



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*El enigma no existe.
Una lectura del Tractatus de Wittgenstein*

TESIS
que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

PRESENTA
José Manuel de León Lara



DIRECTOR DE TESIS
Dr. José Manuel Redondo Ornelas

Ciudad Universitaria, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

7	AGRADECIMIENTOS
15	PRÓLOGO
23	CAPÍTULO 1. Horizonte de aproximación al <i>Tractatus</i> de Wittgenstein: la ética
25	1.1 La estructura del libro
30	1.2 Conocimiento, pensamiento y problema: Kant frente a Wittgenstein
39	1.3 La ética como horizonte de lectura
46	1.4 Desde el punto de vista de la eternidad
56	1.5 De la clarificación a la felicidad mística
62	1.6 La contradicción como recurso performático
69	CAPÍTULO 2. Exposición sinóptica del <i>Tractatus</i> de Wittgenstein: la clarificación
71	2.1 Qué cosa no es el <i>Tractatus</i>
77	2.2 El ideal de la clarificación
86	2.3 Entidad, posibilidad y comprensibilidad
102	2.4 Pensamiento, representación y lenguaje
111	2.5 Límites trascendentales del mundo y el lenguaje
115	2.6 La filosofía y la forma general de la proposición
129	2.7 Tirar la escalera

135	CAPÍTULO 3.
	Sujeto y problematicidad en el <i>Tractatus</i>
	de Wittgenstein: la disolución
137	3.1 Wittgenstein frente a Descartes
146	3.2 La disolución del escepticismo
148	3.3 “El enigma no existe”
151	EPÍLOGO
153	· Negación de la problematicidad y voluntad ascética
161	· Hacia una ciencia de la experiencia problemática: la problematología
167	BIBLIOGRAFÍA

AGRADECIMIENTOS

El *Tractatus* de Wittgenstein fue el objeto de mis obsesiones durante mucho más tiempo del que me gustaría admitir. Presento este trabajo tras largos años de vacilación. Con él he querido poner fin a una etapa entera de mi vida de la manera más honesta que he podido. Comprendí muy tarde que su perfección o imperfección poco importan ya. Quiero expresar mi más profundo agradecimiento a todos los que han mostrado su paciencia ante mi desidia.

Agradezco a mi asesor, el Dr. José Manuel Redondo Ornelas, por su apoyo y comprensión. Agradezco de manera especial al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, por los años de confianza y escucha, y al Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl, por permitirme seguirlo en la tarea de pensar hasta espacios que no me correspondían. Agradezco al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco y al Dr. Mario Edmundo Chávez Tortolero por su atenta lectura.

Agradezco a mi papá fallecido, José Manuel de León Salcedo, a mi mamá, Gloria Edith Lara Manzanilla, y a mi hermana, Lenny Edith de León Lara, por el apoyo, la confianza y, sobre todo, el amor incondicional que me han regalado. Mi vida es feliz gracias a ustedes.

Agradezco a mis amigos de la Facultad de Filosofía y Letras por su invaluable complicidad. De manera especial, a la Mtra. Jimena Jaso Guzmán, al Lic. Kin Canek Maya Gutiérrez, al Dr. Arturo Javier Castellanos, al Dr. Oscar Palacios Bustamante, al Mtro. Roberto Poblete Velázquez y a la Dra. Nayeli García Sánchez. Agradezco, también, al Mtro. Armando Navarro Cháirez, hermano de otros padres.

Agradezco, por fin, a la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme regalado los años más felices que un estudiante pueda imaginar.

EL
ENIGMA
NO
EXISTE

UNA LECTURA DEL
TRACTATUS DE
WITTGENSTEIN

JOSÉ MANUEL
DE LEÓN LARA

No se trata de sentar una tesis, sino más bien de concebir un modelo que posibilite una problemática más o menos fecunda. El sentido de un modelo no es decir: "esto es así", sino sólo hacer patente un determinado punto de vista.

C. G. JUNG

Todas las cosas son fatigosas,
el hombre no puede expresarlas.
No se sacia el ojo de ver,
ni se cansa el oído de oír.
Lo que fue, eso será,
y lo que se hizo, eso se hará;
no hay nada nuevo bajo el sol.

ECLESIASTÉS 1:8-9

Sólo hecho uno con el Tao se puede perdurar:
desaparecido el yo, cesa todo sufrimiento.

LAOZI

Cuéntales que tuve una vida maravillosa.

L. WITTGENSTEIN

PRÓLOGO

1
Ludwig Wittgenstein,
*Tractatus logico-
philosophicus*, trad. Jacobo
Muñoz e Isidoro Reguera
(Madrid, Alianza Editorial,
2015), p. 11.

Lo que nos planteamos ofrecer aquí es una prope-
déutica para acompañar la lectura del *Tractatus
logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Por lo
tanto, el objetivo de este trabajo es tan sencillo o tan
complejo como pueda pensarse la tarea de leer.

Sencillo, porque la obra de un genio como la que
nos ocupa tiene una naturaleza tan fecunda que agotar
todo su sentido resulta no sólo imposible sino, lo que
es más, indeseable. No pretendemos, pues, dar con la
explicación más acabada. Queremos ofrecer tan sólo un
horizonte de aproximación y un camino posible a seguir
al interior de sus proposiciones.

En lo que toca al camino, éste será el que considera-
mos el más obvio y despejado. Iremos de su exposición de
las características lógicas del mundo y del lenguaje hasta
el silencio místico, pasando por la concepción de la filo-
sofía como la actividad de clarificar. Este camino ha sido
transitado muchas veces en otros trabajos, de donde se
sigue que nuestro resultado no habrá de ser juzgado por
su originalidad sino acaso por su capacidad de hacer de la
lectura del *Tractatus* algo un poco más gozoso. Después
de todo, si hacemos caso de lo expresado en su prólogo,
ésta era la máxima aspiración del propio Wittgenstein:
“Su objetivo quedaría alcanzado si procurara deleite a
quien, comprendiéndolo, lo leyera”.¹ Nuestra primera
apuesta es la de abonar a este fin.

Un camino, sin embargo, no es nada si no se traza dentro de un horizonte. En este ensayo nos hemos alejado del que hace ya muchos años parecía el más adecuado para contextualizar y leer el *Tractatus*: su relación con los proyectos lógicos de Gottlob Frege y Bertrand Russell. Frente a ello, nos hemos decantado por una aproximación ética. Más en concreto, proponemos comprender el ideal ético de Wittgenstein como la consecución de un estado de concordancia con el mundo. Un estado en el que el mundo se muestra prístino y en el que no habría lugar para la experiencia de “hallarse en problemas” o, al menos, en “problemas filosóficos”. El contexto de lectura que ofrecemos se vale de la relación que el joven Wittgenstein guarda con autores que también meditaron sobre la posibilidad de tal experiencia, como Arthur Schopenhauer, Lev Tolstói y Baruch Spinoza. Por lo demás, la aproximación ética tampoco es algo que ocurra por primera vez aquí. No sólo el propio Wittgenstein recomendó tal lectura como la forma más rápida de comprender el contenido de su libro, sino que, afortunadamente, exposiciones similares a la presente han sido emprendidas ya en otros lugares. Son, hoy, ya muchas como para enumerarlas.

La proliferación de estas lecturas ayuda a despertar la curiosidad por el *Tractatus* en lectores que no se sienten atraídos por cosas tan específicas como la historia del logicismo o de la filosofía analítica temprana. No dudamos de que este enfoque motiva a que se emprendan, a su vez, nuevos estudios (más eruditos que éste) sobre la filosofía del joven Wittgenstein y, lo que es mejor, a generar nuevas reacciones frente a ella. Se trata, una vez más, de lo esperado ante una obra tan rica en posibilidades.

Como decíamos, sin embargo, nuestra tarea también puede ser juzgada de compleja toda vez que, para usar las palabras de Hegel, “lo más fácil es enjuiciar lo

2
 G. W. F. Hegel,
*Fenomenología del
 espíritu*, trad. Wenceslao
 Roces y Ricardo Guerra,
 rev. Gustavo Leyva
 (México, FCE, 2017), p. 8.

que tiene sentido y consistencia; más difícil es captarlo y lo más difícil de todo es la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición”.² La dificultad estriba en que, llevada a sus últimas consecuencias, una lectura consiste precisamente en una labor ética: la de procurar transparencia a lo leído. Esto, sin embargo, resulta imposible si no logramos clarificar también lo que buscamos al leer. Que nuestra lectura de un texto (incluyendo ésta del *Tractatus*) no pueda ser nunca la última palabra, sino tan sólo una interpretación entre muchas, no puede ser algo que relaje el compromiso que tenemos con él; antes bien, contrae la exigencia de hacer explícitos tanto nuestros supuestos al leer como las condiciones de posibilidad que nos permiten hacerlo. Exige dejar en claro *cómo* y *desde dónde* se hace la lectura. La dificultad se ve redoblada cuando se toma en cuenta que, en el acto de leer, *fenómeno* y *fenomenología*, *texto* y *hermenéutica* devienen una y la misma cosa. Para decirlo brevemente: en ningún caso *podemos* concebir el sentido de un libro como ajeno a nuestra aproximación a él. Con miras a lograr la transparencia y dado que es imposible leer desde la distancia, estamos obligados a hacer siempre dos cosas simultáneamente: leer y, a la vez, dar cuenta de nuestra lectura. El acto de leer será, entonces, tanto más honesto cuanto mayor sea la explicitación no sólo de lo que se dice en el texto, sino también de lo que *se manifiesta* en y por causa de nuestra forma de abordarlo.

