¿de qué forma se integra la ética en un sistema paradójico como el que osamos sostener aquí?

A esto estará dedicado el presente capítulo.

Por el momento, de entrada, debemos entender la razón por la que dejamos el problema de la ética para el final. No solo es porque este tema sea tratado en el *Tractatus* llegando a las últimas sentencias; lo que debemos entender es por qué Wittgenstein dejó ese problema para el final. Naturalmente, ello no es algo gratuito, ni una simple elección estilística respecto al orden

522 Cf. MONK (1990, pp. 117 y ss.).

en el que tratar las cuestiones. Ya vimos en su momento —Introducción C (§ C.3)— que el *Tractatus* progresa en un orden tremendamente sistemático, sacando uno por uno los problemas filosóficos asidos a la lógica de la figuración. Es muy posible que, respecto a ciertas secciones, Wittgenstein pudiera haber elegido tratar unas antes que otras u otras antes que unas, es decir, que el *Tractatus* podría sufrir diversas ordenaciones —de hecho, ahí está el *Prototractatus*; y nosotros mismos aquí lo venimos leyendo en absoluto desorden y, en general, cada intérprete aboga por sus propios órdenes de lectura—. Ahora bien, nuestra idea es que la ética *siempre* debe quedar para el final. ¿Por qué? La respuesta es muy sencilla: porque antes de *decir* algo acerca de la ética, antes de pronunciarse respecto a cómo es más lícito vivir, Wittgenstein debe escrutar hasta el final las posibilidades del “decir” mismo. La ética es demasiado importante como para *parlotear* sobre ella, no podemos dejar en manos de la gratuidad el qué hacer cada uno con nuestras vidas. Esto nos permite comprender el célebre comentario que Wittgenstein hizo a Von Ficker por carta en 1919:

«[...] el sentido del libro es ético [...] mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, *estrictamente*, SÓLO puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que *muchos* hoy *parlotean* lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello. [...] Le aconsejaría ahora leer el *prólogo* y el *final*, puesto que son ellos los que expresan con mayor inmediatez el sentido»⁵²³.

Así, entendemos que todo lo que se ha dicho en el *Tractatus* acerca de los *límites* del lenguaje-mundo-pensamiento debe, en efecto, significar también algo acerca de lo que podemos decir o no decir en materia de ética. Esto es sumamente claro cuando atendemos al *Tractatus* y al modo en que introduce la cuestión:

«[6.42] Por tanto, tampoco puede haber proposiciones éticas. Una proposición no puede expresar nada más alto.

[6.421] Está claro que la ética no resulta expresable.

La ética es trascendental».

Esto aparece, ciertamente, cuando ya nos acercamos inexorablemente al final, una vez que han concluido *todas* las explicaciones acerca de la lógica del lenguaje, incluso después de poner en entredicho los sustentos metafísicos del sistema. Es como si todo el *Tractatus* hubiera estado esperando este momento de asaltar el problema de la ética. Pues, ¿qué “objetivo” puede tener cualquier filosofía si no es capaz de decirnos, *al final*, algo acerca de cómo hemos de vivir? ¿De qué pueden servir todas nuestras reflexiones epistemológicas y metafísicas si, *al final*, no somos capaces de extraer de ellas una “moraleja” o un “consejo” que podamos aplicar para nuestra propia vida?

523 Traducción tomada de REGUERA y MUÑOZ (1986, p. ix); la cita original se halla en *Brf* (pp. 96-97).

Y, más aún, pensando concretamente en el *Tractatus*, nos preguntamos: ¿Cómo no va a tener importancia para nuestras vidas el hecho de haber trazado de un modo tan contundente como problemático los *límites* de nuestra experiencia? ¿Cómo no va a tener importancia el haber revelado lo “místico” que subyace a nuestra vida?

Toda la problematicidad del sistema del *Tractatus* quiere ser —según pensamos aquí— reflejo de nuestra propia problematicidad. Y ello debe significar algo para nuestras vidas. En este punto, quisiéramos hacer alusión a un poema de R. M. Rilke⁵²⁴:

«Nunca hemos conocido su inaudita cabeza,
en donde maduraban los globos de los ojos.
Mas su torso arde aún, igual que un candelabro
en el que su mirar, aunque esté reducido,

se mantiene y reluce. Si no, la proa del pecho
no podría deslumbrarte, ni en el álabo suave
de las caderas una sonrisa podría ir
al centro que tenía poder de procreación.

Si no, estaría esta piedra desfigurada y corta
bajo el umbral traslúcido de los hombros, y no
centellearía como las pieles de las fieras;

tampoco irrumpiría, desde todos los bordes,
como una estrella: porque no hay aquí ni un lugar
que no te pueda ver. Debes cambiar tu vida»⁵²⁵.

Como vemos, el poema quiere poner de manifiesto que toda la fuerza y la gracia de la estatua de Apolo emanan aún de los miembros *invisibles*, dando a entender, mediante esta metáfora, que *hay* ciertamente eso “invisible”, y que tal cosa se revela como lo más importante,

524 Tanto MONK (1990, p. 116) como MALCOLM (1958, p. 10) dan fe del hecho de que Wittgenstein hizo llegar de forma anónima cierta ayuda económica a este poeta. Según la anotación de Malcolm, Wittgenstein no tendría especial predilección por la poesía de Rilke (considerándola demasiado “artificial”). No obstante, creemos que buena parte de los escritos de este autor planean sobre ideas muy similares a las que nosotros hallamos en el *Tractatus*. En particular, reparamos en la relevancia que tiene en la poesía de Rilke la confrontación de lo “visible” y lo “invisible” —como se verá claramente en el poema que citamos—, que podemos conectar con la confrontación wittgensteiniana entre “decir” y “mostrar”. Tampoco es casualidad que la “mística” sea normalmente aludida al tratar sobre ambos. Del poema que citamos a continuación extraeremos otra proximidad. Para una exposición más detallada del pensamiento de Rilke, puede verse BARJAU (1981).

525 Se trata del poema “Torso arcaico de Apolo”, que abre el vol. II de los *Nuevos Poemas* (p. 19). El poema está inspirado en una estatua clásica que un día representó al dios Apolo —dios del arte y de la música—, de la que hoy sólo queda el torso desmembrado y sin cabeza: es el *Torso juvenil de Mileto*, expuesto en el Louvre de París.

como aquello que da sentido a lo “visible”⁵²⁶. Pero, lo más chocante y poderoso del poema lo encontramos justo al final, en esa última frase del último verso: «Debes cambiar tu vida». En efecto, Rilke tiene claro que esa toma de conciencia de la dialéctica de “lo visible” y “lo invisible” debe tener consecuencia sobre nuestra manera de concebir la propia vida, incitándonos con ello a cambiar nuestra forma de vivir: acomodar nuestra vida a una *nueva* concepción de sí misma. En efecto, lo más chocante del poema es la brusquedad con la que irrumpe ese corolario ético —súbitamente—, de forma muy similar a como irrumpe el tema de la ética en el *Tractatus*.

Ahora bien, hay algo que debemos señalar respecto a esto que decimos de entrada, pues, de algún modo, debe parecer que aquí apelamos al carácter *heterónimo* de la ética respecto de la epistemología o la metafísica (respecto de la teoría de la figuración); y sería un craso error pensar que la ética es pensada por Wittgenstein de esta manera. La relación entre lo “teórico” y lo “práctico” es uno de los grandes problemas de la filosofía, al menos desde Platón y Aristóteles: para ambos, la “virtud” solo era posible partiendo del “conocimiento” (de la contemplación de las Ideas en el caso de Platón, y del conocimiento de los primeros principios en el caso de Aristóteles). Esta idea tendrá un largo desarrollo posterior, y se pondrá de manifiesto en muchos de los grandes “sistemas” de la filosofía moderna (sea, p.e., en la *Ética* de Spinoza⁵²⁷); pero también existirán desde antiguo posiciones contrarias (la idea escolástica de comprender la virtud como “*recta ratio*”, que sería retomada por los iusnaturalistas barrocos, venía a oponerse a aquella idea, ya que la propia razón y el conocimiento teórico debían ser *ya* orientados virtuosamente: no es el conocimiento el que otorga la virtud de por sí, sino que ésta debe estar ya ahí para guiarlo, de modo que la fuente de la moralidad debe hallarse antes —o al margen— del conocimiento teórico). De hecho, reconocemos en Kant (ilustrado, pero también luterano) el proyecto de otorgar plena *autonomía* a lo moral, y ello a pesar de que el dominio de la *razón práctica* solo fuera posible acotarlo a raíz de la *Crítica de la razón pura*. Hay, a este respecto, una cuestión característicamente problemática en el kantismo, ya que la dependencia sistemática de la “segunda” *Crítica* respecto de la “primera” no significa la supeditación de lo “práctico” a lo “teórico”: la posibilidad de ser “virtuoso” (o “bueno”) reside en la naturaleza moral del ser humano, i.e., en la posibilidad de hallar cada uno en sí mismo un principio universal de acción moral —el “imperativo categórico”—, sin necesidad de apelar a metafísica o a ciencia ninguna. La dependencia sistemática de la ética respecto de la metafísica o la epistemología no es, para Kant, sino una muestra del proceder sistemático de la razón, pero ello no dice nada acerca de la propia ética: el propio sistema de las *Críticas* debe mostrar el

526 Incidentalmente, leemos lo que anotó Wittgenstein en 1931, en sus *Aforismos*: «Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar» [*Af*(§ 83)].

527 PEÑA (1992, p. 111).

carácter *autónomo* de la *razón práctica*, y más aún, que «[e]l *imperativo moral* es superior —y ontológicamente anterior— al *juicio*, sea determinante (como en la investigación científica) o reflexionante (como en la consideración estética de las formas, o teleológica del mundo)»⁵²⁸.

A raíz de nuestros primeros comentarios sobre la ética en el *Tractatus*, podemos pensar que Wittgenstein le atribuye a la ética ese carácter *heterónomo* respecto de la teoría de la figuración; pero ello sería una conclusión apresurada. En efecto, después de nuestro capítulo anterior, ya debemos tener claro que el *Tractatus* lleva lo “teórico” hasta su *límite*, donde ya sólo puede reconocer su propia y esencial *problematicidad*; y la ética que de ello se desprenda habrá de resultar igualmente *problemática*. Tanto es así que, en el *Tractatus*, lo “práctico”, en la medida en que sea “teorizable” o, más precisamente, “descriptible”, no podrá ser en modo alguno asunto de ética. Según veremos a medida que avancemos en este capítulo, la ética wittgensteiniana demandará su independencia y autonomía respecto de *cualquier* intento de teorización, por supuesto, también respecto a la posible —o presunta— “teoría ética” tractaniana: el carácter *problemático* de esta ética también nos impedirá tomar esa “autonomía” en sentido kantiano.

4.1.2. *La orientación “personal” de la ética wittgensteiniana.*

La “Historia de la ética” es, sin más, creemos, la “Historia de la filosofía”. Es verdad que solemos situar el comienzo de la filosofía en las discusiones cosmológicas presocráticas (siglo VI a.C.) acerca de la “*arché*” y de la “*phýsis*” (discusiones vinculadas más bien con la metafísica que con la ética), y es verdad que la “Historia de la ética” suele colocar su origen ya en Sócrates y en sus discusiones con los sofistas (siglo V a.C.)⁵²⁹. Es en este último, y sobre todo, en su discípulo Platón, donde la “Historia de la ética” y la “Historia de la filosofía” confluyen, y a partir de entonces y por siempre permanecerán unidas, inseparables, como caras de una misma moneda: tal como decíamos en el punto anterior, todo conocimiento y toda reflexión acerca del mundo o acerca del propio conocimiento tendrá, por encima de todo, una importancia ética, orientada hacia la vida de los seres humanos y hacia lo que más importa a éstos: “vivir bien”.

La ética como disciplina filosófica (esto es, como reflexión acerca del “*êthos*”) es, fundamentalmente, una reflexión acerca de esta noción de “vivir bien”, la cual, de algún modo, se abre a dos dimensiones: “hacer lo correcto” y “ser feliz”. En nuestra opinión, el modo en que

528 DUQUE (2002, p. 18).

529 Seguimos dos referencias: MACINTYRE (1966) y CAMPS (ed.) (citaremos los artículos incluidos en esta última haciendo referencia a sus autores). El primer capítulo de ambas obras está dedicado a Homero; sin embargo, el verdadero comienzo de la “ética filosófica” no estaría en Homero, sino ya en Sócrates (la conexión entre ambos podría ser, quizá, equivalente a la conexión de los físicos presocráticos y la *Cosmogonía* de Esiodo: un fondo mítico que sienta precedente y que terminaría dando origen a ciertas discusiones terminológicas).

se conjugan ambos aspectos del *êthos* caracteriza la Historia de la ética filosófica.

Diversos historiadores nos han explicado que la discusión propiamente ética surge en la Grecia del siglo V a.C., como una discusión sobre el significado de los términos valorativos (“*agathós*” y “*kakós*”, que se traducen generalmente por “bueno” y “malo”) y sobre la noción de “virtud” (“*areté*”), términos que, si bien en los poemas homéricos poseían un uso más o menos determinado (asociado a aquello que caracteriza el comportamiento heroico), en la Grecia de Pericles ya resultarían problemáticos: la “ética filosófica” comenzaría, pues, como un intento de “clarificación” de tales términos⁵³⁰. Esta idea debe conectarnos directamente con el *Tractatus*, ya que, en efecto, éste constituye un examen crítico sobre las condiciones generales de toda “clarificación” lingüística o conceptual, y Wittgenstein lo proyecta deliberadamente sobre aquellas nociones que constituyen el problema de la ética. Ciertamente, en nuestra idea de que el *Tractatus* constituya un ejemplo de “filosofía límite” debe estar contenida también la idea de que constituya un *límite* para la ética filosófica.

Pero, antes de entrar en los detalles del *Tractatus*, quisiéramos ofrecer otro rápido dibujo del posicionamiento general que Wittgenstein adopta ante el problema de la ética. Una cuestión importante es que la “ética filosófica” es también, en la mayoría de los casos, una “filosofía política” (i.e., la “Historia de la ética” es también, ciertamente, la “Historia de la filosofía política”). Sin embargo, el *Tractatus* parece mantenerse completamente al margen del problema político, atendiendo a la dimensión más “personal” de los problemas éticos.

En el mundo de Homero, parece ser que los términos valorativos y la noción de “virtud” estaban directamente vinculados al *rol* que los héroes *debían* cumplir para ser “héroes”, esto es, lo que éstos *deben* hacer para no caer en la “vergüenza”, para que sus actos sean “hazañas”...; y, cabalmente, la “vergüenza” y las “hazañas” lo son de cara a los demás, de cara al “pueblo” (*dêmos*) que cantará sus proezas⁵³¹. Esto hace que el problema del *êthos* hunda sus raíces en la política: lo que hace “bueno” y “virtuoso” a un hombre es, ciertamente, que los miembros de una sociedad así lo consideren; es la sociedad la que establece, en primera instancia, los criterios para la valoración ética. En este panorama, en efecto, los cambios sociopolíticos y culturales de Grecia entre los siglos IV y V a. C., y la propia estructura fragmentada de la Hélade en ciudades-estado (*pólis*), hizo que los llamados “sofistas” impartieran sus clases con la idea de formar a sus discípulos en el arte o técnica (*tekhnê*) de agradar y triunfar en los diferentes contextos sociales de la compleja Grecia (fundamentalmente a base de retórica): uno podía ser virtuoso en Atenas pero no serlo en Esparta, y las enseñanzas sofisticas iban dirigidas a lidiar en ese magma de opiniones. Por otro lado, los términos valorativos (“*agathós*” y “*kakós*”) podían tener criterios más o menos claros para aplicarse sobre clases de objetos (p.e., un “buen caballo”, una “buena casa” o una “mala herida”...), así como sobre ciertas habilidades huma-

530 Cf. MACINTYRE (1966, Cap. 2) y LLEDÓ (1988, § 6).

531 Cf. MACINTYRE (1966, Cap. 2) y LLEDÓ (1988, §§ 6-10).

nas (p.e., un “buen jinete”, un “buen arquitecto” o un “buen médico”...). La gran cuestión de la ética filosófica surge —posiblemente con Sócrates— cuando uno se plantea aplicar tales términos valorativos en un sentido más absoluto, no sobre arquitectos, médicos o caballos, sino sobre el “Hombre” en cuanto tal: ¿en qué consiste ser un “buen hombre”?; y, claro, debe tratarse de no limitar la respuesta a lo que los ciudadanos de cierta *pólis* pudieran considerar, sino tratando de trascender ese *relativismo* imperante en Grecia. Es esto lo que, según pensamos, origina el verdadero debate en torno al *êthos* y donde, inevitablemente, los caminos de la ética y de la filosofía en general confluyen y se vuelven inseparables: la pregunta por la “bondad” o “maldad” de un caballo o de un médico pueden ser perfectamente contestada poniendo como fondo criterios de utilidad, es decir, en virtud a la finalidad (*télos*) para la que son siquiera concebidos (un caballo es “bueno” si demuestra vigor, templanza, sumisión, aguante, etc., y un médico es “bueno” si acierta en sus diagnósticos y tratamientos...), pero la pregunta por la “bondad” o “maldad” de un hombre en cuanto tal implicará, cabalmente, responder también a la pregunta: ¿para qué ha sido concebido el ser humano en tanto que ser humano?, o, lo que es igual: ¿cuál es el “sentido” o la “finalidad” de la vida humana?, y: ¿qué es el hombre?

Responder a estas últimas preguntas supone, ciertamente, adentrarse de pleno en las cuestiones propiamente filosóficas acerca de la naturaleza humana y, por extensión, acerca del propio mundo en que el ser humano se encuentra y a cuyo conocimiento sólo se accede de cierto modo y manera. Y en este punto, según pensamos, arraiga también una bifurcación general en el enfoque de la ética, bien hacia el terreno de lo “político”, bien fuera de ese terreno. Para Platón o Aristóteles, por ejemplo, la reflexión sobre el *êthos* parte desde la consideración fundamental de que la vida del ser humano acontece en sociedad (al respecto, es paradigmática la idea platónica del “alma tripartita” y la organización ideal de la *república* en tres sectores de población), y, por ello, tanto uno como otro establecen sus criterios de “virtud” y de los términos valorativos en relación al *rol* que cada cual *debe* asumir en sociedad, esto es, que las nociones de “virtud” y de “bueno/malo” tienen sentido solamente en el contexto político y social (con independencia de que Platón y Aristóteles proyectaran cada uno diferentes ideales acerca de cómo debieran ser la *pólis* perfecta, el gobernante perfecto, el ciudadano perfecto, la educación perfecta...)⁵³². Frente a esto, surgen sin embargo los discursos de epicúreos, estoicos, cínicos o cirenaicos, para quienes la sociedad en que concretamente se vive es, tan solo, un rasgo accidental del ser humano, de modo que los criterios de la “virtud” y de lo “bueno/malo” deben trascender lo meramente social y proyectarse hacia el “ser humano” en cuanto tal, no puesto en relación con la *pólis*, sino en relación con la “naturaleza” o al “cosmos”⁵³³; idea que también encontraría largos desarrollos a través de la “ascética” mística y cristiana, hasta llegar al mismo Schopenhauer⁵³⁴. Bajo una mirada muy general y sinóptica, cabe decir que los planteamientos

532 Cf. MACINTYRE (1966, Cap. 8, pp. 110-111).

533 Cf. MACINTYRE (1966, Cap. 8, pp. 118-121).

534 Cf. *MVR-I* (pp. 449-453).

más políticos de la ética tienden a otorgar supremacía a los conceptos de “bien” y de “deber” (respaldados siempre en algún tipo de “ley moral”) sobre el concepto de “felicidad” (que los griegos llamaban “*eudaimonia*”), mientras que los planteamientos que huyen de la dimensión política anteponen el concepto de “felicidad” (la cual es tomada, claro, como el “Sumo Bien”). Para los primeros, “hacer lo correcto” nos dará la “felicidad”; para los segundos, “ser feliz” es el camino “correcto”. (Por supuesto, aquí hacemos solo una simplificación sinóptica, en la que ningún pensador se encontraría a gusto.)

Si, ahora, nos proponemos ubicar el *Tractatus* en este panorama general, sin duda que tenderíamos a ponerlo en el segundo grupo, pues la ética se manifiesta en Wittgenstein como una “lucha interna” del individuo, no ante la sociedad, sino ante sí mismo como ser humano⁵³⁵. Esto, de entrada, nos lleva a desligarnos de un plumazo del tratamiento platónico o aristotélico de la ética y, con ello, también, a desligarnos de la mayoría de sistemas desplegados en la Modernidad (orientados hacia lo político y, más aún, hacia lo “legislativo”). La “felicidad” será, en efecto, una noción central de la ética wittgensteiniana, pero, sin embargo, y pese a ciertos parecidos, no será posible otorgarle los rasgos destacados por epicúreos o estoicos, y, aunque se pueda acercar algo más a los de ciertas tendencias místicas y cristianas y, por supuesto, a la del propio Schopenhauer⁵³⁶, tampoco será, en último término, subsumible en ellas. Naturalmente, como siempre, nosotros debemos entender el carácter *problemático* de la ética y, por extensión, nue-

535 La idea de Wittgenstein de alistarse al ejército austriaco en la I Guerra Mundial pudo ser interpretada por muchos —p.e., por Frege [cf. MONK (1990, p. 121)]— como un brote de “patriotismo”, como una exaltación del “deber” contraído como “buen austriaco”; ello otorgaría a Wittgenstein una preocupación e implicación políticas. No obstante, en nuestra opinión, lo que llevó a Wittgenstein a la guerra y, en particular, a querer ocupar los puestos más peligrosos, no fue tanto ese interés político, sino otro profundamente “personal” y “existencial”: no creemos que la preocupación de Wittgenstein fuera la de ser “buen austriaco”, sino la de ser (o la de saber en qué consiste ser) un “buen hombre” (o morir en el intento).

536 Una de las principales críticas que Schopenhauer vertiera sobre las éticas de índole político-social y, particularmente, de índole “legalista” o —como también han sido llamadas— “éticas deontológicas”, es el hecho de ocultar un velado *eudemonismo* egoísta. Podemos poner a Kant como el gran exponente moderno (ilustrado) de la deontología: el cumplimiento del “deber” es lo que nos hace morales, con independencia de que ello nos resulte agradable o nos haga felices (en Kant, la felicidad nos vendría dada ya a la postre, teniendo a Dios como única garantía o dejada al azar del destino; lo cual, en efecto, hace que la ética kantiana se adapte a los planteamientos luteranos [cf. VILLACAÑAS (1992, p. 373)]). Schopenhauer critica esta idea diciendo que todo “deber” responde a una “ley moral” y que, en cuanto tal, ésta responde al deseo de los individuos de “vivir mejor” (p.e., vivir sin el temor primigenio del *omnes contra omnium*, que da origen al “contrato social”). En el caso de Kant, la “ley moral” es “imperativo categórico” y, como tal, es un principio de acción “formal” pero no “positivo”; pero Schopenhauer criticará igualmente esta idea kantiana, ya que, en el fondo, la universalización de las máximas responde solo a aquello que uno no quiere que le hagan a sí mismo —el «*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*» del *Antiguo testamento* [cf. TOBIAS (4:15)]—. En el fondo, dirá Schopenhauer, «su contenido [el del imperativo categórico] se lo da única y exclusivamente la consideración de la propia felicidad, por lo que sólo puede servir al egoísmo racional, al cual debe también su origen toda constitución legislativa» [cf. *MVR-I* (Apéndice, pp. 621-623)].

vamente, de cualquier intento de clarificación filosófica (teórica) de sus conceptos.

Veamos ya cuáles son, concretamente, las reflexiones sobre ética que Wittgenstein incluye en el *Tractatus*, y tratemos de integrarlas en su paradójico sistema.

4.2. La frialdad del mundo y sus implicaciones éticas.

4.2.1. *La casualidad del suceder: el sentido oculto de la vida o la inescrutable finalidad de la existencia.*

Ya vimos —en nuestro Capítulo 2— los *límites* que el *Tractatus* imponía sobre las ciencias y, en general, sobre nuestras pretensiones de conocer el mundo por medio de “leyes naturales”; la conclusión era clara: no existen tales leyes —solo son “leyes” las leyes de la lógica—. Esto, ciertamente, nos impedía “predecir” nada que no fuera adelantado por una tautología o por una contradicción: solo sabemos con certeza que mañana lloverá o no lloverá, pero *no sabemos en absoluto* si lloverá o no. Ciertamente, solo la lógica impone una “necesidad”, y fuera de la lógica —fuera de lo estrictamente *formal*— todo es “casualidad” (6.3). La pregunta es: *¿Por qué* ha sucedido el hecho *p*? Por ejemplo: *¿Por qué* ha sucedido que cayera un rayo sobre mi casa? El *Tractatus* —la lógica— solo puede apuntar hacia la “casualidad”. Y otra pregunta importante: *¿podría* un científico hacer averiguaciones acerca de *ese porqué*? Puede intentarlo, en efecto, y decir que había tormenta eléctrica y que mi casa era el punto con mayor diferencia de potencial de la zona... Naturalmente, ahí el científico da por sentadas sus leyes, que no son, para el *Tractatus*, realmente “leyes”, sino meras “hipótesis”. Además de eso, aunque aceptemos que la explicación del científico es adecuada y que, en efecto, el rayo cayó en mi casa porque en ese momento se daban ciertas circunstancias habitualmente favorables, aún podríamos preguntar *por qué* se dieron esas circunstancias y no otras: *¿¿Por qué* cayó el rayo sobre mi casa?! Cierto es que el científico puede volver a intentarlo, y podremos aceptar su hipotética “explicación”, pero nuevamente —y *siempre*— podremos preguntar *por qué*. Incluso aceptando que las leyes en que se basa el científico fueran verdaderas “leyes”, aun así podríamos preguntar *por qué* son esas las leyes y no otras las que gobiernan el mundo, y que han llevado a que el rayo cayera en mi casa... Wittgenstein es, en efecto, sensible a esa limitación de la ciencia —que Schopenhauer apuntaba como “*qualitas occulta*”—; y es también sensible al hecho de que ello signifique algo importante para nuestra vida:

«[6.4312] [...] La solución al enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside *fuera* del espacio y el tiempo.

(No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver.)».

Y después:

«[6.52] Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales aún no se habrán rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta».

Estas sentencias son, efectivamente, muestra de que las “explicaciones” de la ciencia no pueden servirnos para responder al *porqué* de nuestra existencia. Y aquí se entrelazan todas las cuestiones fundamentales de la ética wittgensteiniana. Como testimonio posterior, podemos acudir a la *Conferencia sobre ética (CsE)* que Wittgenstein escribió en 1929:

«[...] la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir»⁵³⁷

«La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría»⁵³⁸.

En primer lugar, aquí ya podemos ver ligadas las cuestiones sobre el “sentido de la vida” y las cuestiones propiamente morales del “valor”, de lo “bueno”, etc.; al tiempo, Wittgenstein señala la idea de que no es posible hacer “ciencia” de ello⁵³⁹.

Lo que tenemos que hacer es comprender —y asimilar— que en el mundo «todo es como es y todo sucede como sucede» (6.41) —sin más explicación—, *y ello determina absolutamente nuestras vidas* —más aún sabiendo que «mundo y vida son una y la misma cosa»

537 *CsE* (p. 516)

538 *CsE* (p. 523).

539 Es importante señalar que la imposibilidad de las proposiciones éticas destacada en el *Tractatus* fue tradicionalmente tomada como una muestra de Positivismo. No obstante, tras su regreso a Cambridge, una de las primeras cosas que prepara Wittgenstein es esta *Conferencia sobre ética*. En nuestra opinión, esta declaración final que hemos citado establece su distancia con los ideales positivistas. Los autores del positivismo se preocuparon por ofrecer una visión de la ética que se acomodara a su proyecto científicista. Schlick, p.e., sólo está dispuesto a considerar la dimensión “cognitiva” de la ética, determinando cuál ha de ser el objeto de estudio de la misma, y concluyendo que tal objeto debe tratarse desde la psicología científica [cf. SCHLICK (1930b)]. Wittgenstein niega rotundamente que la ética pueda ser tratada en términos científicos —tal como veremos más claramente—; para Wittgenstein, el corazón de la ética reside justamente en eso que ya no es posible expresar y que constituye el fondo misterioso de nuestras vidas. Para un positivista, cualquier ética no científica será meramente gratuita y carente de sentido. Para Wittgenstein, como hemos leído, ello *es muestra de una tendencia del espíritu humano*... Es seguro que la expresión “espíritu humano” sería también rechazada por un positivista (que nunca hablaría del “espíritu”, sino de procesos psicológicos, o directamente del cerebro), y éste es otro punto clave en el que Wittgenstein expresa su distancia respecto al Positivismo. Tendremos que ver que la ética de Wittgenstein es marcadamente “espiritualista” —también tendremos que entender adecuadamente esta expresión—.

(5.621)—. Qué sucede en el mundo *nos afecta* porque eso es lo que nos sucede a nosotros mismos —es más que un “afectar”, es un auténtico “ser”—. Y que *además* no tengamos para ello una explicación *también nos afecta* —digamos que *a otro nivel*—. No tener explicación es lo que sumerge nuestra vida en el auténtico “misterio”, lo que nos hace chocar contra el *límite* y habitar en el auténtico *límite*. Cuando decimos que la caída del rayo sobre mi casa fue “casual”, vale decir igualmente que aconteció por causa de un “destino” cuyo propósito no podemos escrutar (6.371). Pero el hecho es que el rayo cayó en mi casa, y eso *me afecta* en lo más profundo. “¿Por qué?!” —gritamos al cielo; pero el cielo *nunca* responde—. Éste es, verdaderamente, el “enigma de la vida” o el “problema vital” por antonomasia. Y esa es, para Wittgenstein, la experiencia originaria de la ética. Ya leímos antes este comentario de Wittgenstein en sus reuniones con el Círculo de Viena:

«El hombre tiene el impulso de tropezar con los límites del lenguaje. Piensen, por ejemplo, en el asombro que se siente al saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cuanto podemos decir, podemos *a priori* considerarlo un mero absurdo. A pesar de todo, tropezamos con los límites del lenguaje»⁵⁴⁰.