En última instancia, la cuestión es: ¿qué leemos cuando leemos filosofía? Por nuestra parte, hemos buscado tomar una posición clara respecto a esta dificultad ciñéndonos al principio de William James, según el cual, a todo el quehacer de un filósofo subyace un *temperamento*, o sea, un sentimiento fundamental respecto al mundo. Según esto, un temperamento particular sería característico de cada filósofo y pesaría, en su doctrina,

tanto o más como cualquiera de sus premisas más objetivas.³ Digámoslo de una vez: la tarea que nos hemos impuesto durante nuestra lectura es la de rastrear y hacer explícito el temperamento que Wittgenstein expresó en su libro, o mejor, el temperamento del que su libro es una expresión. Dicho temperamento es la fuerza que pone en movimiento sus proposiciones, y es, también, el centro de gravedad que vuelve al tránsito de su pensamiento un orbitar sistemático y unitario. Por lo tanto, bajo esta hipótesis hemos procurado leer el *Tractatus* más como un síntoma temperamental que como una teoría frente a la que haya que asentir o disentir. Esta explicitación aportará mayor provecho a la lectura que cualquier discusión argumentativa posterior, pues la comprensión del temperamento que una filosofía tiene como base es la piedra de toque con la que pueden juzgarse la finalidad y el valor de todo argumento en su favor o en su contra. Como todo temperamento, el de Wittgenstein tiene un aspecto luminoso y otro ominoso. Nuestra esperanza es la de haber dado cuenta de ambos. El juicio que los lectores hagan de aquel carácter y qué posición tomen respecto a él es algo que, sin embargo, no nos corresponde decidir.

Dicho todo lo anterior, no nos resta más que bosquejar someramente nuestro programa.

Dedicamos el Capítulo 1 a la construcción del horizonte ético de nuestra lectura. Comparamos los ideales de Wittgenstein con los del arquitecto Adolf Loos pero también con los de Immanuel Kant, Schopenhauer, Tolstói y Spinoza. Ofrecemos una explicación de lo que Wittgenstein entiende por el fin de la ética y caracterizamos su posición respecto a todas las cuestiones de la filosofía, a saber, que éstas no existen. Por último, describimos la concepción que él tenía sobre la contradicción que existe al interior de su propio libro y asentamos que ésta juega

3

William James,
Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar, trad. Ramón del Castillo (Madrid, Alianza Editorial, 2000, *passim*).

4
 Ludwig Wittgenstein,
*Tractatus logico-
 philosophicus*, trads.
 Jacobo Muñoz e Isidoro
 Reguera (Madrid,
 Alianza Editorial, 2015),
 proposición 6.5.

un rol performativo, es decir, que no es un error que deba ser resuelto, sino que constituye una invitación a dejar de buscar en el lenguaje la respuesta a las dificultades vitales.

En el Capítulo 2 ofrecemos una exposición sinóptica de los puntos principales del *Tractatus*. Presentamos el *ideal de la clarificación* como el corolario de su aspiración ética y como el rasgo definitorio de su temperamento. Sostenemos que la concepción del *ente* como fundamentalmente *situacional* es la clave para la comprensión no sólo de su idea de mundo sino también del lenguaje. El despliegue de dicha concepción nos conduce a “lo que se puede decir” y a su diferencia frente a “lo que sólo se puede mostrar”. Wittgenstein consideraba esta distinción como el asunto central de la filosofía. Al final de nuestra exposición se comprenden la situacionalidad, la articulación, la sustancialidad, la subjetividad y el ser como los límites infranqueables e inexpresables del mundo y del lenguaje, aquellos que fundamentan lo que se puede decir pero que, en sí mismos, tan sólo pueden mostrarse en el silencio. Por último, explicamos por qué, según Wittgenstein, el concordar con estos límites, esto es, habitarlos armónica y sosegadamente en el silencio a través de su comprensión, conllevaría a la disolución de las cuestiones filosóficas: a comprender que “*El enigma no existe*”.⁴

Para terminar, en el Capítulo 3 nos ocupamos del sujeto según el *Tractatus* de Wittgenstein. ¿Qué resta del sujeto cognoscente y del sujeto ético tras la mostración de los límites del mundo y del lenguaje? Contrastamos la deducción del *ego cogito* cartesiano con la posición de Wittgenstein, según la cual, pese a que la subjetividad sea un límite ineludible de la realidad, el sujeto (el ego metafísico) no existe.

En el epílogo, una vez comprendidas desde el punto de vista lógico, revisitamos las conclusiones de Wittgenstein a través de la óptica de Friedrich Nietzsche, quien

acusó pensamientos similares de ser síntomas de una voluntad de muerte y autonegación. Ofrecemos, finalmente, el proyecto de una alternativa a la filosofía de Wittgenstein, no en los términos que él usó posteriormente en su autocrítica, sino partiendo de la problematicidad como experiencia ineludible.

La clarificación como camino o tema, la ética como horizonte y la explicitación temperamental como método: tales son las marcas características de nuestra lectura y, pensamos, tales son también las herramientas de las que podrán beneficiarse los lectores del *Tractatus* que deseen utilizar el recurso que aquí ofrecemos para acompañar su experiencia.

CAPÍTULO

1

**Horizonte
de aproximación
al *Tractatus* de
Wittgenstein:**

La ética

El libro de Wittgenstein fue publicado en 1921 en la revista alemana *Annalen der Naturphilosophie* con el título *Logisch-Philosophische Abhandlung*. En 1922 fue lanzada la edición bilingüe (alemán-inglés) en la editorial Kegan Paul de Londres bajo el título latino definitivo.

1.1

LA ESTRUCTURA DEL LIBRO

Lanzado en 1921, el *Tractatus logico-philosophicus* es el único libro de filosofía que Ludwig Wittgenstein (1889-1951) publicó durante su vida.⁵ Aun antes de enterarnos de qué trata, su estructura llama fuertemente la atención al primer vistazo. Las entradas o proposiciones de que se conforma, con su detallado orden y subordinación unas a otras, exhiben un carácter que raya en lo obsesivo. No cabe duda, al apreciarlas, de que su autor consideraba esta rigurosa disposición como algo vital, exactamente al mismo nivel que su contenido.

Las proposiciones (aforismos, dicen algunos) del *Tractatus* están expresadas en un estilo árido que pendula entre lo sencillo y lo oracular, entre lo matemático y lo místico. Contiene siete proposiciones o sentencias principales, etiquetadas cada una con un número natural. Debajo de cada proposición aparecen otras con números decimales que sirven como notas aclaratorias u observaciones al sentido de la proposición que les precede. Así, la proposición N viene sucedida por la observación N.1 y ésta, a su vez, por las observaciones N.11, N.12, etcétera. En ocasiones, las etiquetas de las proposiciones contienen hasta cinco decimales, de tal manera que, por ejemplo, la proposición 4.12721 es una observación a la proposi-

ción 4.1272. Con todo, en su manuscrito original, el libro cuenta con tan solo 59 folios y algunas traducciones lo plasman en menos de 180 cuartillas. Nos hallamos ante un dispositivo breve pero, como se verá, de extraordinario alcance.

¿Qué pretendía Wittgenstein con esta estructura? En apariencia, el libro está escrito al estilo de los tratados matemáticos, científicos y lógicos más formales, como los *Elementos* de Euclides o los *Philosophiæ naturalis principia mathematica* de Isaac Newton. Estas obras buscan dar a sus proposiciones un orden argumentativo tal que de unos pocos principios se deriven, poco a poco y del modo más claro posible, conclusiones que, a su vez, sirvan de base para nuevas deducciones. A la postre, esta cadena constituirá un sistema de conocimiento racional, coherente y completo, cuya verdad vendría garantizada por el conjunto de principios más acotado posible. En filosofía, uno de los ejemplos más notables de libros de esta naturaleza es la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza. Por su parte, en el siglo V, Proclo ponía una de las piedras de toque del neoplatonismo con sus *Elementos de Teología*, un texto compuesto por 211 proposiciones concatenadas entre sí, con sus respectivas demostraciones.

Sin embargo, una vez inmersos en la lectura, resultará difícil sostener que las proposiciones del *Tractatus* guarden un orden deductivo o que estén todas ellas diseñadas para encadenarse a modo de inferencias. Como veremos más a detalle, el propio Wittgenstein rechazaba la idea de que la filosofía consistiera en deducciones sistemáticas o en ofrecer pruebas al estilo científico. A decir verdad, y pese a que el libro trata sobre lógica, contiene muy pocos argumentos. Mucho más importante que sostener sus postulados con evidencias y razonamientos, Wittgenstein pensaba que la tarea más importante de un filósofo es la de exponer sus ideas de la forma más ho-

nesta y, sobre todo, clara posible. Así, las proposiciones del *Tractatus* pretenden ser un conjunto de *aclaraciones*, de tal forma que lo resultante no es un sistema de conocimientos deducidos o una doctrina argumentativa, sino la elucidación de un conjunto de nociones fundamentales que él tenía sobre el lenguaje y la realidad.

El orden que guardan las sentencias no responde a que unas se sigan de otras, sino a que, desde su perspectiva, esa era la disposición que mejor abonaba a comprender su sentido como un todo. Con el *Tractatus*, Wittgenstein buscaba *clarificar* —no fundamentar— su concepción del mundo y de la representación que se puede hacer de él con la esperanza de que, una vez comprendida, no hubiera lugar para polémica alguna. Es que, como veremos, el objetivo de la filosofía, según Wittgenstein, no es producir doctrinas ni conceptos, sino aclarar nuestras representaciones de la realidad. En el fondo, estaba convencido de que los asuntos más fundamentales no pueden ser demostrados, sino sólo *mostrados*, exhibidos.

Si bien el *Tractatus* aparenta una estructura similar a la de tratados como los mencionados, quizá resultaría más acertado atribuir su forma a una intención estética, algo mucho más propio de su carácter que la búsqueda de la argumentación perfecta. Wittgenstein tenía por paradigma estético edificios como los del arquitecto austriaco Adolf Loos, que pregonaba un rechazo radical a los adornos y ornamentos que caracterizaron la arquitectura aristócrata durante siglos. El criterio estético por excelencia, pensaba Loos, debe ser el *uso* del edificio: sólo en consideración a éste debe determinarse la forma de la construcción. Tanto para Loos como para Wittgenstein, el adorno es el más terrible de los pecados y debe ser evitado a toda costa en favor de espacios perspicuos y útiles. Según los preceptos de Loos, el material no es sólo la sustancia de la construcción, sino también una expresión de su identidad, y no debe usarse de forma velada, sino de

manera evidente y expresiva. Asimismo, los espacios han de ser diseñados según los principios de la simultaneidad y el dinamismo, de tal suerte que resulten relacionados (pero bien diferenciados) en un flujo orgánico determinado por su uso.

Loos introdujo la doctrina del *Raumplan*, según la cual el diseño de cada habitación debe responder a lo que se hace en ella, al personaje y al rol que sus habitantes interpretan según las actividades realizadas en su interior. En consideración a este rol, y sólo a él, se deben definir las dimensiones, posiciones y alturas para cada piso, muro y techo. Las directrices de Loos no eran simples recomendaciones de diseño, sino que en textos como *Ornamento y delito* las defendía como principios espirituales. “Dentro de poco las calles de las ciudades brillarán como muros blancos. Como Sión, la ciudad santa, la capital del cielo. Entonces lo habremos conseguido”, escribió.⁶

No cabe duda de que, al redactar su libro, Wittgenstein expresaba un temperamento similar al que Loos plasmaba en sus edificios. En el *Tractatus*, eventualmente, la lógica es pensada como un espacio (*Logischer Raum*), mientras que, en su teoría del lenguaje, los elementos que constituyen las proposiciones cobran identidad y significado según el rol estructural que juegan dentro de éstas. Pensar el *Tractatus* desde un punto de vista arquitectónico ofrece una clave hermenéutica de gran valor: la aspiración de *claridad* de sus proposiciones debe ser comprendida como la esperanza de alcanzar una cierta experiencia, no de construir un argumento. Su finalidad no es el conocimiento, sino la claridad como vivencia: se trata de procurar una manera de ver y habitar el mundo que no deje lugar a la oscuridad, a la confusión ni al disimulo.

De acuerdo con el filósofo y biógrafo Ray Monk, “tan próximas eran sus preocupaciones y actitudes en esa época, que se dice que Loos, al conocer a Wittgenstein en 1914, exclamó «¡Usted es yo!»”.⁷

6

Adolf Loos, “Ornamento y delito”, en *Ornamento y delito y otros escritos*, trad. Lourdes Cirlot y Pau Pérez (Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1972), p. 44.

7

Ray Monk, Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio, trad. Damián Alou (Barcelona, Anagrama, 1994), p. 114.



Adolf Loos, Casa Scheu, Viena, 1912/1913

1.2

CONOCIMIENTO, PENSAMIENTO Y PROBLEMA: KANT FRENTE A WITTGENSTEIN

¿De qué trata el libro de Wittgenstein? Las siete proposiciones cardinales son las siguientes:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
2. Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.
3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.
4. El pensamiento es la proposición con sentido.
5. La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales. (La proposición elemental es una función veritativa de sí misma).
6. La forma general de la función veritativa es: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. Ésta es la forma general de la proposición.
7. De lo que no se puede hablar hay que callar.⁸

Resulta evidente: el encuentro inmediato con los enunciados centrales del *Tractatus* proporciona pocas pistas sobre el sentido global de la obra. Acaso nos indique que ésta trata de las proposiciones del lenguaje y poco más. En realidad, el libro puede ser difícil de entender incluso tras una primera lectura completa. En su estilo, dialoga con los preceptos estéticos de Loos y otros pensadores de la Viena de *fin-de-siècle* pero, en su contenido, también lo hace con asuntos tan aparentemente distanciados como las doctrinas de sus amigos lógicos y matemáticos Frege y Russell, por un lado y, por otro, con las nociones éticas y religiosas de Tolstói y Schopenhauer, por mencionar algunos. Wittgenstein vuelve la tarea aún más complicada al no hacer referencia explícita a otros autores sino en contadas ocasiones. Considerando todo esto, no resta sino buscar nuestra propedéutica

8

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid, Alianza Editorial, 2015). Cada una de las entradas del *Tractatus* de Wittgenstein está etiquetada por un número. Usaremos dichos números directamente en el cuerpo de nuestro texto para acompañar referencias y citas del libro de Wittgenstein. Si la cita se hace en extenso, entonces el número se indicará a la izquierda de las proposiciones, como ocurre en el formato original del libro; en cualquier otro caso, aparecerá entre paréntesis inmediatamente después de la cita o de la referencia indirecta.

9
 Citado en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid, Alianza Editorial, 2015), p. 7. Extraído de Ferdinand Kürnberger, *Literarische Herzessachen*, (Munich/Leipzig, ed. Georg Müller, 1911).

10
 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid, Alianza Editorial, 2015), pp. 11-13.

de aproximación en un lugar diferente al de las proposiciones cardinales del *Tractatus* para regresar a ellas sólo más adelante.

Quizá el mejor punto para arrancar sea la frase del escritor y revolucionario austriaco del siglo XIX, Ferdinand Kürnberger, que sirve de epígrafe o *motto* al *Tractatus*. La frase reza: “...y todo lo que se sabe, y no se ha oído como mero murmullo y rumor, se puede expresar en tres palabras”.⁹

Sumemos a ello el siguiente pasaje del breve prólogo de Wittgenstein y obtendremos nuestro primer dato central para comprender los temas que trata el *Tractatus*:

Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que guardar silencio. 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 este límite (tendríamos, en 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.

[...] Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas.¹⁰

De acuerdo con lo anterior podemos afirmar que Wittgenstein pretende: 1) mostrar que el lenguaje tiene límites respecto a lo que puede expresar, y 2) persuadirnos de que la solución a nuestros problemas más importantes no puede ser expresada dentro de estos límites.

Evidentemente, Wittgenstein no es el primero en proponer que hay problemas imposibles de abordar dada la naturaleza de las facultades conceptuales y discursivas con las que contamos: en efecto, la comparación con la filosofía crítica de Kant es inevitable. Nos detendremos a revisar a grandes rasgos algunos aspectos de la teoría de Kant, esbozar su posición respecto a los problemas de la filosofía y compararla con el pensamiento de Wittgenstein. Haremos esto con la esperanza de aproximarnos al *Tractatus* a la luz de una doctrina mucho más difundida y culturalmente aprehendida pero, sobre todo, con la de ofrecer, por contraste, una primera caracterización de lo que Wittgenstein cree sobre los enigmas a los que se enfrenta la filosofía: que no existen.

En su *Crítica de la razón pura*, Kant identifica tres problemas centrales de la metafísica: 1) *¿Somos libres?* 2) *¿Es nuestra alma eterna?* 3) *¿Existe Dios?* Ya desde el prólogo, adelanta que éstas son cuestiones que “la razón humana” *puede plantear por derecho propio* y no sólo eso, sino que tiene el “destino de verse agobiada” por ellas, “pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma”. Se trata de cuestiones que, sin embargo, “tampoco puede responder”.¹¹

El método crítico de Kant consiste en fijar la atención no sólo en los objetos de estas cuestiones, sino en las facultades subjetivas humanas con las que habríamos de arreglárnoslas para ofrecer las correspondientes respuestas. Según la doctrina de Kant, los objetos de tales preguntas no pueden ser abordados por nuestras facultades subjetivas de conocimiento, de modo que, en lo tocante a la dimensión teórica de la razón, estas preguntas han de permanecer irresolutas. Para decirlo brevemente: no podemos *conocer* realmente nada sobre Dios, la libertad o el alma inmortal debido a nuestra naturaleza, aunque sí podemos plantearnos preguntas con *sentido* en torno a todos ellos.

11

KrV, AVII; seguimos la versión Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (México, FCE, UAM, UNAM, 2009).

En la primera parte de su libro, llamada “Doctrina de los elementos”, Kant distingue entre tres facultades subjetivas: *intuición*, *entendimiento* y *razón*. Para que un objeto constituya materia de conocimiento ha de caer en las tres esferas mencionadas, ya sea empíricamente o *a priori*: debemos ser capaces de intuir, entender y pensar un objeto para que éste resulte *cognoscible*. Tras describir las formas puras de estas tres facultades y distinguir aquellas cosas que pueden caer en sus respectivos campos de alcance, Kant determina que los objetos de las cuestiones arriba enunciadas no se hallan dentro de los límites de las dos primeras: o sea que ni la libertad, ni el alma ni Dios pueden ser intuitos ni entendidos y, por lo tanto, no son fenómenos ni objetos de conocimiento. Sin embargo —y esto es crucial—, en lo que respecta a la facultad del mero pensamiento, los objetos de las preguntas de la metafísica sí que son *concebibles*. Dios, la libertad y el alma inmortal no pueden ser conocidos, pero sí pueden ser pensados, planteados y puestos en cuestión.

Entonces, ¿por qué nos planteamos preguntas en torno a estos objetos si no pueden ser conocidos? Al pensarlos, supone Kant, la razón debe pretender algo distinto a ensanchar su saber. En efecto, el ser objeto de conocimiento sería tan sólo una dimensión en la que un objeto puede ser pensado por la razón: según él, también podemos pensar los objetos con miras a fines prácticos. Kant sostiene que distinguir entre acciones buenas y acciones malas (o distinguir, al menos, entre el deber y la falta contra éste), constituye un problema real del pensamiento, ni mayor ni menor que el de decidir si tenemos un conocimiento efectivo. El planteamiento mismo de estos problemas es un *factum de la razón pura* que no proviene de ningún estímulo externo. La facticidad irrefutable, es decir, la autoimposición inmediata de la cuestión en torno al estatus ético de nuestras acciones debe bastar a la razón para persistir en la búsqueda del

motivo por el que nos planteamos aquellos objetos en el pensamiento.