Y, el 30 de junio de 1930, en análoga conversación, dice:

«El hombre tiene inclinación a tropezar con los límites del lenguaje. Este tropezar con ellos apunta a la *ética*»⁵⁴¹.

Y en su *CsE*, nos dice:

«Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzada»⁵⁴².

Cuando nos preguntamos por el *porqué* del mundo, por el *porqué* del concreto e inexorable devenir del mundo y de nuestra propia vida, cuando preguntamos dónde está lo “bueno” y lo “valioso” del mundo en el sentido más absoluto, lo que estamos haciendo es —como hemos leído— preguntar por el “sentido del mundo”, por el “sentido de la vida” —el rayo impactó en mi casa: ¿Por qué?! ¿Tiene algún sentido? ¿Es una señal o una prueba? ¿Será un castigo? ¿Es “bueno” o es “malo”?—. Si pudiéramos decir *por qué* sucede todo lo que sucede, tendríamos, ciertamente, una respuesta acerca de qué “sentido” tienen los acontecimientos del mundo en su totalidad, cuál es la “razón” que motiva el propio devenir, cabría decir, también, cuál es su

540 *WVC* (p. 68); véase nuestra nota 118.

541 *WVC* (p. 93).

542 *CsE* (p. 523).

“finalidad”⁵⁴³. Que los hechos sean, en el *Tractatus*, “casuales” quiere decir, justamente, que no podemos apuntar hacia aquello que los haría “no-casuales”, esto es, hacia aquello que los haría poseer una razón y un sentido —esto lo leeremos en 6.41, que transcribiremos en el próximo punto—. Esto enlaza, naturalmente, con la discusión tradicional acerca del “*télos*”; pero no se está tratando aquí de la finalidad para la que está diseñada cierta cosa, ni tampoco de la finalidad que podría perseguir un acto o un hecho concreto; se trata de la finalidad del mundo-como-totalidad, la finalidad del devenir, de la propia existencia del mundo y de *mi* propia existencia (pues *el* mundo es *mi* mundo).

El Cristianismo, por ejemplo, se enfrenta a esta cuestión con suma astucia, bajo aquella consigna de que “Los caminos del señor son inescrutables”⁵⁴⁴: el cristiano, ciertamente, estima que la vida humana (con sus bienes y sus males “mundanos”) tiene un sentido, una finalidad proyectada por Dios, pese a que nosotros no podemos acceder a conocerla, y debe permanecer como “misterio” —y, por ello, para el cristiano sólo podemos recurrir a la fe—. Naturalmente, el Cristianismo da todavía un paso más, ya que *revela* en sus Escrituras los “Mandamientos”, que deben servir como una guía práctica, como una ética que *debemos seguir para acomodarnos a la finalidad de la existencia* o al —digamos— “plan divino”; esto es, para ser “buenos”⁵⁴⁵. Así, efectivamente, si conociéramos cuál es el sentido del mundo, si conociéramos cuál es la finalidad que persigue la existencia, podríamos quizá establecer qué “acciones” o, en general, qué “hechos” satisfacen o se adecuan a esa finalidad, y de ese modo podríamos establecer qué es lo “bueno” y qué lo “malo” desde un punto de vista ético. Es decir, que podemos imaginar que un Dios ha creado y proyectado la existencia con un propósito, y nos ha dejado un espacio de juego, el de nuestra “libertad” —en la que luego entraremos—, de tal suerte que ese Dios puede juzgar nuestros actos según éstos se adecuen o no a su “plan divino”. La cuestión es —piensa Wittgenstein— que en ningún caso sabemos nosotros en qué consiste ese “plan” —y eso

543 Se apreciará que esa noción de “sentido” aplicada al mundo (“*der Sinn der Welt*”) o, también, a la vida (“*der Sinn des Lebens*”) no se corresponde en modo alguno con la noción de “sentido” predominante en el *Tractatus* (referida a las proposiciones). La noción de “finalidad”, tomada *existencialmente*, puede ayudar a entender esta nueva noción de “sentido”.

544 Puede verse, en el *Nuevo testamento*, aunque solo fuere por curiosidad, ISAÍAS (55:8-9): aquí se lee parabólicamente que Dios tiene un “plan” que los hombres no podemos alcanzar a ver.

545 Más adelante repararemos nuevamente en esta noción de “bueno” (y de “malo”) entendida como “adecuación (o no adecuación) a la finalidad de la existencia”, pues tendrá su lugar en el *Tractatus*, pero no, desde luego, en el sentido cristiano. Por su parte, aquí nos referimos al Cristianismo católico, pero no al protestante, ya que en éste los “Mandamientos” no son en modo alguno “revelados”, sino que permanecen, como el mismo Dios, como absoluto “misterio”, y, por ende, no hay “guías prácticas” para ser “buenos” —pues «todos somos pecadores» [cf. ROMANOS (3:23-24)]—: la “salvación” —para Lutero o Calvino— sólo se consigue en la pura fe (entendida, no como “creencia”, sino como “esperanza”), y ésta solo viene dada por la “gracia divina”: no hay nada que podamos/debamos hacer para salvarnos, salvo la esperanza de salvarnos por la pura y misteriosa misericordia del Señor [cf. ARANGUREN (1988)]. Llegado el momento, podremos preguntarnos si la ética del *Tractatus* se acerca a estas ideas protestantes —como algún intérprete pudiera sospechar—, pero nosotros responderemos negativamente (véanse, más adelante, nuestras notas 547 y 559).

mismo hará imposibles las “proposiciones éticas”, sean “juicios de valor” o “mandamientos” (en sentido general, no solo los cristianos)—.

En general, en efecto, a lo largo de la Historia el ser humano ha proyectado multitud de ideales diferentes, estableciendo multitud de “éticas” apoyadas en multitud de “escalas de valores”. Y aquí se mezclan dos cuestiones: 1) hasta qué punto podemos *decir* qué es lo “bueno” y qué lo “malo”; y 2) hasta qué punto podemos considerar que somos “libres” de hacer aquello que creemos adecuado. En el *Tractatus* encontramos ambas cosas cuestionadas, y a ellas dedicamos los dos próximos puntos.

4.2.2. *La ausencia de valores ‘en’ el mundo: la imposibilidad de las proposiciones éticas.*

Ya hemos leído el fragmento de la *CsE* en el que Wittgenstein nos dice claramente que no podemos hacer “ciencia” con el problema de la ética —y aún no hemos hecho más que empezar a leer—. Ya podemos ver que el *Tractatus* es congruente con esta idea:

«[6.4] Todas las proposiciones valen lo mismo.

[6.41] El sentido del mundo debe residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor ninguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo.

[6.42] Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto».

Aquí quedan, pues, nuevamente ligadas las cuestiones del “sentido de la vida” o del “sentido del mundo” con los “valores” en un sentido ético, y quedan precisamente vinculadas en la *imposibilidad* de que las proposiciones expresen tales cosas. Que *en* el mundo no haya lugar para el “valor” quiere decir, simplemente, que el “valor” no es ningún estado de cosas, ni forma parte de ningún estado de cosas, ni es un verdadero “atributo” o “propiedad” que podamos predicar de ningún objeto del mundo. Por un lado, si el valor es algo que aplicamos *sobre los hechos* (en el sentido en que, justamente, decimos “buena acción” o “mala acción”, “hecho justo” o “injusto”, etc.), entonces, obviamente, el juicio de valor *cuenta ya* con los hechos descritos, o sea, que el valor *no cambiaría nada* en los hechos, pues los hechos *ya* están dados *antes* (quiere decir, *lógicamente antes*) que mi valoración de ellos. Tenemos el hecho *p*, y de tal hecho decimos que es “bueno” o “malo”, pero *p* sigue siendo *p*: el mundo sigue siendo lo mismo: el “valor” no reside, pues, *en* el mundo.

En principio, la asignación de un valor ético a un hecho sólo puede efectuarse por mediación de una “regla ética”, la cual ha de ser del tipo: “tú debes...” o bien “si haces *p* harás una buena acción”, etc.; en general, decimos que los juicios morales son efectuados a partir de una “escala de valores” dada. La predicación de una propiedad o de un atributo implica, en general, conocer sus criterios de aplicación: para decir “*p* es un acto bueno”, debo tener los criterios de aplicación del concepto “bueno”. Pero éste es justo el sentido en el que la ética no puede decirse. Según escribe Wittgenstein en su *CsE*, el uso ético de “bueno” no se parece al que hacemos en las expresiones una “buena silla” o un “buen corredor”, pues en estos casos existen (o pueden existir) criterios de aplicación prefijados y, así, deben tomarse realmente como descripciones⁵⁴⁶. Obviamente, el carácter de un valor ético ha de residir en no formar parte de la descripción del hecho que valora, sino que su esencia debe ser, justamente, pura valoración, y esto implica no disponer nunca de sus criterios (pues si hay criterios sería descripción y no ya valoración). Es decir: “mundanizar” los valores, esto es, asentarlos junto a los hechos del mundo, sería lo mismo que eliminar de ellos su dimensión verdaderamente ética —«... sería casual a su vez...»—. Ya sabemos que los hechos del mundo se pueden describir en virtud de su forma lógica, la cual viene siempre respaldada por la existencia de un lenguaje. Las valoraciones éticas no cambian nada en el mundo porque sus términos tampoco tienen cabida dentro de las fronteras del lenguaje (entiéndase, claro, lenguaje-con-sentido, es decir: lenguaje cuyas palabras poseen unos criterios de uso para referirse a objetos y representar estados de cosas). Las fórmulas tractarianas de «el sentido del mundo está *fuera* del mundo» y de «si hay un valor que tenga un valor...» quieren responder justamente a esta cuestión: si tenemos un criterio claro para valorar algo, entonces se trata de un “valor mundano” —por decir así—, tal como sería una “buena silla” o un “buen corredor”, y nuevamente tendríamos que preguntar si eso es “bueno” o “malo” en un sentido auténticamente ético. Lo auténticamente ético siempre se desliza hacia lo inexpresable, hacia el *límite* que ya consideramos lo “místico”. Por ello, dice Wittgenstein que la ética es “trascendental” (6.421): de acuerdo con nuestra lectura, ello debe significar que la ética es en sí misma *problemática*.

Ciertamente, Wittgenstein quiere desligar la ética del ámbito de la facticidad. Lo que sea “bueno” o “malo” en sentido ético no puede aplicarse sobre los hechos o actos que se dan en el mundo —si lo hacemos, lo haremos con total gratuidad, o no le estaremos dando un sentido auténticamente ético—. El mundo del *Tractatus* es, a este respecto, absolutamente frío. Un hecho sucede, y nosotros no podemos juzgarlo. *Ningún* hecho ni *ninguna* acción son ni buenos ni malos o, al menos, nosotros no podemos saber si lo son. Quizá Dios lo sepa, en efecto, pero a nosotros tal conocimiento nos está vedado:

546 Cf. *CsE* (pp. 516-517). Esto, naturalmente, enlaza con aquella discusión que los griegos mantuvieron en torno al uso de los términos valorativos “*agathós*” y “*kakós*” (que hemos comentado en nuestra § 4.1.2).

«[6.432] *Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo»⁵⁴⁷.

Todos los hechos son iguales desde el punto de vista de la ética; no hay ética en *ninguno* de ellos. Desde luego, no podemos decir que la ética de Wittgenstein *apruebe* cualquier acción (por ejemplo, un asesinato), pues lo que debemos entender es que no podemos *aprobar ni rechazar ninguna acción* en sentido auténticamente ético. Un individuo puede pensar que asesinar es bueno, y otro puede pensar que es malo; para Wittgenstein, no tiene razón *ninguno* de ellos. En la práctica, nuestras sociedades pueden rechazar y condenar ciertos actos, igual que podemos aprobar y recompensar otros; pero, para Wittgenstein, tales cosas serán nuevos hechos, mas no ética. ¿Acaso se aventuraría Wittgenstein a decir que el asesinato es “malo”, sabiendo que la ética es inexpresable? Desde luego que no, y eso queda bien claro en su *CsE*:

«Por ejemplo, si en un libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición *ética*. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente, la lectura de esta descripción puede causarnos dolor o rabia o cualquier otra emoción; también podríamos leer acerca del dolor o la rabia que este asesino ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no *ética*»⁵⁴⁸.

Este párrafo es sumamente claro, tajante y contundente. En el mundo no hay nada que podamos valorar como “bueno” o “malo” en sentido ético⁵⁴⁹. En el *Tractatus*, pues, quedan de un plumazo descartadas todas aquellas éticas que pretenden establecer una escala de valores con la que juzgar éticamente los hechos del mundo —y nuestros “actos” como parte de ellos—, o que pretenda establecer un “tú debes” que nos lleve hacia el camino correcto. A esos intentos los llamamos en filosofía “éticas deontológicas”, y el *Tractatus* las rechaza de pleno. Ningún

547 Esta sentencia 6.432 podría llevarnos hacia una concepción protestante de la ética, en tanto que Dios no ha revelado ninguna “guía práctica” para juzgar los hechos o nuestros actos. Ahora bien, hay un factor clave que decanta la diferencia, a saber, que en el caso protestante el ser humano es esencialmente “pecador”, y sus acciones son todas ellas “pecado”. En el caso de Wittgenstein —como aún veremos mejor—, no cabe decir que los hombres y sus acciones sean “malos” (como tampoco “buenos”): que Dios no se manifieste en el mundo quiere decir que *no hay* en el mundo *ningún* valor. Más adelante destacaremos otras diferencias.

548 *CsE* (p. 518). Por cierto, en este párrafo, Wittgenstein vuelve a poner distancia respecto a los planteamientos positivistas de la ética; en particular, podemos considerar este comentario como un rechazo por anticipado de la llamada “ética emotivista” de, por ejemplo, STEVENSON (1937): las emociones que un acontecimiento produce en la gente son consideradas como hechos psicológicos tanto por los positivistas como por Wittgenstein, pero, mientras que los primeros consideran que la ética solo debe desenvolverse en esos términos, Wittgenstein pensará que lo verdaderamente ético reside a otro nivel —por decir así—, no *en* el mundo, sino en su *límite* —como seguiremos viendo en este capítulo—.

549 Advertimos que esta idea ya había sido mentada por Wittgenstein en 1916 y anotada en sus diarios: «Una piedra, el cuerpo de un animal, el cuerpo humano, mi cuerpo, todos ellos están al mismo nivel. / De ahí que cuanto sucede, tanto si ocurre con una piedra o con mi cuerpo, no es bueno ni malo» [*DF* (12/10/1916, p. 111)].

camino es el camino correcto, *ni deja de serlo tampoco*, al menos si estamos hablando de caminos trazados por nuestras acciones, que no son más que hechos *en* el mundo: la ética no puede aplicarse sobre el mundo. Nosotros, los educados bajo una fuerte moralidad, pensamos en esta ética como algo cruel, despiadado, inmoral y casi inhumano. Pero, siendo completamente estrictos con lo que Wittgenstein nos dice —o, mejor dicho, siendo completamente estrictos con el sistema de la figuración—, si el asesinato nos parece “malo”, tanto peor para nosotros⁵⁵⁰.

4.2.3. *La ausencia de voluntad ‘en’ el mundo: la irresponsabilidad (o la mundanidad) del cuerpo humano y sus acciones.*

La otra cuestión imprescindible a la hora de hablar de ética viene con las nociones de “voluntad” y de “libertad”, ya que el desempeño de la ética solo es posible —al menos en principio— bajo el supuesto de que somos “libres” de elegir nuestras acciones. En efecto, no tendría ningún sentido que nos juzgaran o que juzgáramos éticamente a nadie, sea cual sea la escala de valores empleada, si no nos consideramos libres de hacer o deshacer a voluntad (dentro de los límites de nuestras facultades naturales). Hablamos, sencillamente, de la común y familiar sensación de tomar “libres decisiones”, de considerar que nuestros actos son “volun-

550 Estamos planeando sobre el clásico problema de la existencia del “mal” en el mundo (tema ciertamente espinoso para las éticas cristianas y también modernas, que deben con todo concederle siempre suma bondad al “Buen Dios”). El asunto tiene una solución rápida en el *Tractatus*: nada en el mundo es ni “bueno” ni “malo” (y de Dios no sabemos absolutamente NADA). Y, ciertamente, que en el mundo de Wittgenstein no haya nada “malo” (p.e., asesinar a inocentes a sangre fría) puede ser tildado de “cruel”. Esa misma acusación se ha vertido una y otra vez sobre Nietzsche, despreocupado del valor moral de cualquier acto y crítico de toda ética deontológica: la célebre “muerte de Dios” proclamada por Nietzsche viene a suscribir esta idea: Dios ha muerto y, sin Él, no es posible juzgar nada éticamente, ni es posible sostener ley moral alguna. Pero más interesante es, en este punto, la conexión con el pensamiento de Hegel (más interesante —creemos— porque se trata de una conexión menos obvia y menos veces señalada). En efecto, también a Hegel se le ha acusado de justificar cualquier acción efectiva en pos de la “Libertad” del Espíritu Absoluto: toda atrocidad cometida en el mundo quedará *justificada* como exteriorización del Espíritu (que no deja de ser el propio mundo), que no pide cuentas a nadie porque Él es el Absoluto. La realidad efectiva, nuestros actos, nuestros dolores..., pertenecen todos al frío y cruel *Matadero de la Historia*; pues —leemos a Félix Duque—: «[...] la narración y reconstrucción racional de la historia, esto es: la (filosofía de la) Historia, “es la verdadera *teodicea*”: la justificación de Dios respecto de los males del mundo» [cf. DUQUE (1998, pp. 850-851)]. Recuérdese además —incidentalmente— que en Hegel hay también una “muerte de Dios” [cf. GARAUDY (1973)], referida a la crucifixión de Jesús, “momento” clave en la Historia en el que el Espíritu comprende la necesidad del “sacrificio”, y que coincide, claro, con el final de la *Fenomenología* —el salto entre el capítulo VII y el VIII—, donde la propia *Fenomenología* debe, en efecto, “sacrificarse” [véase nuestra Introducción B (§ B.4.3)]. En última instancia —como explica Félix Duque—, con Hegel también «[q]uedamos redimidos de una norma abstracta de cómo “deben ser” las cosas (ahora revelada como humana, demasiado humana) [...]» [cf. DUQUE (1998, p. 538)]. En su generalidad, el tema del “mal” ha sido tratado por Julio Quesada [cf. QUESADA (2004)].

tarios”. Esto es, sin ir más lejos, el viejo problema del “libre albedrío”⁵⁵¹.

En primer lugar, esto ya puede ayudarnos a centrar las cuestiones éticas en el ser humano, es decir, en las personas más bien que en los hechos. En efecto, cabe que los hechos no sean ni buenos ni malos —no diremos nunca que el rayo es “malo” por caer sobre mi casa—; los que realmente podemos merecer los calificativos de “bueno” o “malo” somos nosotros, porque somos nosotros los sujetos de nuestras acciones —o eso es lo que comúnmente estimamos—. Hacia esto podría estar apuntando Wittgenstein en estas anotaciones del *DF*:

«[11/6/1916] Mi voluntad es buena o mala».

«[2/8/1916] Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo son predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo».

«[5/8/1916] En lo esencial, bueno y malo es sólo el yo, no el mundo».

Nuevamente, lo que aquí queda limpio de valoraciones es el mundo entendido como “hechos”; son los hechos los que no pueden ser éticamente valorados. Pero Wittgenstein sí parece dispuesto a conceder una dimensión a la ética, que será protagonizada por el yo —al menos hacia 1916⁵⁵²—. Sin duda, cuando arriba hemos sugerido que la ética debía desplazarse hacia nosotros, hacia las personas, no debemos en ningún caso entender que nos desplazamos hacia la dimensión mundana de las personas, es decir, hacia sus cuerpos ni hacia sus cerebros. Ciertamente, el problema de la ética debe desplazarse hacia el “sujeto”, hacia el “yo trascendental” y, por lo que parece, y muy especialmente, hacia su “voluntad”. Es la “libre voluntad” la que nos sitúa en posición de ser juzgados éticamente, y, por ello, Wittgenstein hablaba en sus *DF* de “buena o mala voluntad” —tal expresión la encontraremos también en el *Tractatus* (6.43)—.

Ahora bien, la cuestión fundamental es comprender en qué dimensión trabajaría esa “voluntad” de la que habla Wittgenstein. La primera pregunta es: ¿Se trata de una “libre voluntad”? ¿Somos libres? Lo primero que hace el *Tractatus*, en respuesta a esta pregunta, es dejar

551 En nuestro discurso, prácticamente empleamos las palabras “libertad” y “voluntad” como siendo sinónimas. Sabemos, naturalmente, que cada una tiene su propio significado —la voluntad es el “querer”, mientras que la libertad es el “poder”—, pero lo que a nosotros nos interesa es el binomio que forman, y que la tradición filosófica resuelve con la expresión “libertad de la voluntad” o “libre voluntad” o, más tradicionalmente, “libre albedrío”.

552 Decimos que Wittgenstein dirige su ética hacia el yo, pero repetimos y subrayamos que esto sucede hacia 1916. Lo que queremos decir es que, poco a poco, en la mente de Wittgenstein irán matizándose estas ideas. Según vimos en el capítulo anterior, la propia idea del “yo” se debe ir desvaneciendo hasta sintetizarse por completo con el mundo, quedando todo abierto en un inexplicable “misterio”; en ese punto, claro, la ética también habrá de quedar “sin sujeto” —tal como veremos—. Por lo pronto, apuntamos que Chon Tejedor ha desarrollado, muy recientemente, un artículo en el que argumenta justo esta idea [cf. TEJEDOR (2012)] —aunque no comulgamos con otros aspectos de su lectura—.

claro en qué sentido *no* somos libres:

«[6.373] El mundo es independiente de mi voluntad.

[6.374] Y aunque todo lo que deseamos sucediera, esto sólo sería, por así decirlo, una gracia del destino, dado que no hay conexión *lógica* alguna entre voluntad y mundo capaz de garantizar tal cosa, ni nosotros mismos podríamos querer la hipotética conexión física.

[6.375] Al igual que solo hay una necesidad *lógica*, solo hay también una imposibilidad *lógica*».

Este es, pues, un modo rápido y conciso de dejar claro que la “voluntad” no se manifiesta *en* el mundo, y ello debe estar unido a no poder valorar éticamente nuestras acciones. No hay conexión entre nuestra voluntad y nuestros actos, “actos” que no son otra cosa que hechos que suceden por pura casualidad. Decimos “casualidad” o decimos “destino” —ambas cosas son lo mismo— solo para indicar que *no sabemos* nada acerca de *por qué* suceden los hechos; y no podemos, por supuesto, decir que la razón somos nosotros, nuestra voluntad: que yo desee mover una mano no quiere decir que ello sea la *causa* de que la mano se mueva, pues mi “querer” tal o cual cosa será un hecho asimismo “casual”, tanto como el movimiento de la propia mano. En 5.631, Wittgenstein dice que, en un libro titulado “El mundo tal como lo encontré”, podría informar en él de qué miembros de mi cuerpo obedecen a mi voluntad y cuáles no; pero, claro, aquí debe tratarse de una voluntad “no-libre”. La libertad de la voluntad y, por ende, nuestra libertad de acción —nuestro “libre albedrío”— es una quimera, ya que realmente no cabe decir ni que mis deseos sean voluntarios, ni que el movimiento de mis manos esté originado por tales deseos. En efecto, la “libertad de la voluntad” debe ser solo una ficción, solo una confusión, como parece sugerirse en cierto punto del *Tractatus*:

«[5.1362] La libertad de la voluntad consiste en que acciones futuras no pueden conocerse ahora. Solo podríamos conocerlas de ser la causalidad una necesidad *interna* como la de la deducción lógica [...]».

Tenemos, pues, la sensación de que somos libres, porque *no sabemos* qué es lo que de hecho va a pasar con nuestro propio cuerpo, ni tan siquiera con nuestro pensamiento (entendido como “hechos psicológicos”). Nuestro cuerpo se mueve como cualquier otro objeto del mundo. Nuestras células actúan como cualquier otra cosa natural. Nuestras neuronas reaccionan a los estímulos como las hojas son movidas por el viento. Todo por pura casualidad. Todo por puro destino. Todo sin explicación. Y nosotros vivimos inmersos en este frío mundo. En un momento pienso “*p*” y eso me lleva a hacer ciertas acciones; pero el darse de ese pensamiento y el darse de esa acción acontecen casualmente. Alguien me dice: “Di una palabra”, y entonces en mi cabeza empiezan a *caer* palabras, hasta que *cae* mi acción y digo algo (por ejemplo, “oreja”). Alguien me dice: “Haz una acción espontánea”, y entonces en mi cabeza empiezan a *caer* posibilidades de acción, y de pronto *cae* mi acción (me toco la oreja, por ejemplo)⁵⁵³.

553 Insistimos en la metáfora del “caer” porque en alemán no es realmente una metáfora: “el caso” es, en alemán, “der Fall”, que también significa “caída”; literalmente, “lo que es el caso” también es “lo que cae”.

Tengo, en efecto, la sensación de que yo he decidido todo eso, de que he sido libre de pensar las palabras y posibilidades que he querido, y he sido libre de actuar como he querido; pero —a la luz del *Tractatus*— es solo una falsa sensación. Los pensamientos *han caído* como piedras. Las decisiones *caen* como las piedras. Lo que pensamos son hechos psicológicos —o estados cerebrales— que por pura casualidad han sido el caso; y mis acciones han tenido lugar del mismo modo y manera. No somos “libres de hacer”, ni tan siquiera de “querer hacer”. Lo que hacemos no es por mediación de nuestra “libertad”, sino que está inmerso en el frío fluir del mundo. No hay, en el mundo, “libertad de la voluntad”⁵⁵⁴.

Esto, claro, debe redundar en la exclusión de la ética del terreno de la facticidad y de la propia acción humana. Si no somos libres de hacer o deshacer, sino que estamos dentro del frío devenir de la existencia, entonces no hay posibilidad alguna de que juzguemos nuestras acciones como “buenas” o “malas”, ni siquiera de que nos juzguen a nosotros mismos como “buenos” o “malos” por culpa de ellas, cuando no hemos tenido opción en ningún caso. Por ello, ciertamente, la “voluntad” no puede ser el soporte de lo ético, tal como suscribe el *Tractatus*:

«[6.423] De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.
Y la voluntad como fenómeno sólo le interesa a la psicología».

Es, pues, claro que las poquísimas palabras que el *Tractatus* dedica a esta cuestión son, sin embargo, suficientes; y es que todo se desprende ineludiblemente de los *límites* impuestos por el sistema de la figuración que ha precedido.

Por lo pronto, todo esto nos lleva a rechazar toda “ética deontológica” que pretenda juzgar o valorar los hechos y nuestras acciones e, igualmente, que pretenda establecer un “tú debes” referido a nuestro comportamiento efectivo. Si la vida tiene un sentido o una finalidad, si hay algo que tenga un “valor” que marca hacia dónde *debemos* tender, ello ha de ser algo que se halle *fuera* del mundo. Qué hagamos con nuestros cuerpos no puede ser, para Wittgenstein, motivo de ética. En cierto modo, el frío mundo queda completamente “exculpado” —lo cual es, ciertamente, radical, pero en cierta medida es también un alivio—.

Esto debe empujar la ética hacia los *límites* de nuestra propia experiencia o, quizá mejor dicho, hacia nuestra problemática experiencia de habitar en el *límite*, de ser nosotros mismos ese *límite*, en el cual todo —también la ética— debe resultar paradójico. Huimos ya, pues, de querer caracterizar la ética mirando el mundo o mirando nuestro propio ser *en* el mundo. Wittgenstein nos empuja inexorablemente hacia una “ética mística”. Veamos de qué modo

554 Como es sabido, esta negación de la “libertad de la voluntad” es una de las ideas esenciales de Schopenhauer, presente en el *MVR*, y desarrollada expresamente en el texto que lleva ese nombre: *Sobre la libertad de la voluntad*. Es muy probable que Wittgenstein tomara la idea directamente de Schopenhauer, o bien que llegaran a la misma conclusión por sus respectivos caminos. En cualquier caso, lo que interesa destacar es la exactitud meridiana con que en este punto cuadran ambos filósofos.

entenderla.

4.3. El papel de la voluntad y el lugar de la ética.

4.3.1. *La voluntad 'fuera' del mundo: su actuación sobre los 'límites'.*

Con un mínimo de sentencias, Wittgenstein deja claro cuál *no* es el lugar que le corresponde a la ética. Pero la ética sigue teniendo, para Wittgenstein, un papel fundamental en nuestras vidas. Naturalmente, lo que esto debe significar es que, en nuestras vidas, hay algo que acontece *fuera* del ámbito de la facticidad o mundanidad. Cuando Wittgenstein nos dijo que mundo y vida son una y la misma cosa, no pretendía con ello limitar nuestra vida a lo fáctico. El yo trascendental no es algo “fáctico”, y la propia “facticidad” —el darse del mundo como-un-todo— no es fáctica tampoco, porque la vida —la existencia en sí misma— no es algo fáctico. Lo fáctico *forma parte* de nuestro problema existencial: es lo que de hecho se da como contenido ineludible de nuestra propia vida. Pero no podemos atisbar una “solución” al problema de la vida manteniendo nuestra mirada sobre el mundo:

«[6.4321] Los hechos pertenecen todos solo a la tarea (*Aufgabe*), no a la solución».