La forma correcta de pensar objetos como la libertad, Dios o el alma no será, pues, operando con ellos como si se trataran de asuntos de conocimiento, sino como tratándose de *ideales*, también llamados *ideas de la razón*.¹² Según Kant, un ideal es un modelo pensable objetivamente que no puede ser conocido pero sí usado como norte orientativo para conducir nuestras acciones con miras a fines. De hecho, la aplicación de los ideales va más allá de la moderación de nuestros hábitos morales. A través de ellos podemos concebir no sólo a las personas, sino también el mundo y la naturaleza como si fueran entes dotados de una finalidad, lo que —piensa él— puede aportar ventajas incluso en el campo teórico. De esta manera, la *suposición* de las ideas de la razón no conduciría directamente a un conocimiento positivo en torno a objetos metafísicos, pero sí ayudaría a orientar nuestras investigaciones. Así, por ejemplo, en el apéndice de la “Dialéctica trascendental”, la sección dedicada al análisis de la facultad de la razón, Kant concluye respecto de la idea de Dios:

Pero (se seguirá preguntando), ¿de esa manera *podemos*, sin embargo, suponer un único, sabio y omnipotente Creador del mundo? *Sin ninguna duda*; y no sólo eso, sino que *debemos* presuponerlo. ¿Pero entonces no ensanchamos nuestro conocimiento más allá del campo de la experiencia posible? De *ninguna manera*. Pues sólo hemos presupuesto un algo de lo cual no tenemos concepto alguno de lo que sea en sí mismo ([hemos presupuesto] un objeto meramente trascendental) [...]. Esta idea está, pues, enteramente fundada *con respecto al uso* de nuestra razón en el *mundo* [...]. Pues la regulativa ley de la unidad sistemática quiere que estudiemos la naturaleza *como si* por todas

12

KrV, A568/B596, en *ibid.*

13
KrV, A699/B727-A701/
B729, en *ibid.*

14
KrV, A709/B737, en *ibid.*

partes, hasta el infinito, se encontrara unidad sistemática y conforme a fines, junto con la mayor multiplicidad posible. Pues aunque de esta perfección del mundo sólo poco vislumbráremos y alcanzáremos, sin embargo es propio de la legislación de nuestra razón el buscarla y presuponerla en todas partes; y debe ser siempre ventajoso para nosotros, y nunca puede ser perjudicial disponer según este principio la observación de la naturaleza.¹³

En la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, llamada “Doctrina del método”, Kant sugiere ajustar la razón a un uso *disciplinado*.¹⁴ La disciplina de la razón pura debe evitar que ésta yerre en su camino, o sea, que regrese al interés cognitivo por objetos de los que no puede saber nada. En lo tocante a los ideales, debe buscar que la razón se mantenga firme en usarlos como directrices axiológicas u orientativas para la conducta y la reflexión: guías pero no objetos de conocimiento.

Insistamos en esto: si nos centramos en las primeras partes de la *Crítica de la razón pura* (particularmente en la “Estética” y la “Analítica” trascendentales) es fácil olvidar que Kant no desdeña ni tacha de irracionales a Dios, al alma ni a la libertad, sino que los defiende, en tanto ideas, como pertenecientes a la esfera de la razón con total derecho, al grado de afirmar que lo irracional sería ignorar que son necesarios para dotar de sentido a nuestras acciones y a nuestra visión del mundo. La teoría crítica no califica de imposibles ni de insensidos a los objetos de problemas como el de la libertad, la inmortalidad del alma o la existencia de Dios; antes bien, es una doctrina verdaderamente paradigmática de la Ilustración que prefiere limitar el conocimiento antes que al pensamiento. Kant no desecha los ideales, sino que busca ubicarlos en el lugar que —según él— les corresponde: el racional uso conforme a fines. Así

pues, Kant cree que los objetos de las cuestiones metafísicas pueden ser *pensados* de manera plena y que, por lo tanto, cabe plantear preguntas acerca de ellos. En la base de esta idea se encuentra la convicción de que, para plantear una cuestión sobre un objeto, basta poder pensarlo, aunque éste sea incognoscible y la respuesta a las cuestiones en torno suyo sea, por lo tanto, imposible de alcanzar. Por lo tanto, para Kant, la esfera del *pensamiento* es, en definitiva, más amplia que la del *conocimiento*. Según su teoría crítica, los objetos de estos problemas no escapan a la razón, sino que sólo deben ser usados de la manera correcta. Así, en su *Crítica de la razón práctica*, declara:

Pero, ¿acaso de esta manera, mediante la razón práctica se amplía realmente nuestro conocimiento y lo que era *trascendente* para la razón especulativa es *inmanente* en la práctica? Sin duda, pero sólo en el *sentido práctico*. Porque ciertamente no conocemos de esta manera ni la naturaleza de nuestra alma ni el mundo inteligible ni el ser supremo respecto de lo que son en sí mismos, sino que sólo hemos reunido sus conceptos en el concepto *práctico del bien supremo* como objeto de nuestra voluntad y eso totalmente *a priori* por la razón pura, si bien sólo mediante la ley moral y sólo respecto de esta ley, en consideración del objeto que ella ordena.¹⁵

De este modo, por ejemplo, la cuestión “¿es el alma inmortal?” no puede ser respondida, puesto que se halla expresada en términos que pretenden conocimiento especulativo y el alma es incognoscible. Obsérvese, sin embargo, que de acuerdo con la doctrina crítica, sí puede ser planteada. El análisis de la pregunta, según su estructura aparente, no delataría nada extraño en

15

AK, Ausg., V, 134:
seguimos a Immanuel
Kant, *Crítica de la razón
práctica*, trad. Dulce María
Granja Castro (México,
FCE, UAM, UNAM, 2005).

ella en tanto que mera pregunta. En lo tocante a lo formal, la cuestión se antoja sencillamente como guardando la forma “¿tiene el objeto x la propiedad P ?” Según Kant, entonces, la dificultad con la cuestión no es formal ni de planteamiento, sino que depende de la naturaleza del objeto al que interroga, o sea, de la naturaleza del alma —o más exactamente, de la que *sería* su naturaleza, según el concepto que tenemos de ella—. Por lo demás, nada evita, de acuerdo con él, que la razón *spong*a los objetos de sus ideales porque, después de todo, puede *pensarlos*. Encausándola al uso práctico de la razón, la pregunta de nuestro ejemplo puede plantearse del siguiente modo: “¿*para qué* debo pensar la inmortalidad del alma?” Kant opina que esta cuestión sí que es planteable, y no sólo eso, sino que la razón ha de concluir que darle solución resulta obligatorio con miras a determinar el curso y sentido de las acciones humanas.

El *Tractatus* representa la oposición radical a la doctrina kantiana de que hay preguntas que podemos plantearnos pero que no podemos responder. De acuerdo con Wittgenstein:

- 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 [...] sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde *algo puede ser dicho*.

No hay pregunta sin respuesta y sin respuesta no hay pregunta. Así pues, aquello que no puede responderse no puede plantearse como cuestión. Si un concepto sobre el que se plantea una pregunta es oscuro, entonces debe ser sujeto a *clarificación* de tal manera que llegue a comprenderse del todo o bien, que se disuelva y desenmascare como algo que nunca fue concepto alguno. No hay ideas lo suficientemente comprensibles como para preguntar por ellas pero tan oscuras como para no poder imaginar una respuesta, por difícil que sea ésta.

Si esto es así, entonces ¿qué debemos hacer con las cuestiones que nos planteamos en torno a esos ideales? Hacia el final de su libro, Wittgenstein sentencia:

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 ésta es precisamente la respuesta.

Quedémonos con esta convicción tractariana: “respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta”. En los capítulos 2 y 3 la abordaremos con mucho mayor detalle, bajo el supuesto de que, una vez ofrecida la exposición de las ideas centrales del libro, nos hallaremos en mejor disposición para entenderla cabalmente. Sin embargo, es imprescindible tenerla a mano, aunque sea tan sólo como hipótesis, para comprender el proyecto total del *Tractatus* de Wittgenstein: *mostrar* que “el *enigma* no existe”.

La breve revisión del epígrafe y prólogo del *Tractatus*, el paso por las conclusiones de la crítica kantiana así

como su contraste con estas proposiciones de Wittgenstein nos ayudarán a caracterizar la tarea que su autor se propone en la obra que nos ocupa: mostrar que los problemas fundamentales y su solución no pueden ser objeto de proposiciones ni pueden, por lo tanto, ser pensadas, ni como conceptos, ni como principios orientativos, ni como preguntas irresolubles, ni de ninguna otra manera.

Más adelante desplegaremos la teoría expuesta en el *Tractatus* respecto de los pensamientos y las proposiciones. Sin embargo, el valor del libro no nos resultará claro si no caracterizamos qué tipo de dificultades identifica Wittgenstein con los problemas vitales sobre los cuales no sólo es imposible conocer algo, sino, sobre todo, plantear pregunta alguna.

1.3

LA ÉTICA COMO HORIZONTE DE LECTURA

La doctrina kantiana de que la esfera práctica y moral del espíritu humano está contenida en los límites de la razón nos sirve para comprender, por contraste, la posición de Wittgenstein: que la ética es *impensable*. Por extraño que parezca a la luz de esto, el *Tractatus*, sin embargo, *debe* ser pensado como un libro de ética. No sólo eso: la ética es su tema fundamental. El propio Wittgenstein lo indicó así en una carta dirigida a Ludwig von Ficker, editor de *Der Brenner*, revista austriaca de arte y literatura, a quien pretendía encargar la publicación de la obra:

Quizá le sirva de ayuda que le escriba unas cuantas palabras sobre mi libro: creo firmemente que no sacará usted demasiado de su lectura, pues no lo comprenderá; la materia le resultará completamente extraña. En realidad no le es extraña, porque el sentido del libro es ético. Quise,

en otros tiempos, poner en el prólogo una frase que quizá le sirva de clave: quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: la que aquí aparece y todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la 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. Y por eso, si no me equivoco, el libro dirá mucho de lo que usted mismo quiere decir, pero quizá usted no vea que está dicho en él. Le aconsejaría ahora leer el *prólogo* y el *final*, pues son ellos los que expresan con mayor inmediatez el sentido.¹⁶

Así, el *Tractatus* de Wittgenstein buscaría dar con el lugar exacto que, en nuestro discurso, corresponde a la ética: no la representación, sino el silencio.

Ahora bien, ¿qué es la ética? Entre 1929 y 1930, más de diez años después de terminar su *Tractatus*, Wittgenstein dictó una breve charla en Cambridge que hoy conocemos bajo el nombre de *Conferencia sobre ética*. Aunque esta charla sea posterior al libro que nos ocupa, muchas de las intuiciones que Wittgenstein expuso ahí coinciden con las de su juventud y, en general, con las que sostuvo durante toda su vida.

Al inicio de su conferencia, Wittgenstein ilustra su noción de la siguiente manera:

Mi tema, como saben, es la ética y adoptaré la explicación que de este término ha dado el profesor [George Edward] Moore en su libro *Principia Ethica*: “La ética es la investigación general sobre lo bueno”. Ahora 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*. Y para

16

La carta es referida en Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, “Introducción”, en Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid, Alianza Editorial, 2015), p. ix; extraída de Ludwig Wittgenstein, *Briefe* (Fráncfort, Suhrkamp, 1980).

17
 Ludwig Wittgenstein,
 “Conferencia sobre
 ética”, trad. Fina Birulés,
 en *Ludwig Wittgenstein.*
Diarios, conferencias
 (Madrid, Gredos, 2009),
 p. 513.

que vean de la forma más clara posible lo que considero el objeto de la ética voy a presentarles varias expresiones más o menos sinónimas, cada una de las cuales podría sustituirse por la definición anterior [...]; de este modo, si ustedes miran a través de la gama de sinónimos que les voy a presentar, espero que sean capaces de ver los rasgos característicos de la ética. 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 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. Creo que si tienen en consideración todas estas frases, se harán una idea aproximada de lo que se ocupa la ética.¹⁷

Como se ve, las preocupaciones éticas de Wittgenstein no son las que atañen al comportamiento *entre* individuos, sino al valor de la existencia *en sí misma*. La ética, de ser ésta posible, sería la doctrina del *valor absoluto*, el conjunto de expresiones con las que pondríamos de manifiesto la *importancia* crucial de la vida y el mundo, una importancia que habría de mostrarse por sí misma, por sus objetos mismos, y no en relación con otra cosa. Así, en el *Tractatus* y en la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein identifica la ética con algo lejano a la modulación de los hábitos y el comportamiento. Lo hace, más bien, con algo mucho más cercano a la estética y a la experiencia religiosa, en la medida en que ésta vendría motivada por la contemplación o experiencia de la vida misma.

De acuerdo con Wittgenstein, cabría distinguir, en principio, entre valor absoluto y relativo. Algo es *relativamente* valioso cuando es mejor que *otra cosa* para cumplir un fin específico o satisfacer un rol de manera adecuada. Por otro lado, algo sería absolutamente valioso cuando manifestara su propia virtud e importancia sin

oponerse a nada más, en sí y por sí mismo.¹⁸ Así, por ejemplo, las proposiciones “El mundo es un milagro” o “La vida está vacía” parecerían pretender valor absoluto porque aspiran a extraer su sentido directamente de la naturaleza íntima del mundo y de la vida, no de la comparación de éstos con algo más. El mundo y la vida que se suponen en estas proposiciones no son un mundo o una vida posibles, sino el mundo y la vida como totalidades o esencias absolutas, independientemente de los hechos concretos de que vengan compuestos.

Pues bien: Wittgenstein piensa que la ética, en cuanto discurso, es imposible porque tendría que venir expresada en proposiciones y éstas, sostiene, no pueden representar nada “absoluto” ni captar ningún valor. El discurso ético es absurdo porque el único discurso posible es el que versa específicamente sobre los hechos, precisamente aquellos de cuyos rasgos específicos debería prescindirse en la construcción de una proposición ética absoluta.

Ustedes dirán: bien, si ciertas experiencias nos incitan constantemente a atribuirles una cualidad que denominamos *importancia* o *valor absoluto* o *ético*, esto sólo muestra que a lo que nos referimos con tales palabras no es un sinsentido. Después de todo, a lo que nos referimos al decir que una experiencia tiene un valor absoluto es simplemente a un hecho como cualquier otro y todo se reduce a esto: todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que queremos decir con nuestras expresiones éticas y religiosas. Siempre que se me echa esto en cara, de repente veo con claridad, como si se tratara de un deslumbramiento, no sólo que ninguna descripción que pueda imaginar sería apta para describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que alguien pudiera posiblemente sugerir por razón de su significación. Es decir: veo ahora que estas expre-

19
Ibid., pp. 522-523.

siones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. 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 desesperanzado. 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 un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo, personalmente, no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.¹⁹

Wittgenstein parece hablarle a Kant cuando supone que la respuesta inmediata ante una primera caracterización del sinsentido de las pretendidas proposiciones éticas es la de señalar que simplemente no se ha alcanzado el análisis exacto que les haga justicia. Según Kant, el trabajo del método y, más específicamente, de la disciplina de la razón pura, debería ser reconducir nuestro análisis sobre los ideales, pero nunca cancelar tal análisis. Sin embargo, según Wittgenstein, las ideas de la razón no tienen sentido *ni pueden pensarse*: “era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia”. Wittgenstein afirma que está dispuesto a defender esta imposibilidad de análisis *ab initio*, de entrada, casi como si sostuviera con desesperación que por eso poseen ellas una gran virtud.

Además, Wittgenstein se distingue de Kant en la identificación de los problemas vitales o fundamentales que

aquejan a los seres humanos. Aunque para Kant, tras el ejercicio de la crítica, la dimensión a la que pertenecen problemas como el de la libertad, la inmortalidad del alma o la existencia de Dios ha de revelarse como práctica; Wittgenstein, radical en todo, busca directamente destilar lo esencial de las cuestiones que nos plantemos en torno a aquellos conceptos. Los problemas no son los de la *existencia* de Dios, de la libertad o del alma inmortal, sino los de la expresión del *valor* de estos conceptos, o lo que es más, del mundo y sus hechos. Lo problemático no son las ideas, los hechos del mundo ni las acciones, sino su *importancia*. Lo problemático no es lo racional o irracional de las acciones, sino su *valor*. Podríamos decir, en tono schopenhaueriano: si hay una doctrina de la *práctica*, ésta no tiene nada que ver con la *ética* en el sentido más profundo.²⁰

¿Por qué es imposible atribuirles sentido a los intentos de expresar el valor del mundo y sus hechos? Porque lo que buscábamos con ello, desde el principio, era expresar algo que no se halla estructural ni existencialmente contenido en los hechos. Como veremos, de acuerdo con Wittgenstein, el *lenguaje* puede representar el *mundo* porque ambos comparten una misma naturaleza fundamental. Si algo no puede ser acusable en el mundo, tampoco puede expresarse en el lenguaje. Tal es el caso del valor absoluto. Así, el intento de expresar con propiedad el valor absoluto equivale al intento de salir de los límites de lo expresable, lo que no puede sino redundar en un sinsentido. Sin embargo no debemos desatender las palabras con las que el pasaje concluye: en ningún momento de su vida Wittgenstein ridiculizó ni desestimó las pretensiones que los seres humanos manifiestan de continuo por dar alcance expresivo a la importancia de la vida y del mundo. El silencio es, para Wittgenstein, no una condena para quimeras, sino un especialísimo altar.

En los cuadernos preparatorios del *Tractatus* —nada menos que diarios redactados en el campo de batalla du-

20

Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Pilar López de Santa María (Madrid, Trotta, 2016), §53.

21

Ludwig Wittgenstein, “Diario filosófico (1914-1916)”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009), 11-6-1916. Encontramos de mayor utilidad para el lector que desee consultar los *Diarios* de Wittgenstein referir la fecha de la entrada citada en lugar de la paginación, variable en diversas impresiones y ediciones.

rante la Primera Guerra Mundial— Wittgenstein escribió el 11 de junio de 1916:

¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?

Sé que este mundo existe.

Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual.

Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido.

Que este sentido no radica *en* él, sino *fuera* de él.

Que la vida es el mundo.

Que mi voluntad penetra el mundo.

Que mi voluntad es buena o mala.

Que bueno y malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida.

Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo.

Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.

Pensar en el sentido de la vida es orar.

No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad sino que soy totalmente impotente.

Sólo renunciando a influir sobre los acontecimientos del mundo podré independizarme de él —y, en cierto sentido, dominarlo.²¹

El dominio del que habla Wittgenstein no es el del ejercicio del poder, ni siquiera el del ascetismo schopenhaueriano, sino tan sólo el de vivir una vida feliz, esto es, una vida que deje de ser problemática. Aquí alcanzamos el meollo del asunto, el verdadero problema vital. El 6 de julio del mismo año, escribe:

Y en este sentido Dostoyevski 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.

La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de este problema.

Pero, ¿cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática? ¿Que se viva en lo eterno y no en el tiempo?²²

22
Ibid., 6-7-1916.

23
Ray Monk, Ludwig Wittgenstein. *El deber de un genio*, trad. Damián Alou (Barcelona, Anagrama, 1994), p. 145.

Quien está satisfecho es aquel que vive la vida sin poner en cuestión su valor. Una vida con sentido es una vida valiosa. Así, el problema del sentido de la vida y el mundo, así como el problema de la felicidad no son, para Wittgenstein, dificultades relacionadas con la finalidad o utilidad de las acciones, es decir, dificultades prácticas, sino que son equivalentes al problema del valor absoluto.

1.4

DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA ETERNIDAD

¿A qué viene el concepto de *eternidad* en la pregunta planteada al final del último pasaje citado? Wittgenstein emparenta la búsqueda de la vida en lo eterno con la persecución de una vida con sentido, esto es, con valor. Detengámonos aquí un momento y ofrezcamos un contexto. Wittgenstein conoció la obra de Schopenhauer, de la que recibió gran influjo.²³ De acuerdo con Schopenhauer, la concepción dualista de la realidad que sostiene el platonismo es completamente correcta, excepto en un punto: no existen dos mundos, el de las ideas contemplativas y el de sus sombras cotidianas, sino un *punto de vista* cotidiano y uno contemplativo desde los cuales observar *uno y el mismo* mundo. Nos referimos aquí no a su famosa distinción entre *representación* y *voluntad*, sino a una más sutil entre dos formas de representación: la sometida al

principio de razón suficiente y la que él denomina *idea platónica*.