Antes hemos leído las frases del *DF* en las que Wittgenstein conduce las nociones de “bueno” y “malo” hacia el yo y, concretamente, hacia su voluntad. Naturalmente, ya sabemos que tal “yo” no es un objeto del mundo (no somos ni yo, ni tú, ni él...), sino que es el *límite* del mundo; y sabemos también, entonces, que esa “voluntad” no puede ser la voluntad mundana —de la que podría interesarse la psicología—. Pero, si hay ética, entonces ha de haber también “voluntad” en algún sentido, pues la ética siempre es una cuestión de *ser responsables de hacer lo debido*; y para ser responsables hace falta “voluntad”, más aún, “libre voluntad”.

Aquello que sea “voluntad”, sin embargo, no podrá cambiar nada en los hechos (6.373). Los hechos vienen *dados*. Si hay una “voluntad” y una “libertad”, entonces su *querer* y su *poder* deben actuar sobre *otra cosa*, debe dirigirse a cambiar *otra cosa* que no sean los hechos del mundo... Wittgenstein responde en el *Tractatus*:

«[6.43] Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces solo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

En una palabra, el mundo tiene que convertirse en algo enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad.

El mundo del feliz es otro que el del infeliz».

Aquí Wittgenstein nos está dando muchas de las claves que nos faltaban. Cabe decir que la voluntad actúa sobre el mundo, sí, pero sobre el *mundo como-un-todo*. Naturalmente, la

visión del mundo como-un-todo no es accesible por medio de una figura lógica —como vimos en nuestro capítulo anterior (§ 3.3)—, sino que pertenece ya de suyo a lo “místico” (6.45); y fue esto lo que nos llevó hacia la comprensión de la *síntesis* de yo-mundo como pura y misteriosa “vida”: “mundo vivido por el yo”. Las expresiones “mundo del feliz” y “mundo del infeliz” —en las que luego ahondaremos más— quieren también suscribir esa *síntesis*, bajo una noción parecida a la de “cosmovisión” o de “*mi mundo*”, pero que hace alusión a nuestro *posicionamiento ético* frente a la totalidad del mundo —esto es, exactamente, “vivir *el/mi mundo feliz o infelizmente*”—, independientemente de los hechos concretos que sucedan. Como ya explicaba H. O. Mounce, el problema de la ética no tiene que ver con cuáles sean concretamente los hechos que son el caso, sino que ha de tratarse de su “significación” —dice Mounce—, esto es, de nuestra propia “actitud” hacia ellos, de nuestro “temperamento” —dice también Mounce—⁵⁵⁵: los hechos que ocurren en el mundo del hombre “feliz” son los mismos hechos que ocurren en el mundo del “infeliz”. La diferencia entre ellos reside *a otro nivel* —como decimos siempre—, *fuera* del mundo.

Pero, cabalmente, hay algo ahí que no encaja, a saber, que el “feliz” o el “infeliz” no es ningún hombre en particular, sino el mundo-como-un-todo. Diríamos, o bote pronto, que soy yo el feliz o el infeliz, que lo eres *tú* o que lo es *él*, pero ello no puede ser el caso: la “felicidad” o la “infelicidad” en el sentido wittgensteiniano no pueden ser meramente hechos, no pueden estar localizadas espacio-temporalmente en personas de carne y hueso. Debemos entender, pues, que esa “actitud” o ese “temperamento” del que habla Mounce —y del que han hablado muchos otros—, que opera sobre los *límites* del mundo, no puede ser sencillamente un estado psicológico. El “sujeto” de esta “actitud mística” no es ninguna persona concreta, ni ningún cerebro. Se trataría del “yo trascendental”, sí, pero ya sabemos que éste sólo cabe entenderlo como *límite*, en su absoluta *problematicidad*: ya vimos en el capítulo anterior (§ 3.6), que el yo se diluye en la misma medida en que se diluye nuestra posibilidad de determinarlo mediante una figura lógica, y eso terminó significando que el propio *límite* se extendiera —se “abrierá”— hacia la noción de “infinitud”, así como el “campo visual” —el mundo-como-totalidad— resultaba finalmente “ilimitado” (6.4311). En efecto —recurriendo a una expresión más bien hegeliana—, entendemos que solo en tanto que *ilimitado* y *absoluto* puede algo ser auténticamente “libre”, esto es, “carente de determinaciones” o “auto-determinado”. En el mundo no hay lugar para la libertad, porque todos los hechos están determinados por el lenguaje, y todo lenguaje está determinado por la lógica, y fuera de la lógica todo es casualidad —esto es: determinado infaliblemente por un destino inescrutable—. El mundo es *lo dado*, y ahí concluyen sus ansias de libertad. Por el contrario, en el *límite* —donde habita el “yo trascendental”— todo se desvaría: la propia lógica no puede estar sometida a su vez a la lógica (6.123). En su *límite*, el

555 Cf. MOUNCE (1983, pp. 124-125). También M. Morris —desde una perspectiva general muy similar a la nuestra—, ha señalado hacia la noción de “actitud mística” [cf. MORRIS (2008, p. 349); véase la cita en nuestra p. 67].

sistema de la figuración explosiva —o implosiva—, y toda diferenciación entre yo y mundo se diluye, y toda posible determinación o conclusión desaparece. En su propio *límite*, en efecto, el sistema de la figuración encuentra un lugar —el único lugar— en el que cabría hablar de la “libertad” en sentido auténtico. Este lugar no es la persona, ni el alma o la mente humana de la que trata la psicología. El beneficiario de esta “libre voluntad” no puede ser ya un “sujeto”. Es —digámoslo así— el *espíritu totalizado con el mundo*: la vida o la existencia en cuanto tales⁵⁵⁶.

Surge aquí una cuestión importante y muy recientemente debatida, a saber: si la “voluntad” de la que habla Wittgenstein en 6.43 es —como nosotros estimamos— una voluntad realmente “libre”. En principio, asumimos que la voluntad, por si sola, es un “querer”. Así, podemos preguntar si este “querer” puede ser *elegido libremente* por el sujeto que quiere, o si, por el contrario, ese “querer” nos viene sencillamente *dado*. En el caso de la “voluntad mundana”, ésta se manifiesta en los deseos particulares que en un momento dado sentimos, y eso son hechos psicológicos: ya hemos visto que esa voluntad no puede ser “libre” (pues todo hecho es “casual”). Pero en 6.43 Wittgenstein no está hablando de esa “voluntad mundana”, sino de otra noción de “voluntad” que actúa sobre los *límites* del mundo, sobre el mundo-como-totalidad, y que nos hace transitar del “mundo del feliz” al del “infeliz”...⁵⁵⁷ ¿Es esta “voluntad

556 Respecto a las nociones de “libertad” y “voluntad”, nos estamos desplazando hacia un terreno que debe asemejarse al desplegado en las filosofías de Hegel y de Schopenhauer-Nietzsche. Respecto al primero, nos referimos naturalmente a la noción de “libertad” que alcanza el Espíritu Absoluto al final de la *Fenomenología*, cuando se alcanza el “Saber Absoluto”, esto es, cuando Él —el TODO— se reconoce como “Absoluto” [cf. *FdE* (Cap. VIII)]. Respecto a Schopenhauer y Nietzsche, nos referimos evidentemente a su famosa noción de “voluntad” que, lejos de atribuirse a los individuos particulares, es comprendida como la misma esencia de cada cosa y del mundo en su totalidad.

Por otro lado, respecto al “sujeto” de esta libre voluntad y de esta felicidad, salta a la vista la *problematicidad* en la que nos sumergimos; algo que, ciertamente, se corresponde con la *problematicidad* del “yo trascendental” kantiano. El “sujeto” de la voluntad y de la felicidad debería ser el individuo (yo, tú, o él...), pero ya sabemos que esta noción de “sujeto” evita esa particularización. En el caso de Kant, la noción de “razón pública” se encarga de evitar el “egoísmo” de la ética, llevando a cada individuo a ser partícipe de una ética universal por medio del “imperativo categórico”. En el caso de Hegel, siguiendo en ello a Fichte, el “sujeto” de la ética trasciende al individuo y pasa a ser el “pueblo” (la “Gemeinde”), lo cual permite conectar la ética con la religión y la política [cf. VALCÁRCEL (1992)]. Esta no puede ser la solución de Wittgenstein, quien, como ya dijimos, huye de todo planteamiento político. La ética de Wittgenstein permanece, según nuestra idea, en pleno *misterio* y en plena *problematicidad*: el “sujeto” de la ética no puede ser simplemente el individuo, pero tampoco deja de serlo. El “sujeto” de la ética de Wittgenstein debe ser, claro, Ludwig Wittgenstein, pero no comprendido en su dimensión mundana y particular, sino en su dimensión de ser *límite*...; algo que muy difícilmente puede ser “comprendido”. Muy posiblemente, la referencia más plausible —y que constituye una reconocida influencia sobre Wittgenstein— sea la de Kierkegaard: la ética constituye una paradoja *absolutamente impenetrable* para la razón [(cf. BILBENY (1992)].

557 Existe, pues, según creemos, una importante ambigüedad en el término “voluntad” en el *Tractatus*, pues unas veces se refiere a la “voluntad mundana” de la que se ocuparía la psicología (en 5.1362, 5.631, 6.373-6.374 y 6.423 Wittgenstein se refiere a ésta), mientras que en 6.43 debe referirse a otra noción de “voluntad” (que podríamos denominar “voluntad mística” o “espiritual” o, quizá, “existencial”) que pertenece de suyo al *límite*.

mística” una “libre voluntad”? ¿Elegimos libremente ser “felices” o “infelices”? Chon Tejedor, en un reciente artículo, responde negativamente a esa cuestión: el paso del “mundo feliz” al “mundo infeliz” *no* se ejecuta libremente, *no hay* —defiende Tejedor— una “libre elección”, *no hay* “elección ética”⁵⁵⁸. Bajo nuestra óptica, sin embargo, la “negación” de *esta* libertad por parte de Tejedor atenta contra la condición esencialmente problemática del *límite*. En nuestra “lectura paradójica”, no es posible aventurarse a concluir en una determinación así, cuando nos movemos ya enteramente en el terreno de lo “místico”, que es de suyo “indeterminable” y, en esa misma medida, “libre”.

Cuando, en 6.43, Wittgenstein nos dice que la “voluntad” (buena o mala) cambia los *límites* del mundo, ¿no significa eso, entonces, que cambia al “yo trascendental” o “sujeto metafísico” (que es —según nos dijo en 5.632 y 5.641— el *límite* del mundo)? Es justamente en este sentido en el que entendemos la voluntad como un “querer” que es, en sí mismo, un “actuar” sobre los *límites*. Un puro “querer” no puede cambiar nada *fuera* del ser que quiere, pero, en efecto, el ser que quiere sí se ve alterado por su propio querer. En el caso actual, el ser que quiere es el “yo-*límite*-del-mundo”, y entendemos así que este “querer” —esta noción de “voluntad mística”— se desenvuelve en el terreno de la *síntesis* de “yo-mundo”: en tanto que puro “querer”, la voluntad solo puede cambiarnos a nosotros mismos, pero en tanto que “nosotros mismos” significa, aquí, “yo-*límite*-del-mundo”, entonces lo que esta voluntad cambia es el mundo-como-totalidad, esto es, el mundo-vivido-por-el-yo, la vida. El tránsito del “mundo del feliz” al “mundo del infeliz” es, pues, el tránsito entre una “buena” y una “mala” voluntad; ello es, por tanto, el resultado de este “querer” que se desenvuelve ya en el problemático terreno de lo “místico”.

La pregunta de Chon Tejedor es, en este punto, si *somos* “libres” de querer esto o lo otro, si hay algún “sujeto de la voluntad” que lo sea; y la respuesta de Tejedor es que *no hay* tal “sujeto” y que, por ello, tampoco hay tal “libertad”. Nosotros estamos de acuerdo con Tejedor en que la ética de Wittgenstein debe desplegarse “sin sujeto”, ya que el sujeto en cuestión es el puro *límite*, y éste es esencialmente “problemático”; pero es esto mismo lo que nos lleva a concluir que se trata de algo “libre”. Al negar esta libertad, Tejedor debe defender que el tránsito entre la vida “feliz” e “infeliz” se produce *espontáneamente*, ya que no hay libertad ni elección: la “infelicidad” y la “felicidad” es algo que, para Tejedor, “nos asalta” o —cabría decir también— nos viene dado por “gracia divina”⁵⁵⁹, o, sencillamente, algo que “sucede” o “no sucede”. Pero, ¿no haría eso de la felicidad/infelicidad algo meramente “casual”, algo que nos acontece o que no nos acontece? Y, ¿no nos incita eso a comprender la felicidad como si fuera un simple hecho, quizá un hecho psicológico? Ésa no puede ser nuestra idea —tampoco,

558 Cf. TEJEDOR (2012, pp. 19-21).

559 Tejedor no usa esta expresión, pero la usamos a propósito para acercarnos de nuevo a los planteamientos de la ética protestante, pues la idea de Tejedor —aunque ella no lo comente— podría asemejarse a ello: la “salvación” (que, por supuesto, conlleva la auténtica felicidad para el cristiano) viene dada —para los protestantes— solo por la pura “gracia”, estando (al menos para nuestro escueto conocimiento) “predestinada”.

por cierto, la de Tejedor—.

Toda la ética wittgensteiniana surge ante el sentimiento de lo inexpresable, donde toda determinación desaparece. En este discurso —en nuestra lectura—, ya no podemos, pues, ni negar ni afirmar nada. La ética surge de la experiencia del *límite*. Pero, ¿en qué consiste “ser *límite*”? Esto es algo que la lógica no puede responder, claro, porque el lenguaje mismo se mueve ya en el pleno absurdo. En nuestra interpretación, “ser *límite*” significa, justamente, no estar sometido a *límite* ninguno (y, por ello, tal como veíamos en el capítulo anterior, Wittgenstein debe apuntar hacia nuestra “infinitud” y hacia lo “ilimitado” del mundo (6.4311)). El mundo, como totalidad de hechos, está enteramente limitado (y determinado) por el propio lenguaje y por su lógica, y nada nos permite asomarnos al “sentido” o al “porqué” del suceder: lo que sucede, sucede. Pero, en el *límite*, todo se desvaría. La “visión mística”, el “sentimiento” de que nosotros mismos somos el *límite*, ha de contener también y de suyo el sentimiento de que tal *límite* no está determinado. Por ello debe abrirse ante nosotros el terreno de lo “místico”: en él no puede haber, ciertamente, determinación ninguna (en ello consiste la “místico” en cuanto tal), y es eso mismo lo que nosotros interpretamos como “libertad”: el sentimiento de “ser *límite*” incluye de suyo el sentimiento de una “libre voluntad” de la cual pende nuestra espiritual posicionamiento frente al mundo, frente a la propia vida. No puede tratarse, claro, de un “libre albedrío” en relación a los hechos o a nuestras acciones mundanas, sino que debe referirse directamente al *modo de ser límite* del mundo, esto es, debe referirse directamente a una “felicidad” o “infelicidad” sentida espiritualmente (no psicológicamente). En una frase: el “sentimiento místico” es también el sentimiento de que *la felicidad está en nuestras manos* (o en manos de *nuestro espíritu* —sea esto sólo un modo de llamarlo, no de “comprenderlo”—).

Y es, entonces, este sentimiento de que la felicidad está en nuestras [espirituales] manos lo único que da sentido y origen a la ética: *la ética es el problema de uno consigo mismo en tanto que “libre límite del mundo”, o sea: el problema de la propia vida en su libre pugna por su felicidad* (lo cual, después de todo, no es tan extraño).

Indaguemos algo más en la noción wittgensteiniana de “felicidad”.

4.3.2. *Lo bueno y la felicidad: la conformidad con el sentido de la vida y la desaparición de la muerte.*

Wittgenstein fue a la guerra en busca de respuestas a sus problemas existenciales. Él estaba convencido de que solo la cercanía a la muerte podría darle pistas acerca del sentido de la vida. Sin lugar a dudas, Wittgenstein sacó partido a sus amargas experiencias. Leemos sus *Diarios Secretos (DS)*:

«[7/10/1914] [...] Puedo morir dentro de un hora, puedo morir dentro de dos horas, puedo morir dentro de un mes o dentro de algunos años. No puedo saberlo y nada puedo hacer ni a favor ni en contra: *así es esta vida*. ¿Cómo he de vivir, por tanto, para salir airoso en cada instante? Vivir en lo bueno y en lo bello hasta que la vida acabe por sí misma»⁵⁶⁰.

He aquí, pues, tanto una pregunta como una respuesta. “¿Cómo he de vivir?” es la pregunta de la ética. “Vivir en lo bueno y en lo bello” parece ser la respuesta de Wittgenstein. Pero, ¿qué indicación es esa?

Lo que es seguro, por ahora, es que hay una *tarea* o un *problema* al que nos enfrentamos cada instante. La pregunta de la ética está ahí, siempre presente, lo queramos o no. ¿Cómo hemos de vivir cada momento? No importa si nos hacemos o no la pregunta, pues vivir significa siempre vivir *de algún modo*, esto es, *vivir es ya* un estar posicionado ante el mundo de cierta manera —somos felices o infelices, eso es todo—; y entonces tenemos la *tarea de elegir nuestro posicionamiento* (para salir airosos cada instante).

En 6.4321, Wittgenstein empleó la palabra “Aufgabe” que usualmente se traduce, en efecto, por “tarea” —así lo hacen tanto Reguera y Muñoz como Valdés, al igual que Ogden y Ramsey tradujeron al inglés como “task”—; no obstante, tal término alemán también cabe traducirlo por “problema” —así tradujo Tierno Galbán en la primera edición castellana del *Tractatus* (que no hemos mencionado en ningún momento), y lo hacen también Pears y McGuinness en su edición inglesa, traduciendo “problem”—. La palabra “tarea” comporta un carácter “práctico” y por ello es —creemos— más acertada. Al hablar de ética, Wittgenstein no debe estar hablando de un problema “teórico”, como podrían serlo los problemas epistemológicos o metafísicos que han sido tratados previamente en el *Tractatus*, y que Wittgenstein llama en su Prólogo “problemas filosóficos” (*die philosophischen Probleme*). La ética también debe responder a un “problema”, en efecto, al que Wittgenstein se refiere en 6.521 como el “problema de la vida” (*das Problem des Lebens*). La noción de “tarea” de 6.4321 quiere, en nuestra opinión, remarcar la dimensión “práctica” que caracteriza el problema de la ética; pero ha de tratarse, como ya sabemos, de una “tarea” y de una “práctica” que debemos ubicar *fuera* del mundo, en el problemático terreno de lo “místico”.

A nuestro entender, esto ya contiene en sí mismo el gran problema de la ética filosófica: siendo una tarea “práctica”, la filosofía se propone, sin embargo, “teorizarla”, convirtiéndose

560 Dos cosas sobre la última frase citada. Primera, que la expresión “vivir en lo bueno y en lo bello...” nos da una idea acerca de cómo entender el paréntesis de 6.421: «Ética y estética son una y la misma cosa». En efecto, “vivir en lo bueno” y “vivir en lo bello” son lo mismo, y ello tiene que ver con la idea más precisa que también nos ofrece Wittgenstein en su *CsE* (p. 516): «[...] voy a usar la palabra ética en un sentido un poco más amplio, que incluye, de hecho, la parte más genuina, a mi entender, de lo que generalmente se denomina estética. [...] En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso [...]» (véase la cita completa en nuestra p. 412). Por otro lado, en aquella última frase del fragmento de la *DS* citado arriba, se hace alusión a la “muerte”, noción que trataremos brevemente al final de este capítulo.

en otro más de los “problemas filosóficos”, junto los problemas epistémicos y metafísicos, unida sistemáticamente a ellos. El propio *Tractatus*, en efecto, no puede resistir la tentación de incluir la ética entre sus páginas —aunque sea lacónicamente—⁵⁶¹. Lo que tendremos que comprender, claro, es que el *Tractatus* es incapaz de exponer una ética o de dar una “solución” al problema de la ética, pues —tal como leemos en sus *Aforismos*—:

«[...] Lo que hay que vencer no es una dificultad del entendimiento, sino de la voluntad»⁵⁶².

Según hemos visto, el problema de la ética no debe desenvolverse en la disputa de *qué hacer* o *no hacer* (ya que este “hacer” tendería a vincularse con los “actos”, con los “hechos”), sino que la ética en Wittgenstein se desplaza más bien hacia un *cómo* que se proyecta hacia el *límite*: *¿Cómo ser límite?* No obstante, ambos casos responden ineludiblemente a la noción de “deber”: *¿Cómo debo vivir?* *¿Cómo debo posicionarme ante el mundo como límite?* Que tengamos una “tarea” siempre significa que tenemos un “deber” —esto es muy claro en castellano, cuando “hacer los deberes” y “hacer las tareas” son expresiones sinónimas, y esa misma acepción la encontramos en la palabra alemana “Aufgabe”—. La ética es, claro, una cuestión de *responsabilidad* respecto a lo “correcto” —“vivir de forma correcta”, “ser un hombre decente”... era la preocupación de Wittgenstein—. Y esto debe apuntar, cabalmente, hacia unas *consecuencias* que obtendremos de hacer o de no hacer lo correcto. Pero, claro, si la ética debe desligarse completamente del mundo, entonces ese “deber”, esa “responsabilidad” y esas “consecuencias” no pueden en modo alguno entenderse en referencia a los hechos o a las acciones:

«[6.422] Cuando se asienta una ley ética de la forma “tú debes...” el primer pensamiento es: ¿y qué si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las consecuencias de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto debe de haber, después de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma.

(Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable.)»

Ya hemos visto en el punto anterior que la ética de Wittgenstein sólo puede entenderse como un *posicionarse* ante la totalidad del mundo, lo cual —sabiendo que “yo” y “mundo” son una y la misma cosa— debe consistir en un posicionarse uno mismo respecto de uno mismo en tanto que *límite*. Cuando, después de comprender que la ética está *fuera* del mundo, tenemos que seguir manteniendo presentes las consignas esenciales de la ética, del “deber” y de las “consecuencias”, tendremos que entender que nuestra tarea es la de cumplir con una responsabilidad que cada cual tiene consigo mismo: “posicionarse” es un verdadero “modo de ser” del *límite*, y *ello mismo* debe comportar las *consecuencias éticas* de “ser bueno o malo”, siendo

561 Incidentalmente, leemos un comentario de Wittgenstein de 1930: «Es una gran tentación querer hacer explícito el espíritu» [*Af* (§ 35)].

562 *Af* (§ 91).

esto bien “agradable” o bien “desagradable”. Esto ha de ser importante, claro está, pues si ser “bueno” o “malo” no fuera más que una etiqueta, si ello no comportara algún tipo de premio o de castigo, agradable o desagradable, entonces no habría “problema” alguno: la ética sería totalmente insignificante. Naturalmente, no es así. La ética está ahí porque nuestro modo de posicionarnos *nos afecta*, porque hay *algo* de nosotros mismos que está en juego, y *sentimos* (místicamente) que ello depende de nosotros mismos —ha de ser cuestión de “voluntad”—. Pero, ¿qué es ese *algo*?

«[30/7/1916] Una y otra vez vuelvo sobre ello: la vida feliz es buena, la infeliz mala. Simplemente. Y si *ahora* me pregunto *por qué* he de vivir yo precisamente feliz, la cuestión se me presenta como meramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que *es* la única adecuada».

La “felicidad”, naturalmente: ese *algo* de nosotros mismos, que nos afecta profundamente y que debe estar en nuestras manos.

Cuando Wittgenstein se proponía a sí mismo “vivir en lo bueno y en lo bello”, lo que quería decir es “vivir feliz”. Como decíamos antes, sólo el sentimiento de “felicidad-infelicidad” puede ser el origen de la ética, que es el origen de la auténtica preocupación humana: la felicidad-infelicidad del hombre es el problema vital por antonomasia. Desde el mismo momento en que nos planteamos el problema de la ética, desde el momento en que atisbamos una “tarea” y un espacio para el desempeño de la “voluntad”, atisbamos al mismo tiempo la “finalidad última” que subyace a cualquiera de nuestras preocupaciones. Si la pregunta es: “¿Cómo debo vivir?”, damos por sentado que tras ese “deber” hay un “para ser feliz”. Si detrás de nuestra preocupación por la ética no estuviera nuestra propia felicidad, entonces no existiría tal “preocupación”. Nuestra preocupación por la ética es *nuestra preocupación por nuestra felicidad*⁵⁶³.

Ni que decir tiene que, con esta alusión a la felicidad, nos acercamos a las éticas llamadas “eudemonistas”, sean las de Epicuro o Zenón, o sea la de Aristóteles: la felicidad es comprendida como el “fin último” hacia el cual tendemos, la meta hacia la que debería llevarnos el cumplimiento de las exigencias de toda ética (si cumplir con la ética nos debe hacer “buenos” o “virtuosos”, eso mismo deberá concedernos la felicidad, pues sólo entonces lo “bueno” sería realmente bueno para nosotros). Pero, naturalmente, hay una diferencia importante entre el planteamiento tradicional y el de Wittgenstein. En Aristóteles, por ejemplo, la felicidad es el “fin último” en el sentido de que cualquier finalidad particular de un acto concreto siempre ha de perseguir un fin más elevado que es la felicidad en sí, por encima de la cual no es posible ya

563 Esto podría conducir la ética de Wittgenstein hacia la idea de Schopenhauer de que toda ética surge del “egoísmo”. Ello es así, claro, pero es necesario entender la naturaleza *problemática* de este “ego”: la “felicidad mística” apuntada por Wittgenstein no es “egoísta” en el sentido de “individualista”, pues, en cierto sentido —místico e inexplicable—, se trata también de la felicidad del mundo (no de las personas, claro, sino de la existencia en cuanto tal —mística e inexplicable—...). Véase el segundo párrafo de nuestra nota 556.

aspirar a nada⁵⁶⁴. Quien es feliz, ya no puede aspirar a otra meta superior. Pero, en Aristóteles, tenemos la sensación de que la felicidad no deja de ser la meta hacia la cual tienden *nuestros actos*, nuestras *acciones*, que son, claro, los “medios” para alcanzar esa felicidad. Es la de Aristóteles, pues, una ética orientada hacia el mundo y hacia la vida práctica de los hombres.

Pero la ética de Wittgenstein no es así, ya lo hemos visto. La felicidad wittgensteiniana no puede entenderse desde el punto de vista de los hechos. No podemos en modo alguno decir que a la felicidad de Wittgenstein lleguemos gracias o por motivo de actuar de cierta manera *en* el mundo. No puede haber medios ni métodos pragmáticos o materiales para alcanzar la felicidad. En Wittgenstein, eso significaría que el darse o no darse de la felicidad sería “casual” o una cuestión de “gracia” —como parece defender Tejedor—, tanto como el darse o no darse de los hechos que nos llevarán hasta ella; y en tal caso dejaría de ser una cuestión ética, dejaría de ser una “tarea de la voluntad”. No puede haber más medio o método para la felicidad que *la voluntad misma* de ser feliz o infeliz, la voluntad de ver el mundo feliz o infelizmente. Aquello que puedan procurarnos los hechos no puede ser la “felicidad” en sentido wittgensteiniano. No podemos confundir la “felicidad” con alguna suerte de estado psicológico como alegría o placer, ni la infelicidad es el dolor o la pena que sentimos en un momento dado —lo cual, ciertamente, nos aleja también de Epicuro—. Esta noción de “felicidad” wittgensteiniana debe proyectarse hacia el *límite*, hacia nuestro posicionamiento espiritual ante nuestros propios placeres y dolores, ante nuestros propios actos, esto es, posicionamiento ante nuestro destino, posicionamiento ante la existencia en cuanto tal, ante la vida en cuanto tal. Para más claridad, leemos de nuevo en el *DS*:

«[6/7/1916] Y en este sentido Dostoievski tiene, sin duda, razón, cuando dice que quien es feliz, satisface la finalidad de la existencia.

O cabría expresarlo también señalando que satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho».

«[8/7/1916] Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama “ser feliz”».

Sobre esa alusión a Dostoievski, bastará con remitirnos a un pequeño párrafo de *Crimen y Castigo*:

«En algún sitio he leído —pensó Raskolnikov siguiendo su camino—, en algún sitio he leído que, una hora antes de su ejecución, un condenado a muerte decía o pensaba que si hubiera tenido que vivir en lo alto de un risco, en un espacio tan reducido que sólo le permitiera permanecer de pie, rodeado de precipicios, y soledad eterna, y quedarse así, de pie sobre un palmo de roca, toda la vida, mil años, una eternidad, habría preferido vivir así que morir en aquel momento. ¡Cualquier cosa con tal de vivir, de vivir, de vivir! ¡Vivir como sea, pero vivir!... ¡Qué verdad tan grande! ¡Dios mío, qué verdad! ¡El hombre es ruin! ¡Y también es ruin quien así le llama!»⁵⁶⁵.

564 Cf. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco* (I, 7-10).

565 DOSTOIEVSKI: *Crimen y castigo* (pp. 247-248).

Y, para entenderlo en los términos de otro filósofo —que, no por casualidad, venimos recordando a lo largo de este trabajo—, leemos unos párrafos de Nietzsche:

«[...] decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este sí último, gozosísimo, exuberante, arrogantisimo dicho a la vida no es solo la intelección suprema, sino también la *más honda*, las más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia. No hay que sustraer nada de la existencia, nada es superfluo [...].»

«Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aún menos disimularlo [...], sino *amarlo* [...].»⁵⁶⁶.