Según la doctrina de Schopenhauer, podemos *representarnos* el mundo por dos vías muy distintas. La primera es la de nuestra vida habitual, en la que todos los objetos guardan relaciones entre sí de acuerdo a reglas y estructuras, conformando situaciones articuladas con las que coexistimos y operamos; ésta es la forma de representación sometida al principio de razón suficiente, asociada a nuestra cotidianidad, pero también a las ciencias y a la razón práctica. La segunda forma de representación procuraría un conocimiento *toto genere* distinto a aquélla, en la medida en que considera a su objeto fuera de sus relaciones con otros para hallar en él lo que Schopenhauer llama su “idea” o “forma eterna”. A expresar lo hallado en una contemplación así se abocaría el arte. En la parte tercera del primer volumen de su obra maestra, *El mundo como voluntad y representación*, dedicada a la estética, Schopenhauer expone el concepto de la idea o forma eterna. Ahí leemos:

Quando un sujeto, elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas, dejando de ocuparse únicamente de sus relaciones recíprocas [...], es decir, cuando no considera ya el dónde, el cuándo, el por qué y el para qué de las cosas, sino única y exclusivamente el *qué*; cuando su conciencia no se interesa tampoco por el pensamiento abstracto, por los conceptos de la razón, sino que, en lugar de todo eso, entrega a la intuición todo el poder de su espíritu [...]; cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal, sino la idea [...], y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella:

es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento* [...]. Eso era lo que Spinoza tenía en mente también cuando escribió: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* [“la mente es eterna en la medida en que concibe la cosa bajo una especie de eternidad”].²⁴

La *idea platónica* es, por tanto, una vía de conocimiento del mundo que prescinde de los esquemas de representación de tiempo, espacio y relación, una vía capaz de presentar las cosas en su pureza. Nos encontramos en un terreno de conocimiento diferente al de las facultades subjetivas identificadas por Kant: un terreno en el que incluso la misma razón se halla suspendida. De acuerdo con Schopenhauer, es sólo en virtud de los mencionados esquemas de la razón que podemos identificar objetos individuales. El objeto contemplado bajo la segunda forma de representación es abstraído de su individualidad circunstancial y temporal; es tomado, por tanto, desde *el punto de vista de la eternidad*.

Lo interesante en la idea de Schopenhauer estriba en la transformación que —imagina él— una contemplación así supondría para el propio sujeto. En ausencia de tales esquemas, no sólo el objeto, sino también el sujeto es otro que el del conocimiento cotidiano. Al adoptar este punto de vista, él también queda liberado de las condiciones diferenciales y específicas que lo distinguen y separan de otras personas y objetos. De él no queda nada más que *un punto de vista*. Schopenhauer piensa que lo que permite que el dolor le sea totalmente inconveniente a un sujeto así es justo el hecho de que prescindiría de aquéllo externo y accidental que en la vida cotidiana lo convierte en *persona*. Una vez liberado de sus ataduras contingentes, quedaría como *puro sujeto de conocimiento*, espejo insustancial del objeto. Se supone, entonces, que la contemplación del objeto en su mera positividad, en la afir-

24

Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Pilar López de Santa María (Madrid, Trotta, 2016), §34.

25

Ludwig Wittgenstein, “Observaciones diversas. Cultura y valor”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009), p. 607.

26

Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, trad. Damián Alou (Barcelona, Anagrama, 1994), p. 94.

mación de su propia naturaleza, libre de toda relatividad, contrae una posición subjetiva que suprime la problematización y el dolor. Llamemos a esto “el punto de vista de lo eterno” o contemplación *sub specie aeternitatis*.

El sujeto que contempla el mundo desde el punto de vista de la eternidad no puede sufrir. Cambiar hacia este punto de vista implica una transformación, una purificación en el sujeto. El valor del objeto, como idea platónica, que aparece ante un sujeto puro de conocimiento no puede representar problema porque no hay nada relativo o comparativo y porque todo lo que él es está abierto y disponible. En tal escenario, no hay lugar para el problema como experiencia. En la relación entre idea platónica y sujeto puro de conocimiento, el enigma no existe.

La idea de que el sentimiento de la problematización está fundamentalmente asociado a una forma de ver la realidad es algo arraigado en el núcleo de la filosofía de Wittgenstein y en su carácter. Pero ¿cómo alcanzar esta vía? En aquel pasaje, Schopenhauer simplemente indica que se trata de un estado reservado para quien “entrega a la intuición todo el poder de su espíritu”.

Durante su vida, Wittgenstein recomendó el cuidado de uno mismo como camino para la transformación del mundo. “Revolucionario será aquel que pueda revolucionarse a sí mismo”,²⁵ afirmó. El espíritu apasionado, en continuo conflicto consigo mismo, que lo mantenía en la búsqueda desesperada de este punto de vista llevó a su amigo David Pinsent a comparar a Wittgenstein con Levin, uno de los protagonistas de *Anna Karénina*.²⁶ Como Levin, Wittgenstein hallaba en el campo un terreno más fecundo para el cultivo de su espíritu que el que tenía al lado de los intelectuales aristócratas de Viena y Cambridge. Como Levin, buscaba en el trabajo manual y el servicio a fines colectivos una vía para la autoexaminación, entregándose a tales tareas con urgencia pese a no tener más que un mínimo interés en los proyectos políticos en

que se encontraran enmarcadas.

Es justamente en la obra de Tolstói que encontramos la segunda clave para la comprensión de la noción de eternidad de Wittgenstein. Nada de esto es casual: Tolstói, que poseía un espíritu mucho más dotado para la alegría que Schopenhauer, tenía, sin embargo, un retrato de este último sobre el escritorio en que trabajaba. El genio de Schopenhauer influyó profundamente en Tolstói, que abrazó la idea de la eternidad como punto de vista. Sin embargo, ahí donde el alemán se enorgullecía de su propio ateísmo, el ruso profesaba una profunda piedad religiosa. Hacia el final de su vida, Tolstói escribió una pequeña obra llamada *El evangelio abreviado*, con la que buscaba destilar el mensaje del Nuevo Testamento, limpiándolo, por ejemplo, de todo lo referente a los milagros. En el prólogo a su *Evangelio*, Tolstói resume el mensaje de Jesucristo de esta manera:

La división del Evangelio en doce o seis capítulos (según se unan dos capítulos en uno o no) surgió por sí sola a partir del sentido de la enseñanza.

Éste es el sentido de las palabras:

1. El hombre es hijo del principio infinito, es hijo de este padre por el espíritu y no por la carne.
2. Por eso el hombre debe servir a este principio con el espíritu.
3. La vida de todos los hombres tiene el principio divino. Solamente ella es sagrada.
4. Y por eso el hombre debe servir a este principio en la vida de todos los hombres. Es la voluntad del padre.
5. Servir a la voluntad del padre de la vida es lo único que da la verdadera vida, es decir, la vida sabia.
6. Y por eso, para alcanzar la verdadera vida, no hay que satisfacer la propia voluntad.

27
Lev Tolstói, *El evangelio
abreviado*, trad. Iván
García Sala (Oviedo, KRK
Ediciones, 2006), Prólogo.

28
Ray Monk, Ludwig
Wittgenstein. *El deber
de un genio*, trad.
Damián Alou (Barcelona,
Anagrama, 1994), p. 121.

29
Ludwig Wittgenstein,
“Diario filosófico (1914-
1916)”, trad. Jacobo
Muñoz, en *Ludwig
Wittgenstein. Diarios,
conferencias* (Madrid,
Gredos, 2009), 8-7-1916.

7. La vida temporal, carnal, es el alimento de la verdadera vida, es el material para la vida sabia.

8. Y por eso la verdadera vida no está en el tiempo, sino en el presente.

9. El engaño de la vida está en el tiempo: la vida pasada y futura oculta a los hombres la verdadera vida, la auténtica.

10. Y por eso el hombre tiene que intentar destruir el engaño de la vida temporal pasada y futura.

11. La verdadera vida no es sólo la vida fuera del tiempo (la vida en el presente), también es la vida fuera de la individualidad, la vida común en todos los hombres; se expresa con el amor.

12. Y por eso, el que en el presente vive la vida común de todos los hombres, se une al padre, que es el principio y fundamento de la vida.²⁷

Wittgenstein conoció *El evangelio abreviado* de Tolstói al inicio de la guerra y lo leyó en repetidas ocasiones durante su paso por el frente. Hallaba en él la condensación de intuiciones vitales diversas y una guía espiritual por la que sentía un aprecio incomparable, jamás superado, para él, por otro libro. Se lo aprendió casi de memoria y en más de una ocasión afirmó que lo había “salvado”.²⁸ El 8 de julio de 1916, Wittgenstein parafrasea a Tolstói en su diario:

Si por eternidad no se entiende una duración infinita sino atemporalidad, entonces puede decirse que vive eternamente quien vive en el presente.²⁹

Esta proposición está también plasmada en la entrada 6.4311, hacia el final del *Tractatus* y, como veremos, remata con ella su posición en contra del uso práctico de la idea de la vida después de la muerte o la inmortalidad del alma propuesto por Kant. Así, para Wittgenstein, la

eternidad no es una idea orientativa, sino un estado de contemplación presente libre de problematicidad.

La identificación que Tolstói hace de Dios con el principio espiritual de la vida es también la clave para comprender la entrada del diario de Wittgenstein citada al inicio de esta sección. Es claro que Wittgenstein no concibe a Dios como un objeto cuya existencia ha de ponerse en duda epistemológica, ni siquiera como un objeto cuyo postulado deba conducirnos a buenas acciones, sino como el nombre del sentido de la vida misma, de su valor e importancia. El reconocimiento de Dios no conduce a imperativos de conducta, sino a la oración que no busca influir en los hechos: a comprender y habitar el presente no como si se tratara de un punto en el tiempo, sino desde el punto de vista de la eternidad. El mismo 8 de julio de 1916 escribe “Crear en un Dios quiere decir que con los hechos del mundo no basta”.³⁰ Si las acciones no son más que hechos, entonces ellas no pueden ser la expresión de nuestras inclinaciones valorativas. Por lo tanto, sólo renunciando a la idea de expresar la ética mediante acciones (influir sobre los acontecimientos) o mediante proposiciones, puede alcanzarse un dominio ético sobre el mundo.

Terminemos nuestro recorrido genealógico sobre la noción wittgensteiniana de eternidad citando la proposición 29 de la Parte V de la *Ética* de Spinoza llamada “De la potencia del intelecto, o sea, de la libertad humana”. Esta proposición es la meditada por Schopenhauer al final del pasaje arriba referido. La proposición de Spinoza reza:

Cuanto el espíritu entiende bajo la especie de la eternidad [*sub specie aeternitatis*], no lo entiende porque concibe la existencia presente y actual del cuerpo, sino porque concibe la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad.

30
Ibid.

31
Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid, Trotta, 2020), pp. 410-411.

32
Ludwig Wittgenstein, “Diario filosófico (1914-1916)”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009), 8-7-1916.