Ciertamente, estos párrafos son una buena muestra de eso que podemos llamar “afirmatividad nietzscheana”, y podemos comprobar que cuadran meridianamente con los planteamientos de Wittgenstein. Todo ello, en efecto, debe servirnos para llenar de sentido la sentencia 6.43 del *Tractatus*: ahora sabemos que las nociones de “mundo del feliz” y “mundo del infeliz” condensan de forma precisa toda esta tendencia que la ética asumió a finales del siglo XIX, a través sobre todo de la filosofía y de la literatura (sean los casos de Dostoievski o Tolstoi, o muchos poetas como Rimbaud o Rilke...), pero que, sin duda, posee también expresiones precedentes en diversas corrientes “místicas”, tanto cristianas como orientales⁵⁶⁷. El problema de la ética es el problema de la felicidad, porque ése es el problema de la vida en cuanto tal. Estar vivo no solo conlleva estar inmersos en una cosmovisión, en un mundo-pensamiento-lenguaje, vivir no es solo ser testigo de los hechos que suceden, siendo nuestros actos y nuestros pensamientos parte de ese devenir. La experiencia de estar humanamente vivo es la experiencia de habitar en el *límite* o, más aún, de *ser el límite*, y ello conlleva *ya* un *estar éticamente posicionado*. Vivir implica *ya* ser feliz o infeliz, y el tránsito de una cosa a la otra está absolutamente en nuestras manos: ha de ser una cuestión de “voluntad”, de “fuerza de voluntad”, la que nos lleve a ser felices o infelices. Puedo estar sometido incesantemente al dolor, incluso yo mismo puedo ser un dolor para mí mismo y para los demás, pero la infelicidad no es esto. La felicidad y la infelicidad son solo cuestión de “cómo vivir la vida” —recurriendo al refrán podemos decir: “Todo depende del cristal con que se mire”—. La tarea es, pues, *tomar distancia con*

566 NIETZSCHE: *Ecce homo* (pp. 77 y 61). Incidentalmente, subrayamos del primer párrafo esa referencia de Nietzsche a la “verdad y la ciencia”, según la cual esta —llamaremos— *afirmatividad nietzscheana* responde a lo más *hondo* que podemos extraer de aquéllas. También en el caso de Wittgenstein todo el corolario ético es el resultado de desentrañar las *profundidades* de la verdad y de la ciencia.

567 Schopenhauer, como sabemos, hace referencia a la mística oriental desde la primera página de su *MVR*, e igualmente repara en la mística cristiana (con especial profundidad en el Libro IV). Sobre otros antecedentes, tómense referencias en el artículo de PERISSINOTTO (2008). En este mismo artículo, por cierto, Perissinotto establece una conexión entre el *Tractatus* y Nietzsche (pp. 155-156), en un sentido muy similar al que nosotros hemos propuesto arriba.

los hechos y con nuestra propia “persona”, reconocer nuestra dimensión puramente espiritual y proyectarla hacia nuestro ser *límites*. Ninguna acción ni ningún hecho pueden llevarnos a la felicidad ni tampoco a lo contrario. Nuevamente, nos separamos de los eudemonistas griegos, ya que no hay medio material alguno para llegar a semejante “fin”. La felicidad en Wittgenstein no es exactamente un “fin”. La “acción ética” y el “fin” coinciden plenamente. El “hacer” que demanda la ética es un “hacer espiritual”; es más bien un “ser” que un “hacer”. ¿Qué debo hacer? *Ser feliz*. ¿Cómo lo consigo? *Siendo feliz* por pura fuerza de voluntad.

La idea de “tomar distancia con los hechos” podría entenderse en un sentido estoico o epicúreo, que nos conduciría al ascetismo: desembarazarse de los deseos propios y de todo apego al mundo, identificando la felicidad, si no con el placer, sí al menos con la ausencia de dolor. Naturalmente, no es este el sentido en que nosotros tomamos esta idea: no creemos que Wittgenstein predique el “ataraxia” y la “ascética”, sino sencillamente el “*amor fati*” (incluya alegrías o dolores); y es esto lo que, finalmente, debe alejarnos del pesimista Schopenhauer —para quien «El mundo es un lugar de penitencia»—, para introducirnos en la anti-nihilista esperanza de Nietzsche —predicador del “superhombre”—.

Leyendo solamente en el *Tractatus*, no encontramos más pistas acerca de “cómo” podemos lograr la felicidad. De hecho, lo único que de verdad tenemos que asumir es que no vamos a poder esclarecer esta cuestión en absoluto. El párrafo antes citado del *DF* (la entrada del 30 de julio de 1916) continúa del siguiente modo:

«[...] ¡Pero, a decir verdad, todo esto es, en algún sentido, profundamente misterioso! ¡*Está claro* que la ética no *resulta* expresable!

Pero también cabría decir así: la vida feliz parece ser, en algún sentido, más *armoniosa* que la desgracia. Pero, ¿en cuál [sentido]?

¿Cuál es la marca objetiva de la vida feliz, armoniosa? Otra vez vuelve a estar claro que no puede haber una marca tal, susceptible de ser *descrita*.

Tal marca no puede ser física, sino sólo metafísica, trascendente. La ética es trascendente⁵⁶⁸».

Estas frases son testimonio de que el problema de la ética acontece ya *fuera* de los *límites* del lenguaje y que, por ende, no vamos a poder expresar en modo alguno en qué consiste la “felicidad” ni, por supuesto, cómo llegar a ella. No obstante, esas mismas frases son testimonio de que Wittgenstein no puede dejar de intentar una y otra vez escribir algo que permita caracterizar su ética (recurriendo, por ejemplo, a esa noción de “armonía”, sugerente quizás, pero poco aclaratoria). Wittgenstein no puede evitar el *chocar* contra los *límites* del lenguaje en busca de algún “consejo”. Por ejemplo, algunos días antes de la anterior entrada del *DF*, hallamos una nueva clave; leemos:

568 Ya sabemos que, en el *Tractatus* (6.421), Wittgenstein cambió “trascendente” por “trascendental”.

«[8/7/1916] Soy feliz o desgraciado, eso es todo. Cabe decir: no existe lo bueno y lo malo. Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera a la muerte. Solo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz».

En el *Tractatus* no hallamos tan claramente conectada la felicidad con el hecho de “vivir en el presente”; pero las frases que rodean a éstas del *DF* sí encontraron un lugar en el *Tractatus* (sentencias que precisamente siguen a 6.43 y que, según su numeración, son aclaraciones o profundizaciones sobre ella):

«[6.43] [...] El mundo del feliz es otro que el del infeliz.

[6.431] Al igual que en la muerte el mundo no cambia, sino que cesa.

[6.4311] La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.

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

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

[6.4312] La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir tras la muerte, no solo no está garantizada en modo alguno, sino que, ante todo, tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él. ¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo.

(No son cuestiones de la ciencia natural las que hay que resolver.)

[...]».

Y, de seguido, ya se adentra Wittgenstein en la noción de lo “místico”, respecto a las respuestas que no pueden responderse, respecto al “enigma” que no existe, la “desaparición” de los problemas como el único medio de su “solución” —es decir, que no hay “solución” sino “disolución”—, y la declaración del absurdo del *Tractatus*.

Sin desviarnos aún del tema de la ética, quizá sí podemos conectar la idea recién leída en los *DF* con el *Tractatus*, siempre y cuando consideramos que la idea de la muerte repercute sensiblemente sobre nuestra felicidad. Y con ello entramos en el último gran punto de la ética y, por extensión, el último gran problema de la filosofía: la muerte.

Puede que una de las grandes trabas que el ser humano tiene respecto a su felicidad sea la muerte o, más concretamente, el temor a la muerte. ¿No es la muerte el gran problema, la gran tragedia del ser humano? ¿De dónde han nacido las grandes religiones si no es del temor a la muerte? ¿No era la filosofía, para el propio Sócrates, tan solo una preparación para la muerte? ¿Qué idea tenía Wittgenstein de esto?

Ya hemos dicho antes que, según algunos testimonios del propio Wittgenstein, él se alistó al ejército porque solo la cercanía a la muerte podría darle pistas sobre el sentido de la vida; leemos los *DS*:

«[9/5/1916] Ahora tendría tiempo y calma de sobra para trabajar. Pero nada se mueve. Mi tema se ha

alejado mucho de mí. Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida»⁵⁶⁹.

Ahora bien, tras leer las sentencias 6.4311-6.4312 —que recién hemos transcrito—, encontramos otro modo de entender por qué no es posible darle un significado a la vida (teniendo que quedar siempre en el más absoluto *misterio*): Wittgenstein rechaza de pleno la idea de la “muerte”, de modo que debe rechazar de pleno la idea de que su “cercanía” pueda aportar alguna cosa. ¿Cuándo estamos “cerca” de la muerte, si no existe más tiempo que el absoluto presente (sí, propiamente, no existe el tiempo), si el salto entre la vida y la muerte es siempre infinito, sino hay, de hecho, tal salto, porque no hay muerte?

Parece, en efecto, que excluir la muerte de nuestra experiencia vital es uno de los “consejos” de Wittgenstein para alcanzar la felicidad. No obstante, claro, no hay ninguna indicación respecto al modo de lograr tal cosa de forma efectiva, pues tal cosa no es ninguna cosa “efectiva”, sino marcadamente “espiritual”: ¿Cómo podemos olvidarnos de la muerte? ¿Cómo podemos vivir en el eterno presente? ¿No supondría eso ser un auténtico *superhombre* (y no simplemente un hombre)?

Sin lugar a dudas, cabe interpretar el *Tractatus* como uno de esos textos que quieren ayudarnos a enfrentarnos a la muerte, como una nueva muestra del “*Ars Moriendi*” ensayado desde antiguo. Qué duda cabe de que, en este punto, el pensamiento de Wittgenstein vuelve a tocarse con uno de los más destacados pensamientos de Nietzsche —*pensamiento redentor*—, con esa exaltación del presente, que en el *Zarathustra* se expresa como “eterno retorno”, y que nos quiere hacer vivir sin temor a la muerte, etc.⁵⁷⁰. No obstante, este punto está, nuevamente, cargado de paradoja: pues, ¿de qué modo se supone que nos ayuda a *enfrentarnos a la muerte* si lo que hace es, directamente, decir que la muerte no existe? Si, p.e., atendemos a los antiguos consejos estoicos —pongamos el caso de Séneca⁵⁷¹—, encontraremos más bien una “aceptación”. En el *Tractatus* no hay aceptación, sino un paradójico “silencio”, profundo y radical, que pretende hacer de nuestra vida “infinitud” (6.4311).

De acuerdo con el *Tractatus*, la felicidad-infelicidad, consista en lo que consista, debe ser una cuestión de “buena o mala voluntad”. Pero esta “voluntad” es algo siempre *misterioso*, algo indeterminable y siempre “abierto”, que nos mantiene en la problematicidad del *límite* (y solo gracias a ello cabe reconocer ese lugar propio de la “libertad”). Amar la vida por sí misma y sin reservas, asimilar y amar todo lo problemático de la vida, pero siendo este un “amar” que escapa a nuestra propia comprensión (pues no ha de tratarse de un “amar mundano”, que no

569 Véase, también, MONK (1990, pp. 117 y ss.).

570 Al margen apuntamos, también, que esta idea —la “infinitud” asociada al instante presente y la idea de “estar seguros” en esa infinitud, el ideal de vivir de espaldas a la muerte, etc.— vuelve a ser un punto de conexión con el pensamiento del poeta Rilke (lo cual puede leerse de forma muy clara en, p.e., la “Elegía VIII” de sus *Elegías de Duino*).

571 Cf. ZAMBRANO (1987, pp. 43 y ss.).

sería más que un hecho psicológico)... *Debemos ser felices*, sí; pero, ¿cómo saber si soy de hecho feliz? Claro, la pregunta está mal formulada porque “ser feliz” no es ningún hecho. No hay modo de preguntar por la felicidad. No hay modo de expresarla, apuntarla o determinarla (como hemos leído: no hay una marca susceptible de ser descrita).

Debemos ser felices, sí; pero esto resulta ser —en el *Tractatus*— algo tan obvio como absurdo. ¿Cuál es, pues, el “consejo” de la ética de Wittgenstein?

Sin ánimo de responder, solo diremos una cosa más a este respecto: lo que parece seguro, es que Wittgenstein nos pide *asumir* que la vida es algo “misterioso” y “problemático” en sí mismo, y que la filosofía no nos puede ayudar, pues ella es solo muestra de esa problematidad. *Hay que asumir la vida como problema*, y nunca esperar que esto sea una “solución”. Leemos un comentario posterior de Wittgenstein:

«La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir de tal forma que desaparezca lo problemático.

Decir que la vida es problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de la vida. En consecuencia, debes cambiar tu vida y, si se ajusta a la forma, desaparece lo problemático.

Pero, ¿acaso no sentimos que quien no ve allí un problema está ciego ante algo importante; a decir verdad, ante lo más importante? ¿No me gustaría acaso decir que ese tal vive precisamente ciego, como un topo, y que si pudiera ver, vería el problema?

O no debo decir que quien vive correctamente no experimenta el problema con *tristeza*⁵⁷², es decir, como algo problemático, sino más bien como una alegría; por así decirlo, como un ligero éter en torno a su vida y no como un trasfondo dudoso»⁵⁷³.

O sea: *no vivir el problema como algo problemático*. ¿Qué indicación es esa? ¿No es eso una paradoja? ¿No chocamos toda vez contra los *límites* del lenguaje?

4.4. Cuartas conclusiones.

Llegados aquí, podemos dar por finalizada nuestra lectura del *Tractatus*. Y, por lo que respecta a la ética, no hay ya mucho que añadir, pues Wittgenstein no añade nada que pudiera resultar de más ayuda para “comprender”. En general, pensamos que Wittgenstein se enfrenta al gran problema de la filosofía, que no puede ser otro que el problema de la vida humana en cuanto tal —una idea que arraigará en los existencialistas, sea en Sartre o en nuestro querido Ortega y Gasset—. Como pudimos leer en su momento en los *DS*, Wittgenstein pretende conducir los problemas lógicos hacia el tratamiento de las *más hondas cuestiones*, y unificar todos los problemas en el *problema principal*⁵⁷⁴. Nosotros pensamos que este problema es, directa-

572 Es Wittgenstein quien destaca “tristeza” en cursivas: querrá decir, en nuestra opinión, que no se trata de una tristeza “psicológica”, sino de algo “espiritual”.

573 *Af* (§ 149).

574 Véase *DS* (29/9/1914); y nuestra p. 147.

mente, el que surge de estar humanamente vivos.

Para Wittgenstein, estar humanamente vivo conlleva estar inmerso en un mundo-pensamiento que resulta completamente tramado y determinado por la lógica del lenguaje. Ya hemos visto que tal planteamiento se encuentra en el *Tractatus* completamente anclado al problema de la figuración, que se sustenta en la idea de que hay un mundo que podemos representarnos por medio de figuras lógicas, y que podemos comparar nuestras figuras con la realidad para comprobar si son verdaderas o falsas. No obstante, vimos que el propio sistema era incapaz de dar sentido a la representación metafísica que sostiene la figuración, mostrando el corazón esencialmente problemático —paradójico— de tal modo de plantearse los problemas. Esto nos lleva hacia la noción de “límite”, siendo el propio sistema el que se ubica en tal lugar y, por ende, toda determinación impuesta por el sistema tiende al final hacia un estado de “apertura” que Wittgenstein llamará lo “místico”.

En este punto, en efecto, Wittgenstein reconoce un elemento adicional que se suma a la experiencia de estar humanamente vivo, que es la experiencia de “chocar contra los límites” y quedar perplejos y asombrados, y de ahí brota su noción de “ética”. La experiencia vital es también la experiencia de que hay esos *límites*, donde toda determinación es imposible y toda conclusión se desvanece. Vivir no es solo estar inmerso en un inescrutable devenir, sino que esa misma *inescrutabilidad* nos proyecta a nosotros mismos hacia el *límite*, *límite que no puede estar limitado a su vez*. De aquí emana ineludiblemente la idea —el “sentimiento”— de que vivir es algo en sí mismo “espiritual”, que no puede comprenderse ni determinarse mediante la rigidez de nuestros conceptos y de nuestros lenguajes. Vivir es *ya* vivir la vida como un problema “abierto” que, en Wittgenstein, requiere de nuestra “voluntad” para establecer el cierre⁵⁷⁵. El único “cierre” posible es la felicidad. Si somos felices, no hace falta en absoluto nada más; de nada sirve seguir enredado en los laberintos del lenguaje, cuando, según parece, la “solución” —la felicidad— no puede encontrarse en ello ni alcanzarse a través de ello, sino *solo* a través de esa “voluntad mística” —concepto éste que, naturalmente, no puede dejar de ser *filosóficamente problemático*, esto es, tan solo una *metáfora*—.

El sentido de toda filosofía habría de ser el procurarnos la felicidad, o indicarnos al menos el camino que hemos de seguir para conseguirla. La filosofía moderna es, sin lugar a dudas, también un proyecto ético, en tanto que los sistemas metafísicos y epistemológicos deben ser capaces de proyectar un ideal de vida. En general, la racionalidad por la que aboga el pensamiento moderno debe ser capaz de establecer la ética, tanto a nivel personal como social o político. Pero, ya el certero Hume puso sobre la mesa el abismo insalvable entre el razonamiento especulativo y el práctico o, de otra manera, la imposibilidad de establecer un “deber ser” a partir del “ser” —o eso que se conoce como “falacia naturalista”—⁵⁷⁶. No obstante, es

575 Cf. *Af*(§ 91); véase la cita en nuestra p. 428.

576 Cf. HUME: *Tratado de la naturaleza humana* (Libro III, Cap. I, § 1).

sumamente significativo que el propio Hume trate el problema de la ética y de la moral en el tercer y último libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, una vez han concluido sus reflexiones sobre el entendimiento y las pasiones. Parece que no hay, racionalmente, otro modo de proceder: primero debemos establecer qué es lo real, de qué naturaleza es lo que existe y de qué forma nosotros accedemos a ello, para después preguntarnos cómo debemos vivir en esa realidad. Pero, ¿qué ocurre si el propio proyecto de establecer o fijar una realidad contiene una paradoja? ¿Qué “consejo ético” cabe extraer de un sistema incapaz de determinar de forma última la realidad?

Gran parte de las éticas propuestas en la Historia buscaban el establecimiento de un “tú debes”. En el caso de la filosofía moderna, al menos en sus primeros desarrollos, aún está demasiado presente la figura de “Dios” y la religión judeocristiana. Pero esto no solo atañe a la ética, sino que se halla también en el corazón mismo de los sistemas metafísicos y epistemológicos, siendo Dios el postulado fundamental que los sostiene (esto es algo muy claro tanto en Descartes como en Spinoza o Leibniz). A este respecto, Kant vuelve a ser muy significativo, ya que su *Crítica de la razón pura* se ha desarrollado al margen de toda referencia a Dios y, más aún que eso, la propia *Crítica* ha descartado la posibilidad de remitirnos a tal fundamento (mostrando la antinomia subyacente a tal “idea de la razón”). No obstante, como es bien sabido, la problemática conclusión de la *Crítica* no impide a Kant desplegar un terreno para la ética y la moralidad, sino que, todo lo contrario, es la propia *Crítica* la que quiere garantizar ese terreno, reservando el ámbito para la “razón práctica”. Es verdad que el “imperativo categórico” kantiano *no* dice positivamente lo que debemos hacer, pero *sí* da una norma general para reconocer lo que debemos hacer en cada momento: “Obra solo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal”. Esto no podemos entenderlo, ciertamente, como una “ética positiva”, sino que es llamada habitualmente “ética formal”, que nos insta a buscar en nosotros mismos el fundamento de la moral. Aún así, a la luz de lo expuesto en este capítulo, debemos tener claro la enorme distancia que establece Wittgenstein: la ética kantiana, en la medida en que sea “práctica”, y en cualquier sentido “deontológica”, no será auténticamente “ética”.

Si, después de todo, nos viésemos aquí tentados a dar una explicación más clara de en qué consiste la ética en Wittgenstein en términos de “dar un consejo”, solo nos atreveríamos a escribir lo que ya sugeríamos en nuestra Introducción A: “No hagas caso a los consejos” —esto debe coincidir nuevamente con Nietzsche, y con su idea de que *Zaratustra* termine aconsejando a sus discípulos que renieguen de él—. Muchos son los intérpretes que han reparado concienzudamente en la ética del *Tractatus*, enseñándonos a valorar su enorme importancia. Pero el error de muchos, a ese respecto, ha sido el intentar convencernos de que realmente podemos encontrar en el *Tractatus* un “mensaje ético” o un “consejo”, esto es, como si pudiéramos o debiéramos leer el *Tractatus* como un libro de “auto-ayuda” que nos enseñara a hacer lo correcto

y, así, a ser felices. No puede ser esa nuestra idea. Si alguien nos da un consejo para ser felices, eso sería exactamente lo mismo que proporcionarnos un “método” para alcanzar la felicidad: “haz eso y aquello, y serás feliz”. Un consejo vendría a ser como un algoritmo o como una receta. Pero, en tal caso, el problema de la ética no sería tal “problema”. El verdadero problema de la ética es que su “solución” SOLO puede proceder de nuestra buena o mala voluntad. Para ser feliz hay que ser feliz, y no puede haber consejos que realmente “sirvan”. Ninguna filosofía puede indicarnos el camino. Cada cual debe saber o nadie sabe qué es la felicidad o cómo puede conseguirse. No es una tarea práctica, ni mucho menos teórica, sino vital, espiritual, mística: una tarea de la voluntad.

En su reciente artículo, Chon Tejedor⁵⁷⁷ ha ofrecido una idea de en qué medida el *Tractatus* “puede ayudar” a lograr la felicidad, a saber: en la medida en que puede ayudarnos a alcanzar la “visión mística”. Para Tejedor, la “visión mística” y la “felicidad” son una y la misma cosa. “Ser feliz” es —piensa Tejedor— el resultado de ver el mundo *sub specie aeterni*, esto es, ver los hechos de un modo en que no nos afectan, sino estar por encima de ellos, asumirlos en su ser *absolutos*, en la unidad que forman con nosotros mismos; “ser infeliz”, por el contrario, será mantenerse en una visión convencional de las cosas, sumido en los deseos mundanos y en los fines prácticos, que nos hacen estar sometidos a los vaivenes de nuestros sentimientos, etc. Según piensa Tejedor, el *Tractatus* nos puede ayudar a ser felices porque la “visión mística” es el resultado de una “clarificación conceptual” —dice Tejedor—, en la que se desentrañan las inconsistencias del dualismo, del solipsismo y del realismo, y nos vemos por ello empujados a lo “místico”. Sin embargo, Tejedor señala que “leer el *Tractatus*” y “adquirir la visión mística = ser feliz” *no* son hechos conectados *causalmente* ni, por su puesto, lógicamente. La lectura del *Tractatus* es —dice Tejedor— una “propedéutica” para la felicidad, pero no la felicidad misma. Esta idea de Tejedor es —creemos— muy interesante, pues elimina la noción de “consejo”: el *Tractatus* no es interpretado como tal, sino como una especie de “purga filosófica” que nos arrincona contra los *límites*, dejándonos sin más salidas que lo “místico”. Ahora bien, en qué medida constituye eso una “ayuda”, en qué medida el *Tractatus* “clarifica” nada, es cosa que tampoco ha de ser posible clarificar. Ha de ser, claro, eso mismo lo que convierte el problema de la ética en un problema de la “voluntad”, donde el entendimiento o la “clarificación conceptual” no podrían significar nada. En este punto, pues, nos separamos de la lectura de Tejedor: no creemos que la “visión mística” sea el resultado de ninguna “clarificación conceptual”, sino justamente el “sentimiento” de que tal clarificación es imposible obtenerla. En nuestra opinión —y esta es nuestra fundamental clave—, el “sentimiento místico” *no es* en absoluto la felicidad, sino el sentimiento de que ser feliz o infeliz es una cuestión de voluntad y no del entendimiento. El “sentimiento místico” no es algo que debamos, en nuestra opinión, alcanzar, sino que *ha de estar ahí constantemente*, como parte esencial e ineludible de la naturaleza humana, de la vida humanamente vivida: estar vivo significa —lo pensemos o no, seamos consciente de

577 TEJEDOR (2012).

ello o no— ese “sentimiento” de que la felicidad/infelicidad está en manos de nuestra voluntad. De hecho, esto no es algo que quepa “conocer” o “comprender”, no es algo de lo que seamos “conscientes”; el “sentimiento místico” es, según pensamos, un sentimiento ignoto y trascendental del que nadie en verdad puede librarse. Es, pues, en nuestra opinión, ese sentimiento el que caracteriza la naturaleza ética del espíritu humano, esto es: lo que hace que el ser humano esté ineludiblemente *preocupado* por su felicidad. El “sentimiento místico” es, en verdad, el principio o motivo de la ética. El objetivo del *Tractatus* no es llevarnos hasta el “sentimiento místico” para, desde ahí, alcanzar la felicidad. En todo caso, nosotros diríamos que el *Tractatus* puede llevarnos a captar que, en efecto, estamos *ya* —desde siempre— poseídos por ese sentimiento, lo cual, en efecto, quiere tan sólo dejar nuestra felicidad/infelicidad en manos de nuestra sola voluntad, rechazando cualquier camino “filosófico”. Chon Tejedor nos dice que esta voluntad no es “libre” —como ya comentamos—, que no hay una “elección ética”. Nosotros, por el contrario, pensamos que el *Tractatus* quiere colocar a nuestro espíritu justo delante de esa decisión. Y nada más: “Debes ser feliz; y solo tu voluntad puede ayudarte”. En el terreno de la ética no hay “consejos” que valgan; es una pugna a ciegas que el espíritu debe resolver por pura fuerza de voluntad. “Caminante, no hay camino; se hace camino al andar...”.

Pero, en verdad, no hay manera de escapar a la idea de que la ética de Wittgenstein nos esté proporcionando una indicación sobre cómo hemos de vivir. Incluso cuando entendemos que la felicidad no es un fin práctico, aun entendiendo que no cabe expresar la ética ni hacer ciencia de ella, aún así pensamos que esta misma conclusión debe *ayudarnos* a tomar una determinación acerca de *cómo* hemos de vivir. Aun cuando nos convencemos de que la ética es inexpresable (y, por ende, también incomprensible), todavía nos vemos tentados a sonsacar de ahí una “moraleja” válida para una ética. Ciertamente, la ética de Wittgenstein nos insta a ser felices; no sabemos en qué consiste eso, o sí lo sabemos pero nada podríamos *decir*; porque en verdad no es Wittgenstein el que nos dice que hay que ser feliz, sino que somos nosotros mismos quienes nos lo decimos; eso todos lo sabemos; lo sentimos. La ética de Wittgenstein, de decir alguna cosa, dice que *ninguna* ética es factible, que ningún consejo puede sernos realmente aconsejado. Pero, aún así, chocamos contra los *límites*, y nos vemos toda vez inclinados a sonsacar de ahí un consejo... También, de nuevo, la ética nietzscheana presenta esta característica: *Zaratustra* nos presenta al “superhombre” como el modelo de vida que habríamos de perseguir: un hombre que se ríe de la muerte, que vive enamorado del estricto presente, que sabe trascender alegrías y dolores en pos de la auténtica felicidad... y, sin embargo, el propio *Zaratustra* nos lo presenta como un “eterno porvenir”; como una Estrella Polar que marca el Norte, pero sin estar ella misma en ese Norte, sino que está *fuera* de toda localización. No es que sea inalcanzable, sino que no hay mapas para saber cómo habríamos de llegar, ni siquiera para saber si hemos llegado ya o no. No ha de haber método; no ha de haber camino ni consejo posible. Aún así, relumbra como una estrella que nos guía (sin guiarnos realmente)... Pero esto

ha de ser, más bien, poesía...⁵⁷⁸ Naturalmente, nuestras palabras siguen inmersas en el puro “absurdo”; y nosotros —el sentido de la vida—, en el más absoluto “misterio”: mucho se pediría de nosotros, y de Wittgenstein, si pudiéramos *decir* algo más.

Por ello —insistimos—, la expresión “No hagas caso de los consejos” podría ser adecuada para expresar el modo en que la ética de Wittgenstein se instaura en el seno de su problemático sistema, en el seno del *límite* impuesto por la paradoja. Ya hemos dicho anteriormente que la *problematicidad* del sistema es nuestra propia problematicidad; y la ética es, de hecho, el resultado de reconocer ese problema y de reconocer la imposibilidad de abordarlo y de expresarlo en el lenguaje. Y aún así, aún sabiéndolo, chocamos contra el *límite*. “No hagas caso a los consejos” es, sin duda, ello mismo un consejo, pero un consejo que se auto-destruye, un consejo que —como *Zaratustra*— nos insta a que reneguemos de él.

Es importante observar, por último, que tras las sentencias del *Tractatus* dedicadas a la ética solo quedan aquéllas en las que Wittgenstein se refiere a lo “místico”, a la imposibilidad de expresar la solución al problema de la vida, la necesidad de “diluir” el problema, y de reconocer el propio absurdo del *Tractatus*. La ética es, creemos, el final de las exposiciones del *Tractatus*, porque ya después no hay nada que exponer, sino solo revelar el sinsentido de lo expuesto. La ética es lo último, y tampoco ella pueda saltar los *límites*. Lo último de veras es lo “místico”, claro —lo cual suele ser así tratado, en último lugar, en casi todas las monografías dedicadas al *Tractatus*—, pero en nuestra opinión eso no es ya un “tema” dentro del *Tractatus*, sino el corolario final y global que se extiende sobre todo lo tratado, tanto sobre la ética como sobre la metafísica y la epistemología. Nada se salva en el *Tractatus*. Todo es conducido hasta el *límite*. Todo es absorbido por la paradoja del sistema. Todo es conducido hacia su propia “apertura”, hacia el reconocimiento final del “misterio” que subyace a la existencia.

«[7] De lo que no se puede hablar hay que callar».

Es la tajante in-conclusión del *Tractatus*, y es importante anotar que se trata de una expresión imperativa: “debes callar”. En 6.521, Wittgenstein nos dice que la “solución” al problema de la vida se nota en la “desaparición” de ese problema: ahí también nos estaba instando a “callar”, a dar la espalda al problema, como si ése fuera su “consejo último”. En nuestra opinión, sin embargo, ello solo quiere dejar claro que no hay solución en su discurso (ni en ningún discurso). El *Tractatus*, en tanto que sistema filosófico, ha aspirado desde el comienzo a lo más alto: ha aspirado a ofrecernos la esencia y los límites del mundo y de nuestro propio pensamiento, y, en sus últimos coletazos, ha aspirado también a la ética. Pero, en el *límite*, todo se desvaría. Al final, Wittgenstein debe reconocer que su *Tractatus* no es más que el portador

578 Con esto lanzamos un cable hacia la lectura de M. Morris y J. Dodd, que nosotros llamamos “lectura poética” [véase nuestra Introducción A (§ A.2.4)].

de todos los problemas filosóficos (epistemológicos, metafísicos y también éticos), pero en absoluto es su “solución”. No hay ni puede haber solución *en* la filosofía. La “desaparición” del problema no es su solución, sino el propio abandono del discurso, el propio abandono de la filosofía... Pero, ¿no es la filosofía —el *Tractatus Logico-Philosophicus*— la que, en último término, nos ha llevado hasta tal convencimiento? ¿No ha sido, pues, tremendamente fructífera?

Naturalmente: “Sí y No” es la única respuesta. Esto es la “filosofía límite” o el *límite* de la filosofía. Filosofía anti-filosófica. Escalera que debe ser arrojada (pero que sigue siendo una escalera..., arrojada...). Montaña de Sísifo. Paradoja. Problema incesante...

EPÍLOGO

CONCLUSIONES ÚLTIMAS

Para quien haya leído con detenimiento el precedente trabajo, no encontrará en este último apartado muchas ideas realmente nuevas: todo cuanto queríamos decir ya está, en verdad, dicho y explicado a lo largo de las páginas. Puede, incluso, que lo más general y fundamental que ahora indiquemos ya estuviera apuntado en nuestro Prólogo (lo cual no es mala señal, pues ello indica que hemos sido capaces de llegar a donde pretendíamos o, lo que es igual, que hemos logrado volver —como Ulises— al punto de partida). Vemos adecuado añadir este Epílogo para valorar hasta qué punto nuestro camino ha sido o no en balde⁵⁷⁹.

Para ello, debemos recordar que son tres los objetivos que nos propusimos en este trabajo (que deben corresponderse con tres “discursos” que hemos llevado de forma más o menos paralela a lo largo del texto); más bien, lo correcto es decir que el objetivo era uno solo —el fundamental de cualquier exégesis—, pero nuestra propia metodología nos ha obligado a perseguir los otros dos objetivos (que no por ello son exactamente “secundarios”). Nuestros tres objetivos, tomados por separado, han sido los siguientes:

A) En primer lugar —lo más obvio y fundamental—, este trabajo ha pretendido ofrecer una lectura del *Tractatus*, es decir, una interpretación y comentario de su filosofía, de la filosofía del joven Wittgenstein.

B) Al mismo tiempo, y como ha de ser habitual en cualquier comentario de un texto filosófico, este trabajo ha querido poner esa filosofía manifiesta en el *Tractatus* en relación con la tradición filosófica heredada por Wittgenstein, esto es: hemos buscado el diálogo que establece con otros pensadores y filosofías precedentes y/o más o menos coetáneas.

C) Por último, también hemos querido reflexionar *críticamente* sobre nuestro propio trabajo en tanto que “exégesis filosófica”, posicionándonos también respecto a las diferentes interpretaciones que han configurado y configuran la discusión académica sobre el *Tractatus*. Con esto —que filosóficamente puede carecer de importancia— queremos mostrar que nuestra interpretación es también el resultado de haber seguido el hilo de las diversas interpretaciones, y con ello debemos lograr dos cosas: defender la “pertinencia académica” de nuestro discurso (que, a fin de cuentas, se presenta como “tesis doctoral”) y, al tiempo, reconocer la impagable deuda que tenemos con quienes han comentado el *Tractatus* antes que nosotros.

579 En este Epílogo no vamos a compilar las conclusiones obtenidas en los sucesivos capítulos de este trabajo (para acceder a eso, el lector sólo debe acudir al último apartado de cada capítulo, dedicado siempre a las conclusiones del mismo; y que en los últimos capítulos ya se acercaban tremendamente a lo que vamos a tratar aquí). Estas “conclusiones últimas” deben extender su mirada hacia el “todo” de nuestro proyecto. Naturalmente, aquí —para quien lea estas conclusiones sin haber leído todo lo anterior— nuestras ideas han de carecer del apoyo de los argumentos y detalles exegéticos que sí hemos expuesto a lo largo de las páginas. El objetivo de este Epílogo es, por tanto, solo exponer las ideas que, al final, salen a flote; pero no hemos de pensar que están realmente “flotando”, pues nuestro entero discurso ha pretendido ser, claro, el andamiaje.

Ahora bien, estas tres cuestiones están —como hemos dicho— muy estrechamente ligadas.

Respecto al primer punto (A), nuestra idea esencial acerca de la filosofía del *Tractatus* es que ella misma se revela como “anti-filosófica”; lo cual se hace patente en la penúltima sentencia del libro (6.54), donde Wittgenstein afirma que sus propias sentencias son “absurdas” (*unsinnig*). Es esto lo que, inevitablemente y de forma absolutamente clara y explícita, hace que el sistema confeccionado en el *Tractatus* resulte “paradójico”. En nuestra opinión, enfrentarse al *Tractatus* es enfrentarse a una paradoja: el *Tractatus* consiste en una serie de sentencias que exponen unas tesis (sobre la lógica del lenguaje, sobre la forma del mundo y del pensamiento y sobre la propia filosofía), de las cuales se obtiene como conclusión que las propias sentencias del *Tractatus* son absurdas (esto es, exactamente, una paradoja tan explícita como decir “miento al decir que miento” o “todo lo que digo es mentira”); y ello es, sin lugar a dudas, *problemático* —algo que los medievales llamaron “*insolubilia*”—. Si un texto de filosofía plantea y trabaja sobre unos problemas determinados, se espera de él que *concluya* en una “solución” o, si no, al menos sí esperamos un “posicionamiento” *concreto* de su autor respecto a ellos. Pero *no* podemos esperar de él una paradoja, pues ésta siempre introduce nuestro pensamiento en una asombrosa espiral o en un temible *circulus vitiosus*, una Montaña de Sísifo que *nos impide concretar* ningún posicionamiento o *concluir* en alguna solución: si las tesis del *Tractatus* son correctas, entonces las tesis son absurdas, pero si son absurdas no pueden ser correctas, pero si no son correctas entonces no han de ser absurdas, y si no son absurdas entonces son absurdas, y si son absurdas entonces no son absurdas... ¿Qué podemos *concluir* entonces? ¿En qué consiste la “filosofía anti-filosófica” del joven Wittgenstein? ¿Cómo podemos *comprenderla* y, por ende, cómo podemos *comentarla* y *explicarla*? ¿Cómo nos enfrentamos a una paradoja (*insolubilia*) tan manifiesta?

Estas preguntas son, ciertamente, las que nos conducen tanto hacia B) como hacia C). Nuestra idea de ofrecer un posicionamiento del *Tractatus* en relación a la tradición filosófica no solo responde a que tal cosa se exija comúnmente a los comentarios de texto, cumpliendo una función de contextualización, sino que, además y sobre todo, tal tentativa responde a un verdadero método exegético (al que llamamos “hermenéutico-comparativo”), convencidos de que no es posible comprender ni explicar esta filosofía-paradoja en términos *absolutos*, teniendo que conformarnos con una comprensión y explicación “histórica”, desplegada siempre en términos *relativos* a la propia tradición filosófica, *de cuya genealogía última tampoco es posible dar razón*.

Esta última idea es sumamente importante para nosotros a la hora de agarrarnos con sumo convencimiento al hecho de no poder clarificar la filosofía en términos *absolutos*, sino siempre y solo en términos *relativos* a una tradición heredada. Esta idea está —en nuestra opinión— respaldada por el *Tractatus*, cuando dice que «Toda filosofía es “crítica lingüística”»

(4.0031). Si ello es así, en efecto, lo que sucede es que la filosofía en cuanto tal requiere necesariamente (da por sentada) la presencia *anterior* de cierto lenguaje, lenguaje que entraña de suyo una “cosmovisión”, o sea, una forma determinada de comprender el mundo. Esto —según pensamos— viene a suscribir desde el punto de vista de la lógica aquella intuición platónica de que toda filosofía se da como contrapartida a (o en diálogo con) otra filosofía. Esto viene a decir, en efecto, que la única manera de entender el texto de un filósofo es atender al diálogo que establece con las filosofías precedentes y con las cosmovisiones heredadas en los propios lenguajes. Así, por ejemplo, nosotros podemos intentar clarificar el *Tractatus* atendiendo a la “filosofía trascendental” kantiana; pero es claro, ahora, que ésta debe ser, a su vez, clarificada solo a la luz de filosofías anteriores, como la racionalista y la empirista (que configuraron el panorama de la Modernidad); y, a su vez, éstas solo podrán entenderse a la luz de la herencia que recibieron de la Edad Media y de la misma Antigüedad... Y, cabalmente, tendremos en algún momento que llegar a esos que consideramos los primeros filósofos (Heráclito, Parménides o los llamados “físicos”), y tendremos que preguntarnos ante qué filosofía filosofaron ellos. Es usual, en este punto, recurrir a la clásica oposición entre “filosofía y mito”, como si esos primeros filósofos hicieran “crítica lingüística” sobre los mitos. Pero aún así deberíamos ir más allá, y preguntarnos por el propio origen de los mitos como revisión de cosmovisiones anteriores... En cualquier caso, en efecto, nuestra vista se perderá en el brumoso horizonte de los tiempos pasados más remotos; y entonces nuestro deseo de clarificar o comprender *absolutamente* la filosofía será imposible. La filosofía, por tanto, se erige bajo el deseo de clarificar ciertas cosmovisiones, pero en esa misma “actividad” no podemos proceder más que con el propio lenguaje, matizando los conceptos, integrándolos en diferentes sistemas y creando conceptos nuevos, lo cual cristalizará en nuevos lenguajes (nuevas “cosmovisiones”) que han de prestarse *siempre* a ser “criticados” a su vez. La historia de la filosofía no sería, pues, más que el devenir de los propios lenguajes por medio de esa “actividad” que llamamos “crítica lingüística”, que lejos de solucionar los problemas filosóficos, no deja de establecerse ella misma *siempre* como problema. Creemos, en efecto, que Wittgenstein fue partícipe de estas reflexiones, aunque no fueran desplegadas por el método *genealógico* que hemos esbozado aquí, sino por medio de su método lógico; ciertamente: la lógica no puede decir nada acerca de origen de los lenguajes ni de sus procesos de transformación, pues la lógica siempre *da por sentado* el lenguaje; la lógica, pues, sugiere el “absurdo” de la filosofía, su reducción a ser “actividad crítica”; y dejando fuera de su feudo cualquier pretensión de “verdad” o “falsedad”. Así, el *Tractatus*, en cuanto que reconoce su propio “absurdo”, en cuanto que reconoce su incapacidad, no solo para “solucionar” los problemas filosóficos, sino ya solo para “plantearlos”, quiere, en efecto, establecerse ella misma como el “fin” —o, mejor, el “límite”— de la filosofía, es decir, el punto en que debemos abandonar la expectativa de *comprender la existencia en términos absolutos*, teniendo que conformarnos *siempre* con la “cosmovisión” que reside en nuestro propio lenguaje y que embarga nuestro pensamiento. Y podremos hacer “crítica” de nuestro propio pensamiento, lo cual, qui-

zá mediante metáforas, puede llevarnos hacia nuevos lenguajes y nuevos pensamientos; pero *siempre* serán meras “cosmovisiones” tramadas en el lenguaje. La filosofía como “actividad crítica” no puede concluir en una “solución última”. Hay algo que siempre se escapa a ser comprendido *en* el lenguaje, y eso es *el* lenguaje en cuanto tal.

Quizá sea esta, después de todo, la idea más fundamental del *Tractatus*, a saber: que *todo* de lo que podemos hablar nos viene *ya* dado por el lenguaje. La exposición de la lógica del lenguaje solo puede, por ello, transitar desde la “obiedad” de que el mundo es lo que sucede hasta el “misterio” de que ello *sea*. Podemos asombrarnos y maravillarnos ante la existencia del mundo, pero, al mismo tiempo, no dejaremos nunca de reconocerlo como lo más obvio y cercano, lo cotidiano, lo real: la vida insondable.

Esto hace, ciertamente, que nuestra propia exégesis asuma, desde su mismísima proyección, un carácter *filosóficamente problemático*: si asumimos que la filosofía de Wittgenstein se presenta como una paradoja irresoluble, entonces asumimos que ella misma es incapaz de concluir y esclarecer ninguna cosa (más que su propia *paradoxicidad*, esto es, su propia *problematicidad*), y, por consiguiente, sería un craso error por nuestra parte el pretender que nuestra exégesis concluyera y esclareciera nada tampoco, como si no nos enfrentáramos con una paradoja; como si la vida no fuera un “misterio”. Es esta la razón por la que, irremediabilmente, nos hemos visto empujados hacia C): la reflexión *crítica* acerca de nuestra propia exégesis y sus posibilidades en tanto que “exégesis filosófica” (lo cual, claro, debe también significar algo sobre lo que hayan podido o puedan lograr *otras* interpretaciones).

Para nosotros, lo más importante es insistir en que es la propia “filosofía anti-filosófica” del *Tractatus* la que nos insta a proceder del modo en que lo hemos hecho (cabe decir, por tanto, que hemos querido desplegar una “interpretación tractaniana del *Tractatus*”). Nuestra idea es, ciertamente, que *nosotros* somos incapaces de clarificar la filosofía del *Tractatus* *porque* el propio *Tractatus* conduce a pensar que tal tarea no puede tener una “solución filosófica”; sino, quizá, solo una “disolución mística”. En nuestra opinión, lo más importante para “comprender” el *Tractatus* es asimilar su noción de lo “místico” *no* como una “noción filosófica” que quisiera condensar la “solución wittgensteiniana a los problemas”, sino como una noción que quiere condensar justamente su “problematicidad”, su “irresolubilidad”, que solo puede introducir nuestro pensamiento en un estado de “indecisión” respecto a los problemas filosóficos, de “apertura” respecto a su propia auto-determinación y, en fin, del reconocimiento y asunción del “misterio” que subyace *siempre* a la existencia.

Estas son las claves fundamentales de nuestra interpretación. Y, en efecto, todo ello es “interpretación”, ya que Wittgenstein nunca explica el *Tractatus* en esos términos: Wittgenstein no habla expresamente de la “paradoxicidad” ni de la “problematicidad” de su sistema, no habla de “indecisión” ni de “apertura”. ¿Será que el propio Wittgenstein no pensaba el *Tractatus* en los términos en que nosotros lo hacemos? ¿Nos excedemos nosotros en nuestra

interpretación del *Tractatus*? Creemos que la respuesta es “No” en ambos casos. Sin duda, Wittgenstein no pensaba el *Tractatus* en esos términos, pues de hecho no son esos los términos que utiliza, sino otros, los del propio *Tractatus*. Pero no creemos tampoco que por ello nuestra interpretación vaya demasiado lejos. Podemos incluso aceptar que vayamos más lejos que Wittgenstein, pero no más lejos que el *Tractatus* en tanto que *sistema* (queremos decir, por tanto, que el propio Wittgenstein pudo confeccionar un sistema del que él mismo no pudo extraer todas sus conclusiones, estando, sin embargo, *ahí*). Aún así, aunque nosotros nos valgamos de ciertos términos no-wittgensteinianos para desplegar nuestra explicación, creemos firmemente que nuestras nociones —“paradoxicidad”, “indecisión”, “apertura”, etc.— se hallan contenidas en las que sí usa Wittgenstein. Estas nociones que sí usa Wittgenstein son: lo “místico”, que ya hemos mencionado, el “mostrarse” y, quizá la más importante, la noción de “límite”.

Es muy claro —basta con leer el Prólogo del *Tractatus*—, que Wittgenstein quiere llevar el pensamiento hasta su *límite*, con la intención de hacer inteligible ese *límite* para el propio pensamiento. Y es justamente ésa la tarea que queda sin una solución clara. En el mismo Prólogo, Wittgenstein asegura que *no es posible pensar ese límite* y que, por ello, solo cabe trazarlo en el lenguaje. Pero, ¿es ese, a caso, el objetivo? ¿De qué sirve trazar el *límite* en el lenguaje, si aún así no vamos a poder pensarlo? ¿Cabe decir que el *Tractatus* cumpla eficazmente —“positivamente”— sus objetivos? Ya analizamos en su momento las expresiones del Prólogo y de otros textos en los que Wittgenstein habla en general del *Tractatus*, y nuestra conclusión al respecto fue que tales expresiones son toda vez “ambiguas”: por ejemplo, nos dice en el Prólogo que ha «solucionado definitivamente los problemas», pero, sin embargo, también dice haber mostrado «cuán poco se ha hecho» con haberlos resuelto (como si no hubiera conseguido realmente nada).

Para nosotros, la noción de “límite” es, pues, extremadamente importante: ¿Qué idea tenía Wittgenstein acerca de su propio proyecto de trazar el *límite*? La filosofía del *Tractatus* querría, presumiblemente, llevarnos hasta el *límite* del pensamiento y hacérselo comprender y asimilar. Pero, ¿qué sucede cuando el pensamiento llega al *límite* (que es *su límite*)? ¿Cómo reconocemos ese *choque*? ¿Qué significan filosóficamente ese *choque* y ese *límite*? En nuestra opinión, la noción de lo “místico” quiere responder a esas cuestiones. Llegar y chocar con el *límite* implica que *hay* ese *límite*, y ello implica que el pensamiento *no puede* penetrar en él, que no puede pensar *el otro lado* y, por tanto, que no puede pensar el propio *límite* (pues, como dice Wittgenstein en su Prólogo, para pensarlo habría que poder pensar sus dos lados, claro: «tendríamos que poder pensar lo que no resulta pensable»). ¿Cómo podemos, entonces, *decir* que *hay* tal *límite*, si no podemos pensarlo? Pero no podemos pensarlo solo porque *chocamos* contra él; de no chocar con él, podríamos quizá llegar al otro lado y así pensarlo; pero si no chocáramos con el *límite*, si pudiéramos llegar al otro lado, entonces no habría *límite*, y no tendríamos nada que trazar... ¿Por qué desplegar entonces un sistema para trazarlo?... ¿Hay o no hay *límite*?... Efectivamente, la paradoja del sistema tractariano aparece también aquí en todo

su esplendor. ¿Cómo podemos siquiera plantearnos semejante proyecto? El proyecto filosófico de escrutar los *límites* es él mismo un proyecto *límite*, esto es, un proyecto estrictamente “problemático”. Y nuestra idea central es que Wittgenstein fue consciente de esa necesaria e irresoluble problematicidad, intrínseca a su filosofía y, más aún, intrínseca a la filosofía en cuanto tal. No hay *ningún discurso* que pueda clarificar la cuestión del *límite*, pues tal cosa supondría que el discurso fuera capaz de hacernos pensar lo impensable. No puede haber “solución” ni “cierre” en la filosofía. La filosofía solo puede auto-mantenerse en un problemático estado de “apertura”, como un problema siempre palpitante, que solo puede mantenernos en un ambiguo y fluctuante estado de “indecisión” respecto a la propia filosofía. La filosofía solo ha de ser, ciertamente, un enredo del lenguaje, que a lo sumo puede llevarnos —como el *Tractatus*— a *chocar* y a quedar asombrados ante la paradoja que ahí se configura. Y ha de ser eso mismo —ese *choque*— lo que debe poner de manifiesto la “irresolubilidad” de los problemas filosóficos, y la necesidad de asimilar lo “místico” (no como “solución”, sino como “disolución” o “abandono”, esto es, como “silencio”).

Llegados ahora aquí, es buen momento para recordar nuestras principales conclusiones respecto al posicionamiento del *Tractatus* en relación a la tradición filosófica. Siempre es habitual tener a Frege y a Russell como referencias a la hora de entender la génesis más concreta del pensamiento de Wittgenstein. Ahora bien, nuestra tentativa ha sido llevar la cuestión más lejos, hacia el vasto campo de la filosofía moderna y sus problemas más fundamentales: la teoría del conocimiento, la epistemología, la metafísica dualista y la ética. Estos son los problemas filosóficos que, según creemos, Wittgenstein plantea en el *Tractatus*, llevándolos hasta el *límite* por medio de su planteamiento *lógico* (o *lógico-filosófico*). Naturalmente, siendo en el *Tractatus* tan explícitas y tan fundamentales las reflexiones en torno a la noción de “límite”, qué duda cabe de que habría de ser Kant el pensador moderno que más directa y originalmente dialoga con Wittgenstein; y nuestra idea es que en tal diálogo se establece su diferenciación; diferenciación que se concentra, precisamente, en torno a la propia noción de “límite” (que, de algún modo, contiene también la de “trascendental”).

En ningún momento ha sido nuestra intención profundizar en los detalles particulares de la *Crítica de la razón pura* para reconstruir ese diálogo, sino que —según pensamos— ha sido bastante reflexionar de forma general sobre la noción de “filosofía trascendental”, sobre qué significaba para Kant esa filosofía frente a qué es lo que significaba para Wittgenstein⁵⁸⁰.

580 Con esto, ciertamente, no satisfacemos las exigencias de H.-J. Glock, quien denunció que los muchos comentarios dedicados a establecer conexiones entre Wittgenstein y Kant son siempre demasiado generales y poco minuciosos [cf. GLOCK (1997)]. A ese nivel tan general —piensa Glock—, ambos filósofos se muestran muy similares, pero es atendiendo a los detalles cuando salen a la luz las más importantes diferencias entre ellos. Nosotros, en cambio, también creemos que las diferencias se hacen notar al nivel más general de análisis, solo comparando la *Crítica* y el *Tractatus* desde el punto de vista de sus objetivos y conclusiones más fundamentales. Y eso es lo que hemos hecho aquí.

En general, en efecto, la “filosofía trascendental” kantiana supone una toma de conciencia sobre el hecho de que nuestro pensamiento posee unos *límites*, que el mismo pensamiento podría determinar siguiendo el “método trascendental”, esto es, haciendo *Crítica* (o *autocrítica*) de la razón. La *Crítica* kantiana se propone, básicamente, establecer racionalmente ese *límite*, lo cual supone dejar perfectamente claro qué queda *dentro* y qué queda *fuera* de él. Lo que queda *dentro* es el ámbito propio del conocimiento y la razón, que es el “campo de la experiencia” (de los “fenómenos”); lo que queda *fuera* es el pensamiento especulativo acerca de seres trascendentes (“yo”, “cosa en sí”, “Dios”), de los que el conocimiento y la razón no pueden dar fe (más que como “noúmenos”: *solo* “pensables”, pero *no* “cognoscibles”). Así, la filosofía kantiana nos separa de las optimistas pretensiones racionalistas de comprenderlo *todo* por medio de la razón, como si el pensamiento pudiera permear la realidad al completo, llevándonos al conocimiento y a la comprensión del “mundo-*en-sí*”, de nosotros mismos como “sustancia pensante” y del mismo “Dios” (en la filosofía moderna, especialmente en la racionalista, ello era posible porque el mismo Dios habría puesto en nosotros algunas de sus “divinas” facultades, como la “intelección” o la misma “razón”, junto con las “ideas innatas”; pero Kant ya no está, claro, dispuesto a aceptar tal cosa). Kant, en efecto, quiere ponerle un freno y un coto a la filosofía, diciendo algo así como: “Solo podemos llegar hasta aquí, hasta este *límite*”; y ese *límite* no es otro, para Kant, que la mismísima *Crítica de la razón pura*. Kant cree, en efecto, haber llegado al *límite*, y el propio Kant interpreta ese hecho como un verdadero “logro de la razón”. Es claro que el *límite* kantiano tiene un lado “positivo” y otro “negativo” respecto a la propia filosofía; pero Kant es cuidadoso a la hora de proyectar lo “negativo” *sólo* sobre la metafísica dogmática, aceptando como “positivo” lo logrado por la propia *Crítica*. La razón puede establecer sólidamente (esto es, “científicamente”, o de un modo “puro” y “*a priori*”) su dominio. Si bien es verdad que esta “ciencia especial” —así llama Kant a su *Crítica*— no puede extender nuestro conocimiento (pues no es ella misma “conocimiento basado en la experiencia”), *sí puede*, no obstante, fijar claramente los *límites* de la razón y del resto de nuestras facultades, lo cual sí ha de servir para evitar el error de investigar lo que no resulta humanamente investigable.

Nuestra idea es, entonces, que la filosofía de Wittgenstein en el *Tractatus* es también un ejercicio de “filosofía trascendental”, en tanto que su proyecto es también poner coto al pensamiento atendiendo a las “condiciones” de aquello que es, en efecto, pensado (si Kant arranca del hecho del “conocimiento sintético *a priori*” e indaga en sus condiciones, Wittgenstein arranca del hecho de la “figuración lógica”, e igualmente se pregunta por sus condiciones). En el caso de Kant, las “condiciones” son establecidas por medio de una *reflexión* de la conciencia acerca de sus propias facultades (la sensibilidad, el entendimiento, la imaginación, la razón, etc.). En el caso de Wittgenstein, las “condiciones” del conocimiento son establecidas a través de la lógica del lenguaje. El proyecto de uno y de otro son igualmente “trascendentales”, y, por ello, podemos comprender perfectamente los comentarios de aquellos intérpretes que han pretendido hacer del *Tractatus* una filosofía hermana de la kantiana, sea, por ejemplo, el caso

claro de Stenius:

«En resumen, el análisis lógico del lenguaje, tal como Wittgenstein lo concibe, es esencialmente una forma de “deducción trascendental” (en el sentido kantiano), cuyo objetivo es señalar la forma *a priori* de la experiencia, forma que es *mostrada* por todo lenguaje significativo y que, por consiguiente, no puede ser *dicha*. Desde este punto de vista podría llamarse al *Tractatus* una *Crítica del lenguaje puro*»⁵⁸¹.

No tenemos ninguna duda de que, en efecto, el *Tractatus* puede ser así comprendido, como una forma determinada de “filosofía trascendental”, pues ése es, efectivamente, su proyecto: llegar al *límite* y trazarlo atendiendo a las condiciones.

Ahora bien, lo que nosotros hemos querido toda vez destacar es el hecho de que uno y otro filósofo no entendieron del mismo modo sus propias filosofías en tanto que “trascendentales”; no entendieron del mismo modo la noción de “trascendental”. Ambos llegan hasta el *mismo límite* a través de proyectos semejantes, pero uno y otro no interpretan de igual forma el haber llegado hasta ese *límite*. Si, como decimos, Kant piensa que la *Crítica* es capaz de trazar sólidamente —“positivamente”— dicho *límite*, Wittgenstein pensará *ese mismo límite* como algo necesariamente problemático, lo cual salpica de problematicidad el propio sistema que pretendía trazarlo. Kant no rechaza su propia filosofía ni la filosofía en cuanto tal (simplemente la acota); Wittgenstein, sin embargo, hace que el lado “negativo” del *límite* salpique a su propio *Tractatus*. Una buena expresión y un buen adelanto de esta idea la encontramos en el siguiente fragmento de K. O. Apel:

«Si se entiende de esta manera el *Tractatus* como trascendental crítica del sentido, se observa por cierto de inmediato que Wittgenstein pone en cuestión de un golpe no solo la posibilidad de una “metafísica dogmática” en el sentido de Kant, sino también la posibilidad de una filosofía trascendental científica como teoría del conocimiento. Ambos tipos de pensamiento filosófico hablan, según Wittgenstein, en cierto modo sólo desde dos lados sobre lo mismo: sobre las condiciones de posibilidad del habla, que al mismo tiempo son condiciones de posibilidad de los objetos del habla. De estas condiciones trascendentales —de la estructura interna o “forma lógica” idéntica en lenguaje y mundo— empero, no se puede, según Wittgenstein, *per definitionem*, “hablar”. La forma trascendental “se muestra” solo con ocasión de cada habla —se ha intentado completar con Heidegger: se muestra como la “previo-concomitante” comprensión del ser del habla actual sobre hechos ópticos—.

Así llega Wittgenstein a declarar tanto la ontología dogmática como también la crítica lingüística *a priori* (trascendental), y con ello el contenido filosófico entero de su propio *Tractatus*, como metafísica sin sentido. A ella se aplica totalmente la 7ª y última proposición fundamental del *Tractatus*: “De lo que no se puede hablar, sobre ello se tiene que callar”.

(Y se entiende de suyo que también esta proposición queda sujeta al mismo veredicto de falta de sentido, en tanto que tiene la pretensión de ser algo más que una mera tautología.)»⁵⁸².

581 STENIUS (1960, p. 220).

582 APEL (1967, pp. 118-119). Más recientemente, L. M. Valdés Villanueva puso sobre la mesa exactamente la misma idea (exceptuando las menciones a Heidegger) sobre el posicionamiento del *Tractatus* frente al kantismo: cf. VALDÉS (2004, § 1).