33
Ibid., 10-7-1916.

Y en el escolio en que aclara el sentido de tal proposición, expone:

Nosotros concebimos las cosas como actuales de dos modos, o bien en la medida en que concebimos que existen en relación con un cierto tiempo y lugar, o bien en la medida en que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de este segundo modo como verdaderas o reales, a esas las concebimos bajo la especie de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios.³¹

Independientemente del muy especial sentido en que Spinoza entiende a Dios y la eternidad, y más allá del especial lugar que esta proposición guarda en su *Ética*, creemos que, a estas alturas de la exposición, ya no resulta necesario explicar el importantísimo papel que su pensamiento tuvo en la conformación de un temperamento filosófico rastreado en Schopenhauer, Tolstói y, por supuesto, en Wittgenstein.

Regresemos a la pregunta que Wittgenstein planteaba en la entrada del 6 de julio de 1916 en su diario: “Pero, ¿cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática? ¿Que se viva en lo eterno y no en el tiempo?” El oracular ensayo de respuesta llega el 8 de julio de 1916: “Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama ser feliz”.³² La concordancia con el mundo no se alcanza a través de acciones, piensa Wittgenstein, sino cuando éste es contemplado desde el punto de vista de la eternidad. “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre arte y ética”,³³ dice el 10 de julio.

Así, la felicidad coincide con un puro acuerdo ético y estético entre nosotros y la unidad del mundo que se logra con una especial perspectiva eterna. En el *Tractatus* afirma:

- 6.44 No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea. 34
Ibid., 8-7-1916.
- 6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni [tatis]* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico. 35
Ibid., 14-7-1916.

¿Pero cómo podemos procurarnos la visión *sub specie aeternitatis* del mundo?, ¿cómo rendir cuenta de su valor e importancia?, ¿cómo alcanzar la felicidad?... “Soy feliz o desgraciado, eso es todo”, dice el 8 de julio;³⁴ pero también es cierto que “el hombre no puede convertirse sin más —y como a quien le viene dada la cosa— en un ser feliz”.³⁵ Ésta es la aporía, tal el problema vital. El 24 de julio expresa una pregunta que da el golpe de gracia a la posibilidad de expresar claramente toda su concepción respecto a contemplar el mundo desde el punto de vista de la eternidad:

Que el deseo no está en conexión lógica alguna con su satisfacción es un hecho lógico. Y que el mundo del feliz es otro al del desgraciado, es cosa no menos clara.

[Pero] ¿es ver una actividad?

[...] ¡Aquí cometo aún errores de bulto! ¡Sin duda! Lo importante aquí parece ser cómo se desea, por así decirlo.

Parece como si no fuera posible decir más que:

¡Vive feliz!

El mundo de los felices es otro al de los infelices.

El mundo de los felices es *un mundo feliz*.³⁶

La idea fundamental de Schopenhauer, Tolstói y Spinoza era, como indicamos, que la diferencia entre lo eterno y lo

36
Ibid., 24-7-1916.

temporal no tiene en la base un dualismo ontológico sino que consiste en ver un mismo mundo con dos perspectivas diferentes. La pregunta paralizante se impone: *¿es ver una actividad?* Si lo fuera en sentido pleno, constituirá un hecho y, por tanto, deberíamos encontrar, tras el análisis clarificador del acto de ver, las partes de que se conforma, incluyendo a aquel ojo, aquel sujeto puro de conocimiento en que se cifra toda nuestra esperanza. Sin embargo:

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.

La explicación sobre la naturaleza inextensa y trascendental del sujeto en Wittgenstein tendrá lugar en más adelante. Baste decir ahora, con motivo de esta prope-
 déutica de aproximación, que a la pregunta *¿es ver una actividad?* responde él con un rotundo no. Ver el mundo no es una actividad, o sea, la actualización de una posibilidad: no es un hecho del mundo ni, por tanto, un asunto que concierna al lenguaje. Si el cambio que va del mundo problemático al no problemático consiste en un cambio en nuestra forma de verlo, este “ver” no puede comprenderse como situación posible actualizada, sino que es cosa que no puede ser dicha ni analizada, es cosa que no atañe a los hechos. Qué cosa sea el mundo

bajo la concepción *sub specie aeternitatis* es algo que *no puede expresarse*.

Al igual que la *Crítica de la razón pura*, el *Tractatus* puede ser comprendido como una terapia disciplinar con miras a guardar el lugar más adecuado y apreciado para los problemas vitales. Para Kant, un ilustrado, este lugar, si bien no es el conocimiento, es más bien la razón; para Wittgenstein, un místico, es el silencio. En efecto, las ya crípticas sugerencias sobre el sentido de la vida que aparecen en sus diarios alcanzan en el *Tractatus* una reducción, un laconismo desesperante. Ahí, la convicción de que la visión del mundo *sub specie aeternitatis* pertenece a la dimensión inexpressable de la existencia y que, sin embargo, constituye la clave para la disolución de los problemas vitales, lo lleva a sentenciar:

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?)

1.5

DE LA CLARIFICACIÓN A LA FELICIDAD MÍSTICA

Hasta aquí hemos expuesto cuáles son las dificultades éticas que motivan el *Tractatus* de Wittgenstein, así como la postura que pretende tomar ante ellas, a saber, que ante el problema vital de expresar el valor de la vida no cabe decir nada. Por ello, una vez aclarada la forma general de toda proposición, piensa, comprenderemos

cuáles son las cuestiones que sí tienen respuesta (las de la ciencia) y veremos, por último, “cuán poco se ha hecho” frente a lo verdaderamente importante.

A la luz de este análisis, se torna urgente explicar qué cosa pueda ser la filosofía para Wittgenstein en su *Tractatus*. Después de todo, la inclinación natural sería la de suponer a la filosofía como una teoría que responde preguntas, expuesta en un discurso coherente y persuasivo. Como hemos visto, esto es incompatible con el pensamiento de Wittgenstein. Coloquemos en extenso, una después de otra, algunas de las proposiciones sobre la filosofía contenidas en el *Tractatus* con la esperanza de que, en consideración de lo arriba expuesto, su posición nos resulte ahora clara. Nuestro provecho será doble, pues en esta colección hallaremos también aquellas proposiciones finales del libro, cuya lectura recomendó Wittgenstein a Von Ficker para la comprensión de su obra:

- 4.003 La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística.
(Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello).
Y no es de extrañar que los más profundos problemas no sean problema alguno.

- 4.0031 Toda filosofía es “crítica lingüística”.
- 4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.
La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.
El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.
- 4.113 La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural.
- 4.114 Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable.
Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.
- 4.115 Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible.
- 4.116 Cuanto puede siquiera ser pensado, puede ser pensado claramente. Cuanto puede expresarse, puede expresarse claramente.

- 6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo.
- 6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.
- 6.421 Está claro que la ética no resulta expresable.
La ética es trascendental.
(Ética y estética son una y la misma cosa.)
- 6.4321 Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución.
- 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.
- 6.52 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 ésta es precisamente la respuesta.

6.53 El método correcto de la 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 la 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.

7 De lo que no se puede hablar hay que callar.

La filosofía, en su sentido doctrinario, es, para Wittgenstein, imposible. De acuerdo con el *Tractatus*, la solución a los problemas filosóficos o bien se muestra en el silencio (fuera del lenguaje), o bien no existe porque tales problemas son imposibles de formular.³⁷ Por eso, lo que la filosofía doctrinaria se empeña en decir no pertenece, en última instancia, al ámbito del discurso. No se puede decir claramente, o mejor, no se puede decir, sin más. La única filosofía practicable, la filosofía alternativa, es la “crítica del lenguaje” (la llamada “filosofía analítica”) esto es, la actividad de elucidar el sentido de las proposiciones que usamos con la convicción de que, ahí donde sean claras, no habrá lugar para el enigma. ¿Pero cómo callar ante los problemas vitales? La dificultad que expresaba en su diario persiste: “el hombre no puede convertirse sin más —y como a quien le viene dada la cosa— en un ser feliz”. Acaso

37

Cabe pensar que para Wittgenstein hay dos tipos de problemas filosóficos: por un lado, tenemos los problemas vitales, como los de la ética, cuya importancia de algún modo existe en el ámbito abierto por las proposiciones 6.521 y 6.522. Estos problemas, lo mismo que sus soluciones, no constituyen proposiciones ni pueden, por tanto, ser expresados, aunque “Lo inexpresable ciertamente existe, se *muestra*, es lo místico” (6.522). Acaso sean estos problemas los que Kant buscaba captar a través de las las incognoscibles ideas de la razón, sólo que, mientras que éstas constituían al menos pensamientos y en ello radicaba su utilidad racional, aquéllos, según el *Tractatus*, no pueden siquiera ser pensados. Por otro lado, tenemos los pseudoproblemas derivados de una falta de comprensión de nuestro lenguaje, del tipo “¿qué es lo que hay?”, “¿existe el mundo exterior?” Si analizamos estas preguntas, piensa Wittgenstein, hallaremos que no habíamos establecido con claridad el sentido de los signos que contienen o que hemos confundido su uso, como cuando pasamos del verbo ser cuando cumple una función copulativa, al verbo ser en el sentido de “existir y de ahí al “Ser” sustantivo.

hay, en la esperanza que Wittgenstein pone en la claridad, demasiada esperanza...

¿Qué hacer con el sentimiento de que estamos *en problemas*? Aclarar. Cuando explica que la filosofía no consiste en una doctrina sino en la actividad de clarificar, la sentencia debe ser tomada con total gravedad. Su aspiración final es que la clarificación constituya, a su vez, el movimiento que va de la vida infeliz a la feliz sin necesidad de tematizar esta última de ningún modo. La clarificación es el camino para lograr la concordancia con el mundo. Tras la clarificación el mundo basta, su ser se impone y no hay lugar para el problema.

La expectativa puesta en el papel de la clarificación es doble. Por un lado, los pseudoproblemas no quedarán resueltos, sino disueltos, como el terrón de azúcar en el agua. Esta tarea es importante en un sentido negativo: nos previene de ilusiones, del malestar que acarrea lo aparente. Por otro lado, los problemas vitales, los de la ética, la felicidad, la importancia y el valor —las inclinaciones que “por nada del mundo ridiculizaría”— abandonarían la forma de la dificultad. En comprender la inexpresabilidad de los objetos de tales problemas consiste *el cuidado* de aquello que se querría expresar mediante tales conceptos. La aclaración es, en este último sentido, el movimiento que va del sentimiento de hallarse *en problemas* a la convicción de que nunca hubo tal lugar en el cual hallarse. El único lugar para la vida es el mundo, donde todo “es como es y sucede como sucede” (6.41). Tras la aclaración, no nos queda más que habitar el mundo, en concordancia con él, sin el sentimiento de la resistencia. Es la clarificación del lenguaje la que ha de conducirnos a la comprensión de las máximas de su diario: “La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de este problema [...]; quien es feliz, satisface la finalidad de la existencia [y] no necesita de

finalidad alguna fuera de la vida misma [...]. Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama ser feliz”.