A continuación, Apel menciona el carácter “paradójico” de este problema, y se sumerge de pleno en comentar las conexiones entre Wittgenstein y Heidegger, en las que nosotros no hemos pretendido entrar. No obstante, ya solo ese apunte nos sirve para reconsiderar el posicionamiento del *Tractatus* en relación con la filosofía moderna, ya que Heidegger significa, a todas luces, un verdadero *límite* de ella, esto es, un punto clave que apujó a la filosofía hacia el mundo postmoderno; y en esta idea nos apoyamos nosotros a la hora de caracterizar el *Tractatus* bajo la noción de “filosofía límite” o “límite de la Modernidad”. Eso sí, como decimos, no hemos explicado esta noción en términos heideggerianos. Nuestra explicación del *Tractatus* la hemos desplegado atendiendo a Kant y, llegados a su *límite*, hemos retratado su *culminación* a través de otros tres pensadores: Hegel, Schopenhauer y Nietzsche (que, como ha de ser reconocido, también se hallan en la base de las reflexiones de Heidegger). Naturalmente, tampoco en este caso hemos pretendido acercarnos a los detalles y matices de los discursos de estos filósofos, tan dispares entre sí y tan dispares con el *Tractatus*; de nuevo, nuestra conexión solo ha pretendido acogerse a los aspectos más generales y fundamentales de sus filosofías (sin pretender entrar a discutir con los verdaderos expertos en estas materias: nos hemos acogido a exposiciones de ellos más o menos “de manual” —como suele decirse—).

Respecto a Hegel, lo que nos ha servido de puente hacia el *Tractatus* ha sido la conclusión de su *Fenomenología del espíritu*, que sirve en su sistema como introducción a la *Ciencia de la lógica*. El parentesco que establecemos con el *Tractatus* es, sobre todo, la idea de que en ese punto culminante de la *Fenomenología* (que representa, claro, el despliegue de los problemas filosóficos desde el punto de vista de la conciencia en tanto que “sujeto”) la propia conciencia comprende su *mismidad* con el objeto, la *síntesis* de sujeto y objeto, donde, claro, el punto de vista *subjetivo* de la “fenomenología” debe colapsar (explosionar o implosionar), teniendo que —*paradójicamente*— “sacrificarse”. Dicho ahora en términos de Wittgenstein: una escalera que debe ser arrojada. Por supuesto, también en el *Tractatus* reconocemos ese momento de *síntesis* entre sujeto y objeto (5.64) —tal como hemos explicado en nuestro Capítulo 3—. Además, cabe destacar como conexión entre Hegel y el *Tractatus* la importancia capital que en sus respectivos sistemas desempeña la Lógica, como matriz de un discurso capaz de desplegar los problemas filosóficos y conducirlos hasta el *límite* —algo que ambos heredan también de Kant, de su idea de que sea una “lógica trascendental” la que orqueste su *Crítica*—. En ese punto, el propio discurso debe reconocer sus propios *límites*: todo lo *dicho* queda en entredicho —valga la redundancia—, y ello debe empujarnos a salir o a abandonar el discurso para enfrentarnos con la “Verdad” misma, que *nunca* se puede *decir*, sino que *se muestra*. La filosofía —la letra del discurso filosófico— no puede proporcionar una “solución” a los problemas filosóficos, sino que deberíamos más bien atender al “TODO”, esto es, al propio “Sistema” que ha desplegado esos problemas y ha *mostrado* su absoluta e intrínseca problematidad, siempre dados en el discurso en forma de *oposiciones dialécticas*, cuya *síntesis* supone la *asimilación* de esas contradicciones como constitutivas. En nuestra lectura del *Tractatus*, en

efecto, la *asimilación* de la intrínseca problematicidad del discurso filosófico se hace patente en las constantes fluctuaciones que sufren sus conceptos fundamentales —algo que expusimos, sobre todo, en nuestros Capítulos 1 y 3—, y se quiere hacer expresa en las nociones de lo “místico” y del “mostrarse” (que, naturalmente, atendiendo a 6.522, van de la mano), pues ello nos empuja a “arrojar la escalera” (arrojar el discurso en tanto que “mero texto sin sentido”), a no pretender una “solución filosófica” de los problemas, pues tal “solución” nunca se podrá *decir* ni *pensar*, sino tan solo sugerir su “disolución mística”⁵⁸³.

Por otro lado, hemos apuntado también las resabidas conexiones entre Wittgenstein y Schopenhauer, igualmente enfocadas hacia nuestra noción de “filosofía límite”. En este caso, apuntamos también al gesto de “arrojar la escalera” del “mundo como representación”, aunque en los términos más precisos de Schopenhauer podemos hablar de “traición”: la filosofía moderna, cuando llega a su cúspide, debe convertirse en puro “idealismo”; pero esa misma “verdad” *nos indica* que ella misma es incapaz de llevarnos a la “Verdad filosófica por antonomasia”, la cual solo ha de ser accesible por medio de un “sentimiento” que se funde en los abismos del arte, de la ética y de lo místico, desechando la filosofía como medio de llegar a tal “Verdad”. Paradójicamente, a la “Verdad filosófica” no llegamos por medio de la filosofía.

Por último, hemos querido retratar las conexiones que el *Tractatus* establece con la filosofía de Nietzsche, en su pretensión de establecer una *crítica* profunda sobre las nociones de “verdad” y “falsedad”, y de conducir su propia filosofía hacia un *límite* que deviene absurdo y paradójico⁵⁸⁴. En el temprano texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche establece de forma magistral la conexión entre nuestros lenguajes y eso que llamamos “realidad”, que, claro, soporta las nociones de “verdad” y “falsedad” (lo “verdadero” y lo “falso” lo son en relación a lo “real”). La crítica de Nietzsche consiste en denunciar que toda “verdad” es una “ficción”, en tanto que responde a unos usos lingüísticos que solo son válidos para ciertas

583 Aquí podemos tener dudas respecto a extender nuestra conexión con Hegel, ya que, según normalmente se entiende, el Idealismo hegeliano sí pretendería ser una “solución” —incluso una “salvación”— de la filosofía (“filosofía” que, en su sistema, solo sería posible una vez concluida la *Ciencia de la lógica*). No obstante, también es posible reconocer que, en último término, el “Sistema de Filosofía” de Hegel no puede *nunca* terminar de establecer un “cierre” en su despliegue textual, sino que, en su idea de que la “Verdad” no puede reducirse al “resultado” [cf. *FdE* (Prólogo, p. 59).], nos hace desviar la mirada hacia el “proceso”, hacia el TODO del Sistema en su despliegue y hacia el corazón y motor de ese despliegue —lo “verdadero”— que es la Lógica, la Dialéctica (que determina todos los caminos del *decir*, pero que no puede ser *dicha* a su vez). La progresión hegeliana *toda vez* concluye en una *síntesis*, que *toda vez* cabe colocar como una nueva *tesis* que, en cuanto tal, conllevará una *antítesis*, que nos empujará hacia una nueva *síntesis*... Seguramente, es esta la razón por la que algunos expertos han apuntado que, al final, Hegel «habrá de coincidir con el místico» [cf. DUQUE (1998, p. 500 y nota 1124)]; y a ello puede sujetarse, pues, también, nuestra conexión con el *Tractatus*.

584 Por cierto, la profesora Anscombe nos decía en su *Introducción* que era Schopenhauer el filósofo que más había influido en Wittgenstein y el que más nos ayuda a entender a éste; y añade expresamente que no debemos extender nuestras conexiones hacia Nietzsche [cf. ANSCOMBE (1959a, p. 2)]. Nosotros no creemos eso, y las conexiones entre Nietzsche y Wittgenstein nos resultan tan claras e importantes que solo podemos pensar que Anscombe tenía una idea equivocada de ellos.

comunidades de hablantes, pero que en ningún caso podemos conectar con la “esencia de las cosas”, etc. Naturalmente, la consigna de Wittgenstein de que «*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*» (5.6), y su apunte relativo a la noción de “uso” como el último responsable del “sentido” y, por ende, de lo que puede ser “verdadero” o “falso” —que vimos en nuestro Capítulo 2—, suscriben exactamente esta idea nietzscheana: llamamos “mundo” a eso que describimos, pero el propio mundo no es más que un reflejo de nuestros lenguajes, pues, ciertamente, son éstos los que imponen los *límites* a toda posible descripción. Y, naturalmente, Nietzsche no solo proyecta su crítica sobre el lenguaje descriptivo, sino que debe extenderla también y muy especialmente sobre el lenguaje filosófico, sobre la filosofía en cuanto tal. A este respecto, lo más significativo —y donde condensamos nuestra apreciación de la filosofía de Nietzsche bajo la noción de “filosofía límite”— es el hecho de que él mismo se viera años después empujado a prescindir del lenguaje y del método filosóficos, tratando de expresar su “Verdad” mediante el *Zaratustra* (más poético-literario que filosófico-argumentativo), personaje éste que, en efecto, en cierto punto debe exigir que reneguemos de él y de aquello que nos dice; nuevamente, como una escalera que debe ser arrojada, y que nos deja desprovistos de una guía, es decir, de un discurso que realmente *nos conduzca* hasta una “solución”. Unido a esto, nuestra conexión entre Wittgenstein y Nietzsche se ha efectuado también en el terreno de la ética, bajo una noción de “afirmatividad nietzscheana” que consideramos imprescindible para comprender las nociones de “voluntad” y de “felicidad” habidas en el *Tractatus*, y que nosotros integramos en el paradójico sistema bajo la expresión “No hagas caso a los consejos”, que mantiene los veredictos de su ética en el más absoluto *misterio*.

Así, muy en general, nuestra idea es que el *Tractatus* conduce a un punto *límite* eso que llamamos “proyecto moderno” (que, naturalmente, responde al proyecto de la filosofía en general). Este “proyecto” no puede ser otro que el de desentrañar el gran enigma de la vida y la existencia mediante discursos guiados por la luz de la razón. Cuando nosotros ahora hablamos de llevar tal proyecto hasta su *límite*, hablamos de un discurso que pone sobre la mesa los problemas más fundamentales de la filosofía, *mostrando* que son víctimas de una *problematicidad intrínseca a su mismísimo planteamiento*:

«El libro trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje»⁵⁸⁵.

Ya en su momento hicimos el siguiente comentario: no está diciendo aquí Wittgenstein que mediante la comprensión de la lógica del lenguaje podamos “solucionar” tales problemas; sino que la comprensión de la lógica debería llevarnos a *no plantear* más tales problemas —lo cual es algo bien distinto—. Presumiblemente, la intención del *Tractatus* es enseñarnos a

585 *TLP* (Prólogo, pp. 11-13).

comprender la lógica del lenguaje, para que no caigamos en el error de insistir en *plantearnos* los problemas filosóficos. No obstante, también advertimos que, según el propio Wittgenstein indica, su libro *trata* los problemas filosóficos. Esto es: el *Tractatus* debe ser capaz de *plantear* los problemas de tal modo que ello mismo *muestre* el error que se esconde tras ese mismo planteamiento. Según hemos tratado de explicar a lo largo de este trabajo, nuestra idea es que Wittgenstein plantea los problemas filosóficos a tenor de las exigencias del simbolismo lógico, que se desprende de las mismas proposiciones que usamos para describir el mundo. Por ejemplo, la lógica exige una diferenciación clara entre “funciones” y “argumentos”, lo cual se manifiesta en el simbolismo por el diferente uso de los signos “F” y “x” en “Fx”, y ello nos lleva a tratar filosóficamente las nociones de “objeto” y de “hecho”. Asimismo, que la lógica trabaje con “proposiciones”, nos lleva directamente a hablar de las nociones de “figura” y de “función de verdad”: ello mismo pone sobre la mesa que la “figura” ha de poder ser comparada con la realidad que representa (con el “mundo”), y, asimismo, surge la noción de “pensamiento” como el otro polo necesario de la relación figurativa, pues *nos* hacemos figuras de los hechos... Los problemas filosóficos más fundamentales —que, como decimos, nosotros exponemos en los términos más propios de la Modernidad— son así, en efecto, *planteados* según el método *lógico* (o *lógico-filosófico*), y eso es lo más propio y peculiar de Wittgenstein: que en el *Tractatus Logico-Philosophicus* se trate el problema de la representación del mundo en el pensamiento, que se trate de la fundamentación o de la metodología de la ciencia, que trate de los problemas metafísicos asidos al dualismo cartesiano y que trate el problema de la ética, es algo que sucede porque Wittgenstein encontró que tales problemas están de suyo atados al sistema que pretende exponer la lógica de nuestro lenguaje (“lenguaje” que, claro, se halla en medio de todos los problemas, como fondo inescrutable que *nunca* podrá ser él mismo *dicho*).

Pero —y ésta es la cuestión fundamental—, cuando seguimos el hilo de tal planteamiento *lógico-filosófico*, llegamos al punto en que sus nociones más centrales son puestas bajo la misma luz que ellas pretenden arrojar, es decir, que la noción de “sentido” que brota del *Tractatus* es aplicada a su vez sobre las nociones y sentencias del *Tractatus*, y es ahí donde *se revela* la profunda problematicidad de su planteamiento. Pues, ciertamente, los criterios impuestos por el *Tractatus* —por la lógica de la figuración— *dicen* que las sentencias del mismo *Tractatus* son “absurdas”. Sí, pero son —recuperando la acertada expresión de Michael Morris— «absurdas por sus propias luces»⁵⁸⁶. ¿En qué situación nos deja esto?

Si contestamos apresuradamente, nos vemos tentados a decir que el *Tractatus* nos lleva hacia un atroz escepticismo. La cuestión no es baladí, ya que el propio Wittgenstein ha tratado la cuestión del escepticismo, y su idea es que tal postura no es que sea “irrefutable”, sino que es “manifiestamente absurda” (6.51)... Pero, ¿no es absurdo también el *Tractatus*? ¿No es el *Tractatus*, entonces, como el propio escepticismo? ¿Y, por cierto, acaso no sería también “absurda” una postura *contraria* al escepticismo, como pudiera serlo el propio *Tractatus*? Pero si

586 MORRIS (2008, p. 8).

el *Tractatus* es absurdo, ¿no lo será también la idea de que sea absurdo?... Ciertamente, si tratamos de comprender la paradoja del *Tractatus* —su auto-determinación como “absurdo”— de un modo apresurado, podríamos pensar que Wittgenstein ha pretendido con todo ello una “solución negativa” del proyecto moderno, es decir, como si el *Tractatus concluyera* firmemente en una “negación” de la filosofía y del propio *Tractatus* como parte de ella. Si la pregunta es: ¿puede la filosofía “solucionar” los problemas?, la respuesta del *Tractatus* no puede ser un tajante “No”, como tampoco podría ser un “Sí” —ambas cosas son productos de una decisión apresurada—. Pues la “conclusión” no es, ciertamente, que el *Tractatus* sea “absurdo”, sino que “lo es por sus propias luces”. La “conclusión” (o sería mejor decir la “inconclusión”) es, claro, la paradoja. No podemos solo atender a lo que se *dice* en último lugar del *Tractatus*, sino que ello es solo el “resultado”, mas lo importante ha de ser el “recorrido” que el *Tractatus* efectúa: el TODO. La conclusión *del texto* es que el *Tractatus* es “absurdo”, pero *nuestra conclusión* es que no podemos determinar si lo es. Pues la paradoja *no concluye*, es *indecidible (insolubilia)*. La paradoja del *Tractatus* nos hace oscilar necesariamente entre sus *tesis* y la *negación* de tales *tesis*, entre ser “absurdo” y serlo “por sus propias luces”. Cuando trasladamos esto sobre el proyecto general de la filosofía moderna, y especialmente sobre la “filosofía trascendental”, lo que debemos pensar es que tal proyecto *no concluye*. La razón (el discurso racional, la filosofía en cuanto tal) *no puede* establecer un “cierre”, ni “positivo” ni “negativo”, respecto a sí misma. No se trata de decir: “No, la filosofía es un completo absurdo”, ni cabe decir: “Sí, la filosofía puede establecer sus límites”. Ni puede ni no-puede. *Ninguna* “solución” podría satisfacer, en efecto, la condición paradójica del *Tractatus*, que quiere retratar la condición paradójica de los planteamientos filosóficos.

Es así, por tanto, como interpretamos el hecho de que el *Tractatus* apunte hacia una asimilación de lo “místico”: como “indecisión” respecto a los problemas, como pura “apertura”, como reconocimiento del “misterio” que subyace de suyo a nuestra existencia. La irresoluble problematidad del *Tractatus* quiere ser, así, muestra de nuestra propia problematidad, y la filosofía forma parte de ella, como una expresión pura y clara de nuestro asombro.

Ahora, toda esta última reflexión nos permite posicionar nuestro trabajo en relación a las diferentes interpretaciones del *Tractatus* que ha habido y hay. En nuestra Introducción A, propusimos un esbozo de una posible “historia de la interpretación del *Tractatus*”, que debía llevarnos a comprender el estado de la cuestión en la actualidad. Yendo ahora directamente hasta el final de esta “historia”, reparamos ineludiblemente en el conflicto que han establecido dos grandes grupos de intérpretes, a los que —siguiendo a diversos comentaristas y a los propios implicados— hemos dado los nombres de “inefabilistas” y “terapéuticos”. En efecto, en esencia, ambos grupos de lecturas se corresponden con los dos polos establecidos por la paradoja del *Tractatus*. Mientras que los “inefabilistas” se concentran en exponer la relevancia y significación filosófica de las *tesis* expuestas en el *Tractatus*; los “terapéuticos” se concentran

en subrayar el “absurdo” de esas tesis. Si los primeros señalan el lado “positivo” de la filosofía tractaniana, los segundos querrán señalar el lado “negativo” de esa filosofía.⁵⁸⁷

En nuestra opinión —como defendimos en su momento—, ambos grupos de intérpretes (“inefabilistas” y “terapéuticos”) se han enconado en una disputa estrictamente *dialéctica*, en la que ambas lecturas han arrojado lo mejor de sí; pero, al final, cada una solo puede establecer su última defensa como pura y dura oposición y negación de la otra. Esta situación ha sido comentada y criticada por diversos comentaristas, dispuestos a encontrar una “solución” mediante la búsqueda de “posiciones intermedias”. Pero, en nuestra opinión, la paradoja del *Tractatus* no permite posiciones intermedias. Tal como defendimos, nuestra tentativa ha de ser la de *asumir la paradoja* —como también han sugerido últimamente algunos intérpretes, entre ellos muy especialmente M. Morris (también J. Dodd), cuyo *Guidebook* de 2008 presenta la interpretación que hemos hallado más cercana a la nuestra—. Cabalmente, esta idea de “asumir la paradoja” debe consistir en comprender que ambas interpretaciones enconadas son enteramente correctas, lo cual debe hacer que estén también enteramente equivocadas en su inter-

587 Por un lado, recordamos que dentro de las lecturas “inefabilistas” podemos reconocer una amplia variedad de tendencias diferentes, desde aquéllas que reducen el *Tractatus* a ciertas tesis sobre la lógica del lenguaje y la naturaleza del simbolismo, hasta aquellas que reparan en la ética como el mensaje principal, pasando por otras que se esfuerzan en señalar las tesis metafísicas (generalmente vinculadas con el “atomismo lógico”); hay lecturas incluso teológicas, etc. En su diversidad, no obstante, todas ellas presentan algo en común, y es el hecho de que, sea como fuere, están dispuestas a defender que el *Tractatus sí* puede, pese a su falta de sentido, transmitir algún tipo de contenido de carácter filosófico (o “verdades inefables”). Por ello, fueron los propios “terapéuticos” los que repararon primero en ese factor común que manifestaban las diferentes interpretaciones, y son ellos los que acuñaron el calificativo de “inefabilistas”. Por su parte, dentro de los “terapéuticos” hay más homogeneidad (a fin de cuentas, su mensaje se reduce a negar cualquier tesis que los “inefabilistas” quisieran defender).

Por otro lado —también al margen—, recordamos que algunos intérpretes “inefabilistas” —concretamente Hacker— han calificado a la lectura “terapéutica” como “postmoderna” (lo cual hace pensar que la lectura “inefabilista” sea más bien “moderna”). Esto también nos ha animado a caracterizar el *Tractatus* bajo nuestra noción de “filosofía límite (de la Modernidad)”, como un puente —o una escalera— que nos abre al mundo postmoderno. Por un lado, sabiendo que nuestra posición entre “inefabilistas” y “terapéuticos” es la de *asumir* ambas posturas en su contrariedad (*asumiendo* la paradoja que ellas mismas configuran), se entiende por qué nosotros no podemos abogar ni por una lectura “moderna” ni por una “postmoderna”, y entonces nos dejamos ayudar por la propia noción de “límite” (entre lo uno y lo otro). En efecto, pensamos el *Tractatus* como “límite de la Modernidad” por cuanto los problemas filosóficos que se plantea son *los mismos* que se planteaban los pensadores modernos (como también hicieran el propio Kant, Hegel, Schopenhauer o Nietzsche), pero *el final* de la indagación tractaniana, la autocrítica lanzada sobre sus propios planteamientos, nos hace *salir* de la Modernidad, o, si no salir, sí al menos reconocer su *límite*. Y, por cierto, tampoco creemos que la filosofía postmoderna —si es que tal cosa existe— haya supuesto una “superación” de ese *límite*, como si la Modernidad hubiera quedado definitivamente *atrás*; el propio hecho de que, en el término de “Postmodernidad”, aparezca incluida la palabra “Modernidad” nos da una pista de hasta qué punto el “límite de la Modernidad” supone un verdadero “límite de la filosofía”. En nuestra opinión, la “filosofía postmoderna” no ha podido consistir en otra cosa que en suscribir y remarcar concienzudamente ese *límite*: esa es la única tarea que la filosofía ha podido asumir tras el influjo de los llamados “maestros de la sospecha” o, más aún, de los “certificadores de la sospecha” (que ya no es solamente una “sospecha”, sino el verdadero “naufragio” de la Modernidad). Nosotros pensamos, a todas luces, que Wittgenstein fue uno de estos “maestros”.

pretación más general del texto. Ciertamente, debemos estar de acuerdo con los “terapéuticos” en el hecho de que el *Tractatus* sea “absurdo”; pero debemos convenir con los “inefabilistas” en que lo es “por sus propias luces”. De hecho, a lo largo de nuestro trabajo —especialmente en la Parte II— hemos ido exponiendo las diferentes “tesis” habidas en el *Tractatus*, y en tal camino hemos reproducido muchas ideas y argumentos que hemos heredado de anteriores intérpretes (sean, sobre todo, Black, Pears, Mounce, Fogelin, Hacker, Prades y Sanfélix, Valdés o Reguera, naturalmente entre otros a los que hemos acudido en menor grado). En verdad, no creemos que sus lecturas estuvieran “equivocadas”, sino, sencillamente, que quizá no terminaron de enfocar su indiscutible talento hacia la cuestión primordial, que es el reconocimiento de la infranqueable problematicidad del *Tractatus*, que quiere ser reflejo de la infranqueable problematicidad de la filosofía en cuanto tal, y que debe implicar también *nuestro auto-reconocimiento de nuestros propios límites exegéticos*. Conducir el *Tractatus* hacia una “conclusión”, sea ésta “positiva” o sea “negativa”, es —como antes decíamos— una decisión “apresurada”. Por nuestra parte, ha sido necesario esperar a que la propia historia de las interpretaciones del *Tractatus* llegara, hacia comienzos del presente siglo, hasta semejante callejón sin salida (protagonizado por “inefabilistas” y “terapéuticos”), mostrando ello mismo la condición esencialmente *problemática* del texto que pretendemos interpretar, y mostrando al tiempo la necesaria *problematicidad* de nuestra pretensión de esclarecerlo.

Por ello, nuestra idea fue esclarecerlo, no “filosóficamente”, sino “históricamente”, buscando el lugar que le corresponde al *Tractatus* en la historia de la filosofía. Que hayamos atinado en este empeño sólo puede depender, claro, de nuestra propia idea acerca de esa Historia, y mucho nos tememos que, por ello mismo, hemos arrancado también de cierta idea acerca de la filosofía. Ciertamente, asumimos que solo seremos capaces de comprender el *Tractatus* en la medida en que hayamos antes pensado por nosotros mismos los pensamientos que en él se expresan —tal como dice Wittgenstein al comienzo mismo de su Prólogo—, y así, de algún modo, solo podrá entender nuestra exégesis quien, igualmente, lo haya hecho ya por sí mismo. Nosotros mismos, en efecto, partimos de una idea “anti-filosófica” de la filosofía, y ha de ser eso mismo lo que encontremos en el *Tractatus*. Difícilmente podríamos hallar en un texto otro pensamiento que el *nuestro*, pues somos nosotros quienes leemos, y es nuestro pensamiento el único que está ahí presente (pues el pensamiento de los autores muy rápido nos abandona, quedando tan solo sus textos, tan “abiertos” a ser interpretados como “cerrados” a ser concluidos). Esto es un modo de decir que, en efecto, todo este trabajo es fruto de una estricta interpretación, que persigue apuntar hacia cierto pensamiento que a nosotros mismos nos ha embargado, sin poder asegurar *nunca* que tal pensamiento fuera realmente pensado por el individuo Ludwig Wittgenstein. Muchos intérpretes —tanto “inefabilistas” como “terapéuticos”— han apuntado hacia la necesidad de olvidarse del *Tractatus* (dada su enorme problematicidad y su oscuridad en muchos puntos) e ir en persecución de comprender *a* Wittgenstein, tratando de imaginar

los pensamientos que se esconden tras el críptico texto. Pero nuestra idea es, justamente, la contraria. Podemos *imaginar* muchas cosas, que Wittgenstein pensara esto o aquello; pero no creemos apropiado desplegar nuestra exégesis en base solo a nuestra imaginación. Lo que tenemos son los textos —el *Tractatus*— y nuestros propios pensamientos; y nuestro esfuerzo ha sido el de cuadrarlos.

Nuestra idea ha sido, exactamente, *caracterizar el Tractatus como “filosofía límite” en relación con la filosofía moderna, bajo la óptica de una “lectura paradójica” del texto, basada en las nociones de lo “místico”, el “mostrarse” y el “absurdo”*. Pero ello quiere decir, entonces, que nosotros mismos queremos caracterizar *así* nuestro pensamiento. Cabría decir que toda referencia al *Tractatus* y a Wittgenstein ha sido solo una “excusa”. Sin embargo, hemos de reconocer que, a lo largo de los años, la lectura y relectura de este enigmático texto ha estimulado incesantemente nuestro pensamiento. Adentrarse en el *Tractatus* es adentrarse en un increíble laberinto, en una impresionante arquitectura conceptual, que nos obliga a buscar en él siempre *nuevos* sentidos, nuevos recorridos y nuevos horizontes para nuestro propio pensamiento. El *Tractatus* nos empuja inexorablemente a indagar en nuestros propios *límites*. Esta es la inagotable grandeza de este texto, producto del genio de uno de los más grandes pensadores que haya conocido el mundo: Ludwig Wittgenstein.

APÉNDICE
LA CONTINUIDAD EN EL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN:
LOS “JUEGOS DE LENGUAJE” Y LA “FILOSOFÍA LÍMITE”

A lo largo de nuestro trabajo hemos hecho alusión varias veces al problema de la continuidad o no continuidad en el pensamiento de Wittgenstein, pues es, en efecto, uno de los problemas clásicos entre los intérpretes. No entraremos aquí a exponer y ni a discutir las diferentes posturas dadas al respecto; pasaremos directamente a ofrecer nuestra propia idea del asunto.

En nuestra opinión, en la trayectoria de Wittgenstein puede haber —y hay— un cambio en un sentido, pero no lo hay —ni puede haberlo— en otro. Esto se desprende ineludiblemente de nuestra idea de que el *Tractatus* fuera ya una muestra de “filosofía límite”: en ningún caso podríamos pensar que Wittgenstein *superara* ese *límite* en una “segunda época” (pues el *límite* lo es —pensamos— de la filosofía en cuanto tal), sino que, como mucho, sólo podría *volver a trazarlo por medio de otro método*. Por nuestra parte, queda con esto resumida la cuestión de en qué medida podemos hablar de “continuidad” y en qué medida de “ruptura”: la teoría de los “juegos de lenguaje” supone un cambio de “método”, un cambio de “estrategia” filosófica, pero el “objetivo” debe seguir siendo el mismo, a saber: arrinconar la filosofía contra su propio *límite*; lo cual —siguiendo con nuestra idea— debe consistir en una filosofía que conduzca su discurso —y nos conduzca— hasta una paradoja (*insolubilia*) o, más generalmente, hasta el reconocimiento de que no hay modo de dar “solución” a la filosofía desde la propia filosofía.

El presente Apéndice estará dedicado a exponer, muy sumariamente, el modo en que el “segundo” Wittgenstein nos arrincona contra el *límite*, para lo cual solo será necesario acercarse a los aspectos más generales y fundamentales de las *Investigaciones filosóficas (IF)*.

En primer lugar, es importante advertir que, así como en el *Tractatus* podemos hablar claramente de un “sistema” que se configura paradójicamente (unas tesis cuya conclusión es el absurdo de las propias tesis), en la filosofía del “segundo” Wittgenstein no podremos hablar propiamente ni de un “sistema” ni de una “paradoja” que se configure en términos tan claros, ya que toda esta nueva filosofía se desenvuelve más bien en un maremagno de anotaciones fragmentadas, a las que no es fácil encontrar un eje de exposición unívoco y común. Sin duda, este proceder descentralizado está unido a la propia idea que Wittgenstein nos quiere dar del lenguaje —que sigue siendo el foco de sus atenciones—, tal que no ha de ser posible reducirlo a una sola definición que permita comprenderlo de forma sistemática y definitiva. La metáfora más usual al respecto es la de la “caja de herramientas”⁵⁸⁸: en ella encontramos multitud de objetos de naturaleza y utilidad muy variada, que difícilmente podemos definir más que como “herramientas”. En efecto, si en el *Tractatus* la noción de “lenguaje” estaba sólidamente unida a su función figurativa y, por ende, a sus propiedades lógicas y a su calidad epistémica (a su

588 Cf. *IF* (§§ 11-15).

relación con las nociones de “verdad” y “falsedad”), en el segundo Wittgenstein encontramos una noción de “lenguaje” que desborda los usos lógico-figurativos para extenderse a *cualesquiera* usos, a *cualesquiera* “juegos”; y la idea de Wittgenstein es que no hay ninguna característica esencial a todos ellos, más que el hecho de ser “juegos de lenguaje”.

Ahora bien, Wittgenstein sí da una regla general para reconocer algo como un “juego de lenguaje”, y ello es, precisamente, el ser una “actividad sometida a reglas”; es esto, ciertamente, lo que hace que el propio Wittgenstein pueda reconocer que todos los juegos de lenguaje constituyen una “familia”⁵⁸⁹. Eso sí, no hay una regla lingüística universal que todos los juegos de lenguaje cumplan, porque tampoco hay una “función” que todos los juegos de lenguaje cumplan: el lenguaje puede *servir* para infinidad de cosas diversas; sólo podemos decir *a priori* que debe existir alguna regla que establezca los límites de cada juego.

Dentro de este panorama, es bastante fácil encontrarle un lugar al *Tractatus*: en éste, Wittgenstein habló exclusivamente de *un* juego de lenguaje muy determinado, que es aquel en el que usamos las palabras para describir hechos, de modo que otros usuarios del lenguaje (o nosotros mismos) puedan decir si tales descripciones son “verdaderas” o “falsas”. Naturalmente, que una expresión sea verdadera o falsa depende, en todo caso, de qué sea lo que sus palabras describen, y ello depende exclusivamente del *uso* que hacemos de esas palabras en los diferentes contextos. Tal como hemos explicado en nuestro trabajo, el *Tractatus* es perfectamente compatible con esta idea, ya que, en último término, en el *Tractatus* el sentido de las proposiciones está en manos de la referencia de los nombres, y la referencia de los nombres está en manos, precisamente, del *uso* (sin que exista un criterio ulterior)⁵⁹⁰. En el panorama del sistema de la lógica, el “uso” es, como vimos, un *límite*, o un “punto de fuga” del sistema, que sólo puede ser apuntado bajo la problemática noción de “mostrarse”: la proposición *muestra* su sentido, y lo que no alcanza a expresarse en signos —lo que los signos tragan [TLP (3.262)]— lo *muestra su uso* (quiere decir: *no hay explicación*).

En la teoría posterior de los “juegos de lenguaje” sucede exactamente lo mismo: el único criterio para determinar el significado de una palabra es el *uso* que la palabra recibe dentro de los diferentes juegos. La diferencia respecto al *Tractatus* es, nuevamente, que ahora podemos considerar *cualquier* juego de lenguaje y no solamente los figurativos. Pero, naturalmente, el —llamémosle— “juego figurativo” sigue siendo el que constituye eso que llamamos “conocimiento”, que los filósofos han querido analizar y comprender desde antiguo: las nociones de “verdad” y “falsedad” pertenecen de suyo a este juego y, por ende, las pretensiones de la propia filosofía de constituir algún tipo de conocimiento verdadero pertenecen a él. El problema tradicional de la fundamentación del conocimiento y de la propia filosofía encuentra un nuevo *límite* en esta teoría de los “juegos de lenguaje”, ya que, tal como sucediera en el *Tractatus*, no hay nada que fundamente la “verdad” más allá del mero uso convencional que los hablantes

589 Cf. *IF* (§ 67).

590 Sobre la noción de “uso” en el *Tractatus* puede verse, también, R. ABANADES (2009b).

de cierta comunidad hacen de sus palabras. Y, en efecto, así como en el *Tractatus* los textos de filosofía terminarían por reconocerse como “absurdos”, debido a que sus términos no reciben un significado claramente asignado, ahora, en las *Investigaciones filosóficas*:

«[§ 11] [...] lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su empleo no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos!».

Ciertamente, la teoría de los juegos de lenguaje debe decirnos que, si las palabras de un texto de filosofía poseen algún significado, ello querrá decir que pertenecer a cierto “juego”, para el cual existirán ciertas “reglas”. En este punto, es importante advertir que, *a priori*, no hay por qué considerar que este juego al que juegan los filósofos esté relacionado con el uso de las expresiones “verdadero” y “falso”, es decir, que las “proposiciones filosóficas” no tienen por qué pertenecer al “juego figurativo”, sino que bien pueden pertenecer a un —llamémoslo— “juego filosófico”, que no consiste en describir y, por ende, que no consiste en decir verdades o falsedades. Esto viene a empatar con la idea del *Tractatus* de que la filosofía deje de considerarse un tipo especial de “conocimiento”, para consolidarse como una “actividad”, que podría ser, por ejemplo, la “crítica lingüística”. Pero, en cualquier caso, si la filosofía constituye un “juego de lenguaje”, si las expresiones que usan los filósofos poseen un significado, entonces existirán unas reglas que al menos los filósofos aplican cuando hablan entre ellos.

La pregunta, entonces, es: ¿en qué consiste “jugar a un juego”? O, más aún, ¿en qué consiste “saber jugar a un juego”?

Según nos explica Wittgenstein en las *Investigaciones*, cuando jugamos a un juego lo que hacemos es aplicar unas reglas, reglas que hemos aprendido a aplicar observando las conductas de otros en determinados contextos. Esto es, aplicado a nuestro tema: aprendemos a filosofar cuando vemos cómo otros filosofan (adquirimos familiaridad con el uso de los términos filosóficos, con las reglas que guían ese juego). Así, yo tengo la certeza de estar “filosofando” en la medida en que tengo la certeza de estar usando términos filosóficos tal como los usan los llamados “filósofos”. Pero, por un lado —lo primordial—, ¿entonces esto no es más que un juego!; y, por otro lado —no menos importante—, ¿puedo *yo* realmente *estar seguro* de “jugar correctamente”?

Naturalmente, con esta segunda pregunta llegamos a uno de los asuntos primordiales de las *Investigaciones* y de la teoría de los “juegos de lenguaje”, a saber: los argumentos en contra de la posibilidad del “lenguaje privado” o, lo que es igual, los argumentos en contra de la consideración de que pueda seguirse *privadamente* una regla⁵⁹¹. La parte más fuerte de esta idea reside en el hecho de que uno mismo, encontrándose aislado, no posee *ningún criterio* para cerciorarse de que conoce las reglas de un juego, pues el único criterio de corrección de las

591 Cf. *IF* (§ 202).

reglas es el comportamiento de cierta comunidad que practica habitualmente (y está familiarizado con) ese juego. Si Robinson Crusoe, perdido en una isla, se inventa un juego de solitario para entretenerse, ¿cómo sabe cada nuevo día que no está cambiando las reglas y que siempre está jugando al mismo juego? Esto es, cuando Robinson habla consigo mismo, ¿cómo sabe que está empleando correctamente las palabras? El único criterio que podría darle una idea sería la llegada de otras personas hablantes de su lengua, y sólo en relación al comportamiento de éstos podría cerciorarse de que no ha olvidado las reglas. Esto quiere decir, entonces, que *nadie* tiene en su poder el conocimiento de las reglas y, por tanto, *nadie sabe* cuál es el significado de las palabras, hasta que la propia puesta en práctica de los juegos de lenguaje revela la corrección o incorrección de las mismas. De hecho, los propios “juegos” carecen de reglas sólidas y pétreas, porque en ningún sitio están las reglas “escritas” —por decir así—, tal que tengamos un referente objetivo y universal de corrección: tan solo la *práctica comunitaria* de los juegos puede darnos un criterio.

Ante esta última idea, cabe una objeción rápida, y es la obvia existencia de “manuales” o “libros de instrucciones” en los que vienen escritas las reglas de algunos juegos. En el caso de los juegos de lenguaje propiamente dichos, esto es, en el caso de los lenguajes naturales que usamos para comunicarnos, esos “libros de instrucciones” serían los diccionarios de uso de las palabras, los textos de gramática, etc. No obstante, naturalmente, debemos reparar en que tales libros emplean el lenguaje para dar sus explicaciones, de modo que entramos inmediatamente en un círculo vicioso. Tal como explicará también Quine —que no hace sino continuar la perspectiva del segundo Wittgenstein— la explicación de *qué es* un “F” sólo puede realizarse mediante un término ulterior: “Un F es un G”, y la explicación de *qué es* un “G” nos llevará hacia un término “H”, etc.⁵⁹² Al final, uno no puede aprender un idioma completamente desconocido recurriendo sólo a un diccionario, pues nunca llegaríamos a entender nada. La única manera de aprender un lenguaje es observar cómo, *de hecho*, los usuarios de ese lenguaje emplean sus palabras en los diferentes contextos prácticos. Y lo mismo sucede, naturalmente, con nuestro propio lenguaje: no tenemos un criterio *privado* para saber si jugamos a un juego correcta o incorrectamente; el único criterio viene marcado por la práctica social.

Así, con todo, debemos preguntar en qué podría consistir la “actividad” de la filosofía, más que en la práctica de un juego al que, *de hecho*, sólo saben jugar los filósofos. Cabría decir que tal actividad consiste en efectuar clarificaciones o explicaciones acerca de las cosas que sean (p.e., una “filosofía del lenguaje” acerca del lenguaje, una “filosofía de la lógica” acerca de la lógica, una “filosofía de la ciencia” acerca de la ciencia, etc.), pero siempre tendremos que reconocer que se trata de un puro juego de lenguaje, cuyas reglas *no pueden sernos explicadas de forma última*. Podríamos hablar, incluso, de una “filosofía de la filosofía”, en la que expusiéramos las reglas del “juego filosófico”, pero las reglas que sostienen el juego de nuestra

592 Cf. QUINE (1968, p. 74).

propia explicación no serían explicadas *ahí*. El paralelismo con el *Tractatus* vuelve a resultar evidente en este punto: así como en el la primera filosofía de Wittgenstein una proposición no podía decir nada sobre sí misma, porque el lenguaje en cuanto tal no podía explicarse a sí mismo sin darse *ya* por sentado, ahora, en las *Investigaciones*, la explicación de las reglas de un juego de lenguaje solo puede efectuarse por medio de otro juego cuyas reglas *deben darse ya por sentadas*.

Es este el modo en que la filosofía del “segundo” Wittgenstein topa contra el *límite*: las propias explicaciones que Wittgenstein nos da acerca del lenguaje y acerca de la propia filosofía entran en una espiral de la que es imposible salir victorioso. Toda explicación constituye un “juego de lenguaje” y, en esa medida, consiste en la puesta en práctica de unas reglas que no pueden escrutarse, pues se están dando por sentadas —y *se muestran*— es la propia práctica del juego. Esto, naturalmente, hace imposible cualquier proyecto de “fundamentación”, ya que ésta vendría dada en unos términos cuyas reglas de uso *presuponemos*, sin que puedan ser explicadas o fundamentadas en el propio discurso. Al mismo tiempo —igual que sucediera en el *Tractatus*—, este *límite* a que nos conduce Wittgenstein hace inviable también el escepticismo: el escéptico expresa sus dudas mediante expresiones de cuyas reglas, sin embargo, no está dudando, pues de hecho las está poniendo en práctica⁵⁹³.

Es este, pues, el modo en que el “segundo” Wittgenstein nos arrincona contra un *límite* filosóficamente *problemático*, en el que no podemos concederle a la filosofía —tampoco a la del propio Wittgenstein— una solución, ni “positiva” ni “negativa”. La filosofía, como cualquier otra actividad que se desenvuelve en el lenguaje, constituye un “juego”; y éste consiste en unas reglas que, de hecho, se ponen en práctica cuando filosofamos. La gran pregunta que debemos hacer en este punto es la siguiente: ¿qué “función” o que “objetivo” podríamos concederle a la filosofía?

Como toda “actividad”, debemos suponer que la filosofía cumple algún papel dentro de la vida práctica de los seres humanos o, al menos, de algunos de ellos. Sin duda, la consideración de que la filosofía sea un mero “juego de lenguaje” debe desligarse de la visión más tradicional de la filosofía, que nos llevaría a pensar en ella como una actividad eminentemente teórica, como un tipo especial de “conocimiento” o de “ciencia”, sumamente “universal”, capaz de hacernos comprender la naturaleza humana y su puesto en el Cosmos, y, de esa manera, proyectar un ideal de vida que nos conduzca hacia nuestra propia plenitud y felicidad. La teoría de los “juegos de lenguaje” nos hace abandonar tan elevada pretensión, ya que la noción de “juego” wittgensteiniana se instaura en el seno del convencionalismo social y cultural, esto es, en la propia “forma de vida” de las diferentes comunidades humanas; leemos las *Investigaciones (IF)*:

«[§ 241] “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es fal-

593 Esta es una de las tramas principales de *Sobre la certeza (SC)*; véanse, p.e., §§ 340-343.

so?” — Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida».

«[§ 19] [...] imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida».

Así, por tanto, en la medida en que la filosofía constituya una “actividad” desenvuelta como “juego de lenguaje” no puede en modo alguno constituirse como “fundamento” de ninguna verdad, pues la “verdad” misma solo es tal en el seno de un lenguaje, en el seno de una forma de vida. Y es ésta, por tanto, la que se encuentra a la base misma de todo aquello que pudiéramos llamar “mundo” o “realidad”. En el *Tractatus*, “los límites del lenguaje significan los límites del mundo” y “*el mundo es mi mundo*” precisamente por ello: el lenguaje engendra de suyo una “cosmovisión” que determina de qué objetos puedo hablar y en qué términos, y ello solo viene determinado por el “uso” que hacemos de los signos⁵⁹⁴. Ahora, en las *Investigaciones*, sucede exactamente lo mismo, pero se apunta de forma explícita que ese “uso” consiste en la puesta en práctica de unas reglas que, necesariamente, deben ser “intersubjetivas”, es decir, “sociales” o “culturales”; los “juegos de lenguaje” pertenecen a una comunidad, y su “sentido” viene dado únicamente por la forma de vida de sus integrantes, *sin que ésta pueda ser nunca cuestionada sin ser inmediatamente sub-puesta*. Y esta es la idea fundamental: la forma de vida no puede ser cuestionada —quiere decir, escrutada, explicada o fundamentada—, porque todo cuestionamiento —toda explicación o fundamentación— vendría dado como “juego de lenguaje”, el cual está *ya* —y *siempre*— *presuponiendo* unas reglas, las cuales sólo se sostienen en una determinada forma de vida.

Así, la “función” o el “objetivo” de la filosofía no podría ir mucho más allá del “entretenimiento” o del “pasatiempos”: una “actividad” que, a pesar de ser desarrollada en las universidades, ha perdido todo enfoque epistémico, epistemológico o metafísico —a demás de perder toda universalidad—, para convertirse en un verdadero “enredo del lenguaje”, un puro “juego de lenguaje” que pretende hoyar su propio fundamento, sin que éste pueda ser *nunca* hoyado *en* el propio lenguaje...

Hay una célebre sentencia de las *Investigaciones* que responde, justamente, a esa pregunta por la “función” o el “objetivo” de la filosofía; y tal respuesta condensa, creemos, esa situación esencialmente *problemática* de la misma:

«[§ 309] ¿Cuál es tu objetivo en filosofía? — Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas».

Algunos intérpretes han podido pensar que aquí Wittgenstein está hablando de su propio objetivo en filosofía, como sí, optimistamente, Wittgenstein estuviera pensando en la posibilidad real de que la mosca encuentre la salida de la botella. No es esta, sin embargo, nuestra idea. La botella en cuestión es una botella *cazamoscas*, y no hay *ninguna* mosca capaz de

594 Véase nuestro Cap. 2 (§ 2.3.1).

encontrar la salida (de lo contrario, todas las moscas lograrían escapar). En nuestra opinión, en esta sentencia Wittgenstein no está hablando de *su* objetivo en filosofía, sino del objetivo de un “tú” que ejemplifica al filósofo tradicional que pretende llevar la filosofía a buen puerto, esto es, a un lugar donde la “verdad” y su “fundamentación” encuentren un apoyo sólido y definitivo, una “solución” al problema de la filosofía⁵⁹⁵. Algunos comentaristas han interpretado este pasaje como si Wittgenstein hubiera adquirido una posición privilegiada *fuera* de la botella, como si Wittgenstein hubiera diseñado la botella o, al menos, conociera perfectamente su diseño, tal que tiene perfectamente claro el camino que la mosca habría de seguir para escapar; estos intérpretes no se paran a pensar en que son ellos mismos las moscas que están atrapadas y que en ningún caso van a poder salir —antes bien, la “actitud” debiera ser la de aprender a vivir dentro de la botella, sin pretender encontrar la salida—. La metáfora de la mosca y la botella cazamoscas es, según pensamos, perfectamente adecuada para representar la idea típicamente wittgensteiniana de que la filosofía es un enredo del lenguaje que de ningún modo podrá encontrar solución *en* el lenguaje, esto es, mediante un texto filosófico. Los filósofos, desde antiguo, han pretendido salir del enredo y dar la “solución” al problema de la filosofía, sin convencerse de que *no hay* solución *en* la filosofía, pues *la propia filosofía es el problema*. Aun cuando interpretemos que es Wittgenstein quien quiere mostrarnos el camino de salida, tendremos que aceptar que tal “salida” no se da *en* o *mediante* la filosofía, sino más bien en su “abandono”.

Es todo esto, pues, lo que nos lleva a comprender la filosofía del “segundo” Wittgenstein como un *nuevo* ejemplo de eso que aquí llamamos “filosofía límite”, que no quiere ser otra cosa que el *límite* mismo de la filosofía, donde esta no encuentra una “solución” (ni “positiva” ni “negativa”), sino que únicamente puede presentarse como *problemática*. Wittgenstein recurre al lenguaje en sus *Investigaciones*, naturalmente, lo cual es muestra de que, o bien se trata de un mero “juego de lenguaje” (cuyas reglas no pueden ser escrutadas —explicadas o fundamentadas— en el propio texto), o bien no constituye siquiera un “juego” (y entonces es un puro y completo “absurdo”).

Este es, pues, el gran hilo común que une las filosofías del “primer” y del “segundo”

595 En el texto de las *Investigaciones*, Wittgenstein escribe multitud de preguntas (frases interrogativas) y sus respectivas respuestas. Ahora bien, en este texto también debemos hacer el esfuerzo de distinguir si cierta pregunta o cierta respuesta la está emitiendo Wittgenstein o si Wittgenstein la quiere poner en boca de *otros*; en este último caso, como es de esperar, Wittgenstein recurre al uso de las comillas (véase, p.e., la § 241 que hemos transcrito arriba). Lo que estamos planteando aquí es *quién* emite la pregunta —“¿Cuál es tu objetivo en filosofía?”— y *quién* es el que responde; asimismo, pues, preguntamos *quién* es ese “tú” que aparece en la pregunta: ¿*quién* tiene el objetivo filosófico de mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas? En nuestra opinión, que ni la pregunta ni la respuesta vengan entrecomilladas debe ser una “prueba” de que ahí está hablando Wittgenstein. No es un tercero el que le pregunta a Wittgenstein: “¿Cuál es tu objetivo...?”, pues en ese caso la pregunta vendría entrecomillada. Es Wittgenstein el que pregunta (a un tercero), y es el propio Wittgenstein el que responde (en lugar del tercero): quien tiene ese objetivo en filosofía es ese *otro*, y no Wittgenstein. Según nuestra idea, ese “objetivo” lo tendría un filósofo tradicional que tiene una idea tradicional —y no *límite*— de la filosofía.

Wittgenstein; lo cual, en cierto sentido, “completa” un amplio círculo. En el *Tractatus* —tal y como vimos— el sistema de la figuración era incapaz de “cerrar” completamente el proyecto moderno, ya que toda “verdad” o “falsedad” acontece dentro de las fronteras del “sentido”, y no hay más fundamento de éste que el puro “uso”: la *lógica* (que es el método filosófico del joven Wittgenstein) da siempre por sentado el lenguaje, y ese apunte tractaniano hacia el “uso” era ya —decíamos— una consideración *extra-lógica*; un “punto de fuga” por el que el sistema escapa. En la filosofía del “segundo” Wittgenstein se desarrolla la cuestión del “uso”, y podríamos quizá pensar que la pretensión de Wittgenstein es la de “cerrar” lo que en el *Tractatus* quedó “abierto”; no obstante, claro, no es esa nuestra idea, sino que ahora volvemos a cerciorarnos de que, en filosofía, no hay más conclusión que aquella que engendra una nueva “apertura”. La filosofía no puede más que perpetuarse como problema. Y su “utilidad” solo puede, por tanto, depender del papel que le demos en nuestra sociedad.

Cabría, pues, y por último, una pregunta más —que emitimos ya *fuera* de esta tesis, como un postrero reclamo de nuestro espíritu—: ¿qué *queremos* que sea la filosofía? ¿A qué o a quién queremos serle *útiles* los llamados “filósofos”? ¿No queremos serle útiles *a la Humanidad*? ¿Y para qué quiere la Humanidad saber nada sobre las esencias de las cosas (si las cosas van a seguir siendo lo que son), sobre el fundamento del conocimiento o la ciencia (si ésta va a seguir su camino inexorable), o incluso sobre la misteriosa felicidad (si en eso ha de ser cada cual el que lidie con su existencia)? El mundo está hecho un desastre (literalmente: *des-astrodo, sin astros que le guíen*). Toda especulación está, ya, fuera de lugar. Lo que la Humanidad quiere, lo que siempre ha soñado, es —creemos— la PAZ y la JUSTICIA.

Si ello es así, lo único que la Humanidad reclama de nosotros —los “filósofos”— es que pensemos en el modo *concreto y práctico* de conseguir tan deseadas metas. Y no quedarnos luego en el “pensar”, claro... ¡Hay que pasar a la “acción”! ¡Sólo entonces la filosofía será una verdadera “actividad”! ¡Sólo entonces será —creemos— “útil”!; y sólo en esa medida seremos útiles nosotros mismos.

Wittgenstein dijo una vez que la meta de la filosofía era poner paz en los pensamientos... Y ello ha de ser así; pero no debe ocurrir hasta que, verdaderamente, reine la PAZ entre los hombres, y ello no pasará —creemos— hasta que reine la JUSTICIA.

Este es, creemos, un buen motivo —quizá el único— para seguir “filosofando”.

BIBLIOGRAFÍA

A) Textos de Wittgenstein utilizados.

- Af* — *Aforismos. Cultura y Valor*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009 (en este volumen, el título de esta obra aparece como *Observaciones diversas. Cultura y Valor*; nosotros nos acogemos al título más habitual de *Aforismos...*).
- Brf* — *Briefe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980.
- CAM* — *Cuadernos azul y marrón*, ed. Tecnos, Madrid 2007.
- CsE* — *Conferencia sobre ética*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- DF* — *Diario filosófico (1914-1916)*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- DS* — *Geheime Tagebücher (Diarios Secretos) (1914-1916)*, edición bilingüe alemán-castellano de Andrés Sánchez Pascual, ed. Alianza, Madrid 2000.
- IF* — *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas)*, versión bilingüe alemán-castellano de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines; ed. Crítica, Barcelona 2002.
- L-R* — “Cartas a Russell”, en *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- MP* — *Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932 / 1936-1937)*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- NL* — *Notas sobre lógica*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- NM* — *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega*, en I. Reguera (ed.): *Obras completas (Vol. II)*, ed. Gredos, Madrid 2009.
- OF* — *Philosophische Bemerkungen (Observaciones filosóficas)*, edición bilingüe alemán-castellano, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- PhG* — *Philosophical Grammar*, ed. Blackwell, Oxford 1974.
- PrT* — *Prototractatus: An Early Version of “Tractatus Logico-Philosophicus”*, B. M. McGuinness, T. Nyberg y G. H. von Wright (eds.), Routledge & Kegan Paul, London 1971.
- SC* — *Über Gewissheit (Sobre la certeza)*, versión bilingüe alemán-castellano, ed. Gedisa, Barcelona 2004.
- TLP* — *Tractatus Logico-Philosophicus*; edición bilingüe alemán-castellano de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, ed. Alianza; Madrid 2002. [También se ha utilizado

la traducción de L. M. Valdés Villanueva (ed. Tecnos, Madrid 2002), y las versiones inglesas de Ogden y Ramsey (ed. Routledge & Kegan Paul, Londres 1922-1933), y la de Pears y McGuinness (ed. Routledge & Kegan Paul, Londres 1961)].

WVC — [WAISMANN, F.]: *Wittgenstein and the Vienna Circle*, B. McGuinness (ed.), Basil Blackwell, Oxford 1979.

B) Obras de otros autores.

ACERO, J. J. (2008): “Composicionalidad y contextualidad semántica en el *Tractatus* de Wittgenstein”, en MOYA (ed.); pp. 17-34.

ACERO, J. J., FLORES, L. y FLÓREZ, A. (eds.): *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, ed. Comares, Granada 2003.

AENISHÄNSLIN, M. (1993): *Le Tractatus de Wittgenstein et l'Éthique de Spinoza: Étude de comparaison structurale*, Basel, Boston, Berlin, Birkhäuser, 1993.

ALEMÁN, A. (1985): *Teoría de las categorías en la filosofía analítica*; ed. Tecnos, Madrid 1996.

_____ (2003): “Sentido, sinsentido y filosofía en Wittgenstein”, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 17, UNED, Madrid 2003; pp. 63-89.

ANSCOMBE, G. E. M. (1959a): *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, ed. El Ateneo, Buenos Aires 1977.

_____ (1959b): “Carta a Pierre Hadot”, recogida y traducida en HADOT, P. (2004); pp. 31-55.

APEL, K. O. (1967): “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica”, en *Diánoia. Anuario de filosofía*; ed. F.C.E., México 1967; pp. 111-148.

ARANGUREN, J. L. (1988): “La ética protestante”, capítulo en CAMPS (1988); pp. 490-506.

ARANZUEQUE, G. (ed.) (1997): *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris (UAM), Madrid 1997.

_____ (1995): “Realidad y mundo en el *Tractatus* de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 14, 1995; pp. 45-56.

ARISTÓTELES: *Metafísica*, ed. Gredos, Madrid 1994.

_____ : *Ética a Nicómaco*, ed. Espasa-Calpe, Madrid 1987.

AYER, A. J. (comp.) (1959): *El Positivismo Lógico*, ed. F.C.E., Madrid 1993.

BARJAU, E. (1981): *Rilke*, ed. Barcanova, Barcelona 1981.

BARRETT, C. (1991): *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, ed. Alianza, Madrid 1994.

BERGSON, H.: “La evolución creadora”; en *Obras escogidas*, ed. Aguilar, México 1963.

BILBENY, N. (1992): “Kierkegaard”, capítulo en CAMPS (1992); pp. 522-546.

- BLACK, M. (1964): *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University Press; New York 1964.
- BOOLE, G. (1854): *An Investigation of The Laws of Thought, on Which Are Founded The Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, Macmillan And Co., Cambridge 1854.
- BORUTTI, S. (2008): "Sinsentido y abstinencia ontológica: la semántica antirrealista de Wittgenstein", en MOYA, C. (ed.)(2008); pp. 63-82.
- CAIMI, M. (1989): *La metafísica de Kant. Reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant "Los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff"*, ed. Universitaria de Buenos Aires, 1989.
- CAMACHO, L. (2006): "La lógica en Kant y en George Boole", en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLIV (111-112), enero-agosto 2006; pp. 49-56.
- CAMPS, V. (ed.) (1988): *Historia de la ética. Vol. I: De los griegos al Renacimiento*, ed. Crítica, Barcelona 1988.
- _____ (1992): *Historia de la ética. Vol II: La ética moderna*, ed. Crítica, Barcelona 1992.
- _____ (1989): *Historia de la ética. Vol III: La ética contemporánea*, ed. Crítica, Barcelona 1989.
- CARNAP, R. (1932a): "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en AYER, A. J. (comp.); pp. 66-87.
- _____ (1932b): "Psicología en lenguaje fisicalista", en AYER, A. J. (comp.), pp. 171-204.
- _____ (1956): "El carácter metodológico de los términos teóricos", en OLIVÉ, L. y PÉREZ RANSANZ, A. R. (comps.), pp. 70-114.
- _____ (1963): *Autobiografía intelectual*, ed. Paidós, Barcelona 1992.
- CONANT, J. (1989a): "Must We Show What We Cannot Say?", en R. Fleming and M. Payne (eds.): *The Senses of Stanley Cavell*, London and Toronto Associated University Presses; pp. 242-283.
- _____ (1989b): "Throwing Away the Top of the Ladder", en *Yale Review* 79; pp. 328-364.
- _____ (1993): "Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense" en T. Cohen, P. Guyer, and H. Putnam (eds.): *Pursuits of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas Tech University Press, Lubbock 1993; pp. 195-224.
- _____ (2000): "Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein", CRARY, A. y READ, R. (eds.); pp. 174-217.
- _____ (2001): "Two Conceptios Of *Die Überwindung der Metaphysik*", en MCARTHY, T. y STIDD, S. C. (eds.) (2001): *Wittgenstein in America*, Clarendon Press, Oxford 2001; pp. 13-61.
- _____ (2002): "The Method of the Tractatus", en E. H. Reck (ed.): *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2002; pp. 374 y ss.

- CORDONA, C. A. (2003): "Wittgenstein y Hertz. A propósito de la elucidación", en Flórez, A., Holguín, M. y Meléndez, R. (comps.): *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, eds. Siglo del Hombre-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2003; pp. 69-96.
- _____(2004): *Wittgenstein y Gödel. Debate acerca del sentido y la interpretación de las proposiciones matemáticas* (tesis doctoral), ed. Encuentros, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2004.
- CORREDOR (1999): *Filosofía del Lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*, ed. Visor, Madrid 1999.
- CRARY, A. y READ, R. (eds.) (2000): *The New Wittgenstein*, ed. Routledge, London 2000.
- CREEGAN, C. L. (1989): *Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality and Philosophical Method*, ed. Routledge, London 1989.
- DANCY, J. (1985): *Introducción a la epistemología contemporánea*, ed. Tecnos; Madrid 2004.
- DEAÑO, A. (1971): "Filosofía, lenguaje y comunicación", en *CONVIVIUM*, Any: 1971, Núm.: 34; pp. 24-53.
- DELEUZE, G. (1963): *La filosofía crítica de Kant*, ed. Cátedra, Madrid 2008.
- _____(1978): *Kant y el tiempo*, ed. Cactus, Buenos Aires 2008.
- DESCARTES, R. (R): *Reglas para la dirección del espíritu*, ed. Alianza, Madrid 1984.
- _____(DM y MM): *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, ed. Espasa, Madrid 1997.
- DIAMOND, C. (1991a): *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge 1991.
- _____(1991b): "Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*", en CRARY, A. y READ, R. (eds.): *The New Wittgenstein*, ed. Routledge, Londres 2000; pp. 149-173.
- DÍEZ, J. A. y MOULINES, C. U. (1997): *Fundamentos de la Filosofía de la Ciencia*; ed. Ariel, Barcelona 1999.
- DILMAN, I. (1970): "Wittgenstein, Philosophy and Logic"; en *Analysis*, 31 (1-2); pp. 33-42.
- DOSTOIEVSKI, F.: *Crimen y castigo*, ed. Cátedra, Madrid, 2003.
- DUMMETT, M. (1973): *Frege. Philosophy of language*, ed. Duckworth, London 1973.
- DUQUE, F. (1998): *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, ed. Akal, Madrid 1998.
- _____(2002): *La fuerza de la razón*, ed. Dykinson, Madrid 2002.
- ENGEL, S. M. (1966): "Schopenhauer's Impact on Wittgenstein", en *Journal of the History of Philosophy*, 7; pp. 285-302.
- ENGELMANN, P. (1967): *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, B. F. McGuinness

- (ed.), Blackwell, Oxford 1967.
- FERREIRA, J. M. (1994): "The Point Outside the World: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion", en *Religious Studies* 30 (1994), pp. 29-44.
- FOGELIN, R. (1987): *Wittgenstein*, Routledge, Londres 1995.
- FREGE, G. (1884): *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, ed. Basil Blackwell, Oxford 1959.
- _____(1892a): "Sobre sentido y referencia", en FREGE, G. (1998); pp. 84 y ss..
- _____(1892b): "Sobre concepto y objeto", en FREGE, G. (1998); pp. 123 y ss..
- _____(1906): "Introducción a la lógica", en FREGE, G. (1998); pp. 171 y ss..
- _____(1918): "El pensamiento: una investigación lógica", en FREGE, G. (1998); pp. 196 y ss..
- _____(1979): *Posthumous Writings*, H. Hermes, F. Kambartel y F. Kaulback (eds.), University of Chicago Press, 1979.
- _____(1998): *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, L. M. Valdés Villanueva (ed.-trans.), ed. Tecnos, Madrid 1998.
- FREUNDLICH, R. (1953): "Logik und Mystik", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 7, 1953; pp. 554-570.
- FRIEDLANDER, E. (2001): *Sing of Sense: Reading Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- GADAMER, H. G. (1980): *La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*; ed. Cátedra, Madrid 2007.
- GARAUDY, R. (1973): *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires 1973.
- GARCÍA SUÁEZ, A. (2008): "Lenguaje, pensamiento e intencionalidad en el *Tractatus*", en MOYA (ed.); pp. 83-101.
- GEACH, P. T. (1976): "Saying and Showing in Frege and Wittgenstein", en *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, Jaakko Hintikka (ed.), *Acta Philosophica Fennica* 28, 1976; pp. 54-70.
- GIER, N. F. (1981): *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, Suny Press, New York 1981.
- _____(1989): "Wittgenstein and Deconstruction", en *Review of Contemporary Philosophy* 6 (2007).
- GLOCK, H.-J. (1996): *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell, Oxford 1996.
- _____(1997): "Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation", en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol 5 (2), pp. 285-305.
- _____(ed.)(2001): *Wittgenstein. A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 2001.
- GÖDEL, K. (1931): *Sobre proposiciones formalmente indecidibles de los Principia*

- Mathematica y sistemas afines*, ed. KRK, Oviedo 2006.
- GOLDFARB, W. (1997): “Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond’s ‘The Realistic Spirit’”, en *Journal of Philosophical Research*, 22; pp. 57-74.
- GOODMAN, R. B. (2002): *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, 2002.
- GRACIA, F. (1970): “La paradoja del mentiroso en los lenguajes naturales”, en *Teoría y Sociedad. Homenaje al prof. Aranguren*, ed. Ariel, Barcelona 1970.
- GRIFFIN, J. (1964): *Wittgenstein’s Logical Atomism*, University of Washington Press, Seattle and London 1969.
- HACKER, P. M. S. (1986): *Insight and Illusion*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- _____ (1996): *Wittgenstein’s Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, ed. Blackwell, Oxford 1996.
- _____ (1998): “Was He Trying to Whistle It?”, en HACKER (2001a); pp. 98-140.
- _____ (2001a): *Wittgenstein: Connection and Controversies*, Oxford University Press, 2001.
- _____ (2001b): “Wittgenstein—an Overview”, en HACKER (2001a); pp. 1-33.
- _____ (2001c): “Philosophy”, en GLOCK (ed.) (2001); pp. 322-347.
- _____ (2003): “Wittgenstein, Carnap and de New American Wittgensteinians”, en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, Nº 210; pp. 1-23.
- HADOT, P. (1959a): “Reflexiones sobre los límites del lenguaje a propósito del ‘Tractatus Logico-Philosophicus’ de Wittgenstein”, en HADOT, P. (2004); pp. 31-55.
- _____ (1959b): “Wittgenstein, filósofo del lenguaje (I)”, en HADOT, P. (2004); pp. 57-78.
- _____ (1959c): “Wittgenstein, filósofo del lenguaje (II)”, en HADOT, P. (2004); pp. 79-96.
- _____ (2004): *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, ed. Pre-Textos; Valencia 2007.
- HANSON, N. R. (1958): “Observación”, en *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, ed. Alianza, Madrid 1977; pp. 77 y ss.
- HEGEL, G. W. F. (*Df*): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, ed. Tecnos, Madrid 1990.
- _____ (*FyS*): *Fe y saber*; ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2000.
- _____ (*FdE*): *Fenomenología del espíritu*, traducción de A. Gómez Ramos, ed. Abada, Madrid 2010.
- _____ : *Ciencia de la Lógica. Vol. I: La lógica objetiva*, edición de Félix Duque, eds. Abada y UAM, Madrid 2011.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, ed. F.C.E.; Madrid 2001.
- _____ : *Introducción a la Metafísica*, ed. Gedisa, Barcelona 1995.
- _____ : *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, Ed. Biblos, Buenos Aires 2003.
- HEIJENOORT, J. (ed.) (1967): *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Harvard University Press, 1967-2002.
- HEMPEL, C. G. (1950): “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”,

- recogido en AYER, A. J. (comp.); pp. 115-136.
- _____(1958): “El dilema del teórico: un estudio sobre la lógica de la construcción de teorías”, en OLIVÉ y RANSANZ (comps.) (1989); pp. 145 y ss.
- HERNÁNDEZ, L. (2001): “Ironía y Método en la Filosofía de Wittgenstein”, en revista electrónica *Signos Filosóficos*, Vol. III, nº 6, México 2001; pp. 153-165.
- HERTZ, H. (1856): *The principles of mechanics: Presented in a new form*, ed. Dover Publications, New York 1956.
- HIERRO S. PESCADOR, J. (1966): “La Ética en Wittgenstein”, en *Aporía*, nº 7-8, Vol. II, Madrid 1966; pp. 251-263.
- _____(1986): *Principios de Filosofía del Lenguaje*, ed. Alianza, Madrid 1997.
- _____(1990): *Significado y verdad. Ensayos sobre semántica filosófica*, ed. Alianza, Madrid 1990.
- _____(1992): “La idea de mostrar en el *Tractatus* de Wittgenstein”, revista *Theoria (Segunda Época)*, Vol. VII, 1992, Nº 16-17-18, tomo B; pp. 859-874.
- _____(2005): *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*, ed. Akal, Madrid 2005.
- HINTIKKA, J. (2000): *On Wittgenstein*, Wadsworth, Belmont 2002.
- _____(2003): “What Does the Wittgensteinian Inexpressible Express?”, en *The Harvard Review of Philosophy*, Vol. XI.
- HINTIKKA, M B. y HINTIKKA, J. (1986): *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1986.
- HUDSON, H. (1973): “Wittgenstein and Zen Buddhism”, en *Philosophy East & West*, V, 23; University of Hawaii Press, Hawaii 1973; pp. 471-481.
- _____(1975): *Wittgenstein and Religious Belief*, New Studies in the Philosophy of Religion, St Martin’s Press, New York 1975.
- HUME, D.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, ed. Alianza, Madrid 2003.
- _____: *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Tecnos, Madrid 1998.
- HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México 1986.
- _____: *Lógica formal y lógica trascendental*, ed. IIFs-UNAM, México 2009.
- HUTCHINSON, P. y READ, R. (2006): “An *Elucidatory* Interpretation of Wittgenstein’s *Tractatus*: A Critique of Daniel D. Hutto’s and Marie McGinn’s Reading of *Tractatus* 6.54”, en *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 14(1), 2006; pp. 1-29.
- HUTTO, D. D. (2003): *Wittgenstein and the End of Philosophy: Neither Theory nor Therapy*, Basingstoke: Palgrave, 2003.
- ISHIGURO, H. (1969): “Use and reference of names”, en WINCH, P. (ed.): *Studies in the philosophy of Wittgenstein*; Routledge and Kegan Paul, London 1969.
- _____(2001): “The So-Called Picture Theory: Language and World in the *Tractatus Logico-Philosophicus*”, en GLOCK, H. J. (ed.) (2001); pp. 26-46.

- JAMESON, F. (1991): *Teoría de la postmodernidad*, ed. Trotta, Madrid 1998.
- JANIK, A. S. (1966): "Schopenhauer and the Early Wittgenstein", en *Philosophical Studies*, 6; pp. 76-95.
- JANIK, A. S. y TOULMIN, S. (1973): *Wittgenstein's Vienna*, Weidenfeld and Nicholson (eds.), London 1973.
- JANSSEN, T. M. V. (2001): "Frege, contextuality and compositionality", en *Journal of Logic, Language and Information*, 10; pp. 115-136.
- JIMÉNEZ, A. (2012): "El problema de la modalidad en la crítica a la razón pura", en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, Nº 7, 2012; pp. 27-36.
- JOHNSTON, C. (2007): "The Unity of a Tractarian Fact", en *Synthese* 156 (2); pp. 231-251.
- _____(2009): "Tractarian Objects and Logical Categories", en *Synthese* 167 (1); pp. 145-161.
- JOHNSTON, P. (1991): *Wittgenstein and Moral Philosophy*, ed. Routledge, London 1991.
- KAINZ, H. P. (1974): "Wittgenstein's 'Tractatus': Some Metaphilosophical Considerations", en *Journal of Thought*, July 1974, 9; pp. 172-178.
- KANT, I. (*KrV*): *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, Madrid 1999.
- _____: *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*, ed. Aguilar, Buenos Aires 1955.
- KENNY, A. (1973): *Wittgenstein*, Allen Lane The Penguin Press, Ltd., Harmondsworth, Middlesex, 1973. (Versión castellana de Alfredo Deaño en *Revista de Occidente*, Madrid 1974.)
- _____(1974): "El fantasma del *Tractatus*", en KENNY (1984); pp. 35-53.
- _____(1981): "La temprana filosofía de la mente de Wittgenstein", en KENNY (1984); pp. 23-34.
- _____(1984): *El legado de Wittgenstein*; ed. Siglo XXI, México 1990.
- KUHN, T. S. (1957): *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento*, ed. Ariel, Barcelona 1996.
- _____(1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. F.C.E.; Madrid 2001.
- LANDAU, L. y LIFSHITZ, E. (1971): *Curso abreviado de física teórica. Libro I: Mecánica y electrodinámica*, ed. MIR, Moscú 1979.
- LAZENBY, J. M. (2006): *The Early Wittgenstein on Religion*, ed. Continuum, London 2006.
- LEIBNIZ, G. W. F.: *Monadología*, ed. Folio, Barcelona 2003.
- LEVI, A. W. (1964): "Wittgenstein as Dialectician", en *Journal of Philosophy*, Fall 1964, 61; pp. 127-138.
- LINSKY, B. (1999): *Russell's Metaphysical Logic*, ed. CSLI [Center for the Study of Language and Information] Publications, Stanford-California 1999.
- _____(2003): "The Metaphysics of Logical Atomism", en Griffin, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. Cambridge University Press, 2003, pp. 371-392.

- LIÑAN, J. L. (2010): “Los principios de contexto y composicionalidad: de los *Grundlagen* al *Tractatus*”, en *Universitas Philosophica*, nº 54, Año 27; pp. 131-161.
- LIPPITT, J. y HUTTO, D. D. (1998): “Making sense of nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 98 (3); pp. 263-286.
- LLEDÓ, E. (1988): “El mundo homérico”, capítulo en CAMPS (ed.) (1988); pp. 15-34.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA, P. (1986): *Introducción a Wittgenstein*, ed. Herder, Barcelona 1986.
- _____(1998): “Wittgenstein: el mundo como voluntad y representación”, en PADILLA GALVEZ, J. y DRUDIS BALDRICH, R. (eds.); pp. 153-164.
- _____(2003): “Lo que no se puede enseñar: Wittgenstein y Schopenhauer”, en ACERO, J. J., FLORES, L. y FLÓREZ, A. (eds.); pp. 31-48.
- _____(2004): “Introducción” a SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y representación*, ed. Trotta, Madrid 2009; pp. 9-28.
- LORENZO, J. DE (1985): *El Racionalismo y los problemas del método*, ed. Cincel, Madrid 1985.
- LYOTARD, J.-F. (1979): *La condición postmoderna*; ed. Cátedra, Madrid 1989.
- MACINTYRE, A. (1966): *Historia de la ética*, ed. Paidós, Barcelona 2006.
- MALCOLM, N. (1958): *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford University Press, 2001.
- _____(1986): *Nothing Is Hidden: Wittgenstein's Criticism of His Early Thought*. Blackwell, Oxford 1986.
- MCGUINNESS, B. (1981): “The so-called Realism of Wittgenstein's *Tractatus*”, en BLOCK, L. (comp.): *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981.
- MCGINN, M. (1999): “Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's *Tractatus*”, en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 49, No 197.
- MONK, R. (1990): *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, ed. Anagrama, Barcelona 1994.
- MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, ed. Cátedra, Madrid 1992.
- MONTOYA SÁENZ, J. (1974): “¿Wittgenstein, un filósofo kantiano?”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 9, 1974; pp. 145-154.
- MOYA, C. (ed.)(2008): *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, ed. Pre-Textos, Valencia 2008.
- MORRIS, M. (2008): *Wittgenstein and the Tractatus*, ed. Routledge, London and New York 2008.
- MORRIS, M. Y DODD, J. (2007): “Mysticism and Nonsense in the *Tractatus*”, en *European Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 2.; pp. 247-276.
- MOUNCE, H. O. (1983): *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, ed. Tecnos, Madrid 2007.
- NEURATH, O. (1932): “Proposiciones protocolares”, recogido en AYER, A. J. (comp.); pp.

205-214.

NEURATH, O., CARNAP, R. y HAHN, H. (1929): "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle", en O. Neurath: *Empiricism and Sociology*, ed. M. Neurath and R. Cohen; Dordrecht: Reidel, 1973; pp. 299-318.

NIETZSCHE, F. (*VyM*): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. Tecnos, Madrid 2003.

_____: *El nacimiento de la tragedia*, ed. Alianza, Madrid 2004.

_____: *La gaya ciencia*, ed. Akal, Madrid 2001.

_____ (*AhZ*): *Así habló Zaratustra*, ed. Alianza, Madrid 2004.

_____: *Ecce homo*, ed. Alianza, Madrid 2003.

NUDLER, O. (2010): "Wittgenstein, filósofo en el límite", en PERONA, A. J. (ed.): *Wittgenstein y la tradición clásica. Los peldaños de una escalera*, ed. Pre-Textos, Valencia 2010; pp. 117-136.

OLIVÉ, L. y PÉREZ RANSANZ, A. R. (comps.) (1989): *Filosofía de la ciencia: Teoría y observación*, ed. Siglo XXI, México 2005.

PADILLA GALVEZ, J. y DRUDIS BALDRICH, R. (eds.): *Wittgenstein y el círculo de Viena. Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca 1998.

PEARS, D. (1971): *Wittgenstein*; ed. Grijalbo, Barcelona 1972.

_____ (1986): *The False Prison: a Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, vol. I*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

PEÑA, V. (1992): "Espinosa", capítulo en CAMPS (ed.) (1992); pp. 108-140.

PÉREZ DE TUDELA, J. (1998): *Historia de la filosofía moderna: De Cusa a Rousseau*, ed. Akal, Madrid 1998.

PERISSINOTTO, L. (2008): "La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes", en MOYA C. J. (ed.): *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, ed. Pre-Textos, Valencia 2008; pp. 149-169.

POPPER, K. R. (1934): *La lógica de la investigación científica*, ed. Tecnos, Madrid 2008.

_____ (1945): *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 1966.

_____ (1953): "La ciencia: conjeturas y refutaciones"; en *Conjeturas y refutaciones*, ed. Paidós, Barcelona 1991.

POST, E. L. (1921): "Introduction to a general Theory of elementary propositions", en HEIJENOORT (ed.); pp. 264-283.

PRADES, J. L. y SANFÉLIX, V. (2002): *Wittgenstein. Mundo y lenguaje*, ed. Pedagógicas, Madrid 2002.

PUTNAM, H. (1987): *Las mil caras del realismo*, ed. Paidós, Barcelona 1994.

QUESADA, J (2004): *La filosofía y el mal*, ed. Síntesis, Madrid 2004.

QUINE, W. (1953): "Dos dogmas del empirismo", en VALDÉS, L. M. (comp.); pp. 247-270.

- _____(1960): *Palabra y objeto*, ed. Herder, Barcelona 2001.
- _____(1968): “Relatividad ontológica”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*; ed. Tecnos, Madrid 2002; pp. 43-91.
- R. ABÁNADES, J. (2009a): “La ontología semántica tractaniana en el pensamiento de Quine”, en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, N° 3, 2008; pp. 175-183.
- _____(2009b): “La noción de ‘uso’ en el Tractatus de Wittgenstein”, en *Revista de Filosofía* (UCM), Vol. 34, N° 2, 2009, pp. 73-88.
- RAÏD, L. (2006): “Wittgenstein, Dostoïevski et l’homme du souterrain”, en S. Laugier (ed.): *Éthique, littérature, vie humaine*, PUF, 2006; pp. 269-286.
- RAMSEY, F. P. (1923): “Critical Notice of the *Tractatus*”, en *Mind*, 32; pp. 465-478.
- _____(1931a): “Filosofía”, en AYER, A. J. (comp.); pp. 325-330. (Fragmento extraído de RAMSEY: *The Foundation of Mathematics and Other Logical Essays*; ed. Kegan Paul, Londres 1931.)
- _____(1931b): “General Propositions and Causality”, en *The Foundation of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. Kegan Paul, Londres 1931.
- REGUERA, I. (1980): *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*, ed. Taurus, Madrid, 1980.
- _____(1994): *El feliz absurdo de la ética. El Wittgenstein místico*, ed. Tecnos, Madrid 1994.
- _____(2002): *Ludwig Wittgenstein*; ed. Edaf, Madrid 2002.
- REGUERA, I. y MUÑOZ, J. (1987): “Introducción” a WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. Alianza, Madrid 2002; pp. i-xxxii.
- REINCHENBACH, H (1930): “Causality and Probability”, en *Modern Philosophy of Science*, ed. Routledge and Kegan Paul, Londres 1959.
- RHEES, R. (1965): “Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética”, incluido en WITTGENSTEIN (CsE): *Conferencia sobre ética*, ed. Paidós, Barcelona 1997.
- _____(2003): *Wittgenstein’s On Certainty: there, like our life*, ed. Blacwell, 2003.
- RICOEUR, P. (1970): “Retórica, poética y hermenéutica”, recogido en ARANZUEQUE, G. (ed.): *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris (UAM), Madrid 1997.
- _____(1975): *La Métaphore Vive*, ed. du Seuil, Paris 1975. (Versión castellana: *La metáfora viva*, ed. Trotta y ed. Cristiandad, Madrid 2001).
- RILKE, R. M.: *Nuevos Poemas (Vol. II)*; ed. Hiperión, Madrid 1999.
- _____: *Elegías de Duino y Los Sonetos a Orfeo*, ed. Cátedra, Madrid 2004.
- RIVERA, S. (1995): *Ludwig Wittgenstein: entre paradojas y aporías*, ed. Prometeo, Buenos Aires 2007.
- ROSS, W. (1989): *Friedrich Nietzsche: El águila angustiada*, ed. Paidós, Barcelona 1994.
- RUSSELL, B. (1908): “La lógica matemática y su fundamentación en la teoría de los tipos”, en *Lógica y conocimiento*; ed. Taurus, Madrid 1966; pp. 77 y ss.

- _____ (1912): *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1912.
- _____ (1913): *Theory of Knowledge. The Collected Papers of Bertrand Russell (vol. 7)*, E.R. Eames (ed), Allen and Unwin, Londres 1984.
- _____ (1918): “La filosofía del Atomismo Lógico”, en *Lógica y conocimiento*; ed. Taurus, Madrid 1966; pp. 451 y ss..
- _____ (1922): “Introducción” a la 1ª ed. inglesa del *Tractatus*, traducción castellana de J. Muñoz e I. Reguera en WITTGENSTEIN: *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. Alianza, Madrid 2002; pp. 185-197.
- _____ (1924): “Atomismo Lógico”, en AYER, A. J. (comp.), pp. 37-56.
- RUSSELL, B. y WHITEHEAD, A. N. (1910-1913): *Principia Mathematica*; ed. Paraninfo, Madrid 1981.
- SÁDABA, J. (1985): *Lenguaje, magia y metafísica. (El otro Wittgenstein)*, ed. Libertarias-Prodhufi, Madrid 1985.
- _____ (1989a): *La filosofía moral analítica de Wittgenstein a Tugendhat*, ed. Mondadori, Madrid 1989.
- _____ (1989b): “Ética Analítica”, capítulo en CAMPS (ed.) (1989); pp. 163-220.
- SANFÉLIX, V. (2007): “Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James”, en *Diánoia*, Vol. LII, nº 59 (noviembre 2007); pp. 67-96.
- SCHLICK, M. (1930): “El viraje de la filosofía”, en AYER, A. J. (comp.); pp. 59-65.
- _____ (1930b): “¿Qué pretende la ética?”, en AYER, A. J. (comp.); pp. 251-268.
- _____ (1931): “Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik”, en *Die Naturwissenschaften*, 19 (1931); pp. 145-162.
- _____ (1932): “Positivismo y Realismo”, en AYER, A. J. (comp.); pp. 88-114.
- _____ (1934): “Sobre el fundamento del conocimiento”, AYER, A. J. (comp.); pp. 215-232.
- SCHOPENHAUER, A.: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, ed. Losada, Buenos Aires 2008.
- _____ : *El mundo como voluntad y representación (vols. I y II)*, ed. Trotta, Madrid 2009 (vol. I) y 2005 (vol. II).
- _____ : *Sobre la libertad de la voluntad*, ed. Alianza, Madrid 2002.
- _____ : “Escrito concursante sobre los fundamentos de la moral”, traducción de Pilar López de Santa María en, SCHOPENHAUER: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. Siglo XXI, Madrid 2009.
- _____ : *Los dolores del mundo*, ed. Sequitur, Madrid 2009.
- SELLARS, W. (1956): “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en Herbert Feigl & Michael Scriven (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*; University of Minnesota Press, 1956; pp. 253-329.

- SHAPER, D. (1964): "El problema de los términos teóricos", en OLIVÉ y RANSANZ (comps.) (1989); pp. 47-69.
- SKYRMS, B. (1980): "Tractarian Nominalism", en *Philosophical Studies*, Vol. 40, Nº 2; pp. 199-206.
- SPIERLING, V. (1996): "Nietzsche y Schopenhauer: una comparación", en revista *Enrahonar* nº 2, 1996; pp. 21-39.
- SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. Alianza, Madrid 1996.
_____: *Tratado de la reforma del entendimiento*, ed. Alianza, Madrid 1988.
_____: *Correspondencia*; ed. Alianza, Madrid 1988.
- STEINER, G. (1961): "El abandono de la palabra", en STEINER (1976); pp. 29-51.
_____(1976): *Lenguaje y silencio*, ed. Gedisa, Barcelona 2003.
- STENIUS, E. (1960): *Wittgenstein's Tractatus: a Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*, ed. Blackwell, Oxford 1960.
- STERN, D. G. (2003): "The Methods of the Tractatus. Beyond Positivism and Metaphysics?", en P. Parrini, W. C. Salmon y M. H. Salmon (eds.): *Logical Empiricism. Historical Contemporary Perspectives*, University of Pittsburgh Press, 2003; pp. 125-156.
- STEVENSON, C. L. (1937): "El significado emotivo de los términos éticos", en AYER, A. J. (comp.); pp. 269-286.
- STOKHOF, M. (2002): *World and life as one. Ethics and ontology in Wittgenstein's early thought*, Stanford: Stanford University Press, 2002.
- STONE, M. (1999): "Wittgenstein on Deconstruction", en CRARY, A. y READ, R. (eds.); pp. 83-117.
- TARSKI, A. (1944): "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en VALDÉS, L. M. (comp.); pp. 301-338.
- TEJEDOR, C. (2008): "El solipsismo en el *Tractatus*", en MOYA C. J. (ed.): *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, ed. Pre-Textos, Valencia 2008; pp. 189-206.
_____(2012): "Una ética sin sujeto: lógica y misticismo en el *Tractatus* de Wittgenstein", en *Teorema. Revista internacional de filosofía*, Vol. XXXI/1 · 2012; pp. 5-25.
- TOMASINI, A. (2003): *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, ed. Plaza y Valdés, Mexico 2003.
_____(2008): "Frege y sus signos", en *Dókos. Revista Filosófica*, Vol. I, 2008; pp. 3-20.
_____(2011): *Explicando el Tractatus. Una introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*, ed. Grama, Buenos Aires 2011.
- TRÍAS, E. (1991): *Lógica del límite*, ed. Destino, Barcelona 1997.
- TUGENDHAT, E. (1997): *Egocentricidad y mística*, ed. Gedisa, Barcelona 2004.
- VAIHINGER (1913): "La voluntad de ilusión en Nietzsche", incluido como apéndice en

- NIETZSCHE: *Sobre verdad y Mentira en sentido extramoral (V&M)*, ed. Tecnos, Madrid 2003; pp. 39 y ss.
- VALCÁRCEL, A. (1992): “El idealismo alemán”, capítulo en CAMPS (ed.) (1992); pp. 405-456.
- VALDÉS, L. M. (comp.) (1991): *La búsqueda del significado*, ed. Tecnos, Madrid 1999.
- _____ (1998): “Introducción” a FREGE: *Ensayos sobre semántica y filosofía de la lógica*; ed. Tecnos, Madrid 1998; pp. 9-50.
- _____ (2002): Edición comentada del *Tractatus Lógico-Philosophicus*, ed. Tecnos, Madrid 2002.
- _____ (2004): “Wittgenstein como lector de Kant”, en *Δαίμων. Revista de Filosofía*, nº 33, 2004; pp. 49-63.
- _____ (2008): “Tolstoi y Wittgenstein: significado y vida”; en MOYA, C. (ed.); pp. 207-226.
- VÁZQUEZ, J. (1994): “Semántica de los lenguajes científicos”, en *Agora* 13/2 (1994); pp. 21-38.
- VILLACAÑAS, J. L. (1992): “Kant”, capítulo en CAMPS (ed.) (1992); pp. 315-404.
- WAISMANN, F. (1931): “Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs,” en *Erkenntnis*, 1 (1930-1931); pp. 228–248.
- WASMUTH, E. (1952): “Das Schweigen Ludwig Wittgenstein; uber das Mystische im *Tractatus logico-philosophicus*”, en *Wort und Wahrheit*, 7/11/1952.
- WINCH, P. (1987): “Language, Thought, and World in Wittgenstein’s *Tractatus*”, en *Trying to Make Sense*, ed. Blackwell, Oxford 1987; pp. 3-17.
- WRIGHT, G. H. VON (1955): “Ludwig Wittgenstein, a Biographical Sketch”, en *Philosophical Review*, 64; pp. 625-545.
- _____ (1982): *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1982.
- ZAMBRANO, M. (1987): *El pensamiento vivo de Séneca*; ed. Cátedra, Madrid 1987.
- ZEMACH, E. (1966): “Wittgenstein’s Philosophy of the Mystical”, en *Essays on Wittgenstein’s “Tractatus”*, eds. I.M. Copi - R.W. Beard, Routledge, London 1966; pp. 359-375.