Si, como se ha sostenido en el pasado, la finalidad de la filosofía es, en última instancia, conducirnos a la vida buena, esto sólo puede lograrse mediante el camino de la aclaración lógica. Realizado el viaje, qué sean el mundo y la felicidad es cosa que no podremos expresar, pero esto, espera Wittgenstein, no será ya problema alguno. Es que al final del viaje de la clarificación no nos esperarían proposiciones, sino el mundo: la vida misma.

1.6

LA CONTRADICCIÓN COMO RECURSO PERFORMÁTICO

Ahora es necesario hacer notar una última cuestión crucial. Si de la ética no es posible decir nada, ¿cómo debemos tomar las conclusiones del *Tractatus*? ¿No hay acaso una contradicción en el seno mismo de la obra? Como dijo el filósofo, lógico, matemático y mentor de Wittgenstein, Russell, en la introducción que escribió para el libro de su pupilo:

Lo que ocasiona tal duda es el hecho de que, después de todo, *Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir*, sugiriendo así al lector escéptico la posible existencia de una salida, bien a través de de la jerarquía del lenguajes o bien de cualquier otro modo. Toda la ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la región mística inexpressable. A pesar de eso es capaz de comunicar sus opiniones éticas. Su defensa consistiría en decir que lo que él llama “místico” puede mostrarse, pero no de-

Estos problemas no son vitales: lo que causa malestar es su apariencia. Se trata de los pseudoproblemas referidos en las proposiciones 4.003 y 6.53. Saber hasta qué punto ambos tipos de problemas, los místicos y los aparentes, coinciden para Wittgenstein es una dificultad sutil. Nosotros sostenemos que es mejor dejarla sin resolver y mantener viva la tensión entre ambos polos. Sólo así podremos extraer algo valioso de la distancia entre diversas proposiciones como la 4.003 y la 6.421: la primera acusa de sinsentido o confusión lingüística la comparación entre lo bueno y lo bello, la segunda identifica sin tapujos la ética y la estética. No cabe duda de que ambas proposiciones tienen intenciones diametralmente opuestas y suponer que nos hallamos ante el mismo tipo de absurdo en ambos casos resultaría poco menos que obtuso.

38

Bertrand Russell,
 “Introducción”, en Ludwig
 Wittgenstein, *Tractatus
 logico-philosophicus*, trads.
 Jacobo Muñoz e Isidoro
 Reguera (Madrid, Alianza
 Editorial, 2015), p. 185.

cirse. Puede que esta defensa sea satisfactoria, pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual.³⁸

La jerarquía de lenguajes sugerida por Russell en este pasaje tiene reminiscencias de su *Theory of Types*, introducida en su obra *Principia Mathematica*, escrita en coautoría con el lógico Alfred North Whitehead en los años previos a la publicación del *Tractatus*. La sugerencia de Russell sería la de postular que existen lenguajes de orden superior que permiten hablar de lenguajes-objeto. Así, un lenguaje de segundo orden sería capaz de dar cuenta de lo que uno de primero no puede.

En su libro, Wittgenstein desdeña esta estrategia al decir que un análisis lógico correcto de cualquier proposición debería exhibir el papel de los elementos que ocurren en ella y que, por tanto, no necesitamos (ni debemos) suponer órdenes de lenguaje superpuestos que requieran jerarquías artificiales *ad-hoc* para evitar paradojas. Hay uno y sólo un lenguaje (o, si se quiere, una y sólo una forma general del lenguaje): un análisis correcto del mismo debe *mostrar* que con él basta para *decir* todo lo decible. De hecho, la imposibilidad de que una proposición pueda analizarse a sí misma es una de las ideas centrales del *Tractatus*. El propio libro cierra la puerta a la estrategia de llamar “alternativo” al lenguaje que Wittgenstein usa para hablar del lenguaje mismo. De manera generalizada, esto implica que no existe malabar alguno por medio del cual el lenguaje pueda hablar de sí mismo. Sin embargo, que el lenguaje hable del lenguaje no es sólo algo que ocurre continuamente en el *Tractatus*, sino que viene supuesto por su tarea central. El problema no ha hecho sino ensancharse. Wittgenstein no sólo se las ha arreglado para expresar sus posiciones éticas, sino que, al introducir una teoría del lenguaje a través de proposiciones, logra que éste hable de sí mis-

mo. La contradicción no sólo aparece al final del libro, sino que lo atraviesa de lado a lado.

Una alternativa radical se vuelve tentadora. Recientemente, el filósofo y lógico británico Graham Priest ha argumentado que el problema con la teoría de Wittgenstein (lo mismo que con otras, como la segunda teoría del lenguaje de Heidegger), no es la contradicción a la que conllevan sus posiciones, sino el no darle la bienvenida a tal contradicción:

Al estar inmersos en proyectos concernientes al lenguaje y sus límites, un número de filósofos (Wittgenstein, Heidegger, Frege) se han visto conducidos a la conclusión de que hay ciertas cosas que aparentan ser ambas cosas: objetos y no objetos. Ellos han intentado evitar la contradicción mediante diversas estrategias, como la aparentemente desesperada de declarar que algunas de sus propias afirmaciones no tienen sentido. Sin embargo, una estrategia bastante diferente es aceptar las contradicciones implicadas. Esto requiere el uso de una lógica paraconsistente, aunque éste es solo un primer paso.³⁹

La lógica paraconsistente, a cuyo desarrollo Priest ha hecho mucho más que contribuir, tiene por cometido permitir la inclusión de contradicciones en el cálculo lógico formal. En su obra *Uno: una investigación sobre la unidad de la realidad y de sus partes*,⁴⁰ Priest no se limita a defender la pertinencia de la lógica paraconsistente en el cálculo, sino que también sostiene que es necesaria para lograr una correcta comprensión del problema particular de la unidad y de la metafísica en general. En esta obra lleva la idea hasta sus últimas consecuencias filosóficas y, como Wittgenstein y Kant, sostiene que las más profundas de ellas enraizan nada menos que en la ética. A través de la lógica paraconsistente, Priest hermana la filosofía analítica occidental con las doctrinas espirituales

39

Graham Priest, “Objects That Are Not Objects”, en *Quo Vadis, Metaphysics? Essays in Honor of Peter van Inwagen*, ed. Mirosław Szatkowski (Polonia, De Gruyter, 2020), p. 217. La traducción es nuestra.

40

Graham Priest, *Uno. Una investigación sobre la unidad de la realidad y de sus partes*, trad. David Paradela López (Barcelona, Alpha Decay, 2016, passim).

del budismo zen y sostiene que la clave para establecer el terreno de la vida feliz no es el silencio, sino la integración explícita de la contradicción en nuestra concepción de la realidad. La de Priest es una doctrina de la reconciliación entre lenguaje y vida a través de la aceptación de la contradicción.

Si hemos mencionado la doctrina de Priest, es porque nos parece la alternativa más extrema frente a la contradicción del *Tractatus* y servirá para arrojar luz a la interpretación que defendemos: que si la contradicción incomoda es porque debería hacerlo.

¿Cuál es en realidad el problema que vuelve a una contradicción tan temible? Que si la damos por verdadera, de ella podemos seguir la verdad de cualquier proposición sin siquiera asomarnos al mundo para corroborarla. Los lógicos llaman a esto el problema de la “explosión”. Una proposición es explosiva cuando de ella podemos derivar cualquier otra, sin restricción alguna. Si aceptáramos una contradicción como verdadera, el cálculo lógico perdería su función central, que es derivar de un conjunto de premisas sólo aquellas conclusiones que guardan una relación interna con ellas, gracias a la cual “heredan” su verdad. Si de una proposición pudiéramos derivar cualquier otra (como ocurre cuando damos por verdadera una contradicción), entonces la necesidad de tal vínculo interno entre premisas y conclusiones se volvería superflua y el cálculo sería inútil. La lógica paraconsistente de Priest pretende, precisamente, incluir contradicciones en el cálculo evitando, a su vez, que esto redunde en sistemas explosivos.

Ahora bien, Priest tiene toda la razón cuando califica de “desesperada” la estrategia de Wittgenstein, quien prefiere arremeter contra sus propias proposiciones calificándolas de sinsentido antes que dar por válida la contradicción que entrañan. El error está en pensar que, para Wittgenstein, hallar una explosión proposicional

en el núcleo de su obra habría representado un problema mortal. Más que para eludir la derivación de la verdad de cualquier pensamiento, sostenemos, Wittgenstein llama deliberadamente “absurdas” a sus conclusiones para invitarnos a no permanecer en las proposiciones del lenguaje buscando en ellas verdades filosóficas. “Absurdo” es, en este sentido, más que un estatus lógico, un juicio de valor.

Frente a los problemas vitales, las proposiciones son una herramienta absurda: inútil. Si de la contradicción que atraviesa el *Tractatus* siguiéramos cualquier proposición para suponerla como la conclusión de la filosofía, permaneceríamos en el error de asumir que el final del camino apunta a proposiciones, ya sea a una sola y especial o a cualquiera, fruto de la explosión. Wittgenstein no busca evitar o paliar el temor que causa la contradicción; antes bien, pretende usar tal temor como como la motivación última para que rechacemos el camino del lenguaje cuando se trata de lo más importante, aunque sea el único que podamos, propiamente, recorrer. Si el conjunto de sus proposiciones se comprende como contradictorio —piensa— entonces ello evitará que pensemos en tal conjunto como la culminación del camino. Si el conjunto del libro es contradictorio es porque pretende ser incómodo para quien no se ha persuadido de que el discurso es un camino infructuoso para la ética. Wittgenstein *quiere desesperarnos*.

Ante los lógicos paraconsistentes, que integran la contradicción en el orden del discurso, Wittgenstein hubiera buscado otra incomodidad como pretexto para extraerlos del reino de las palabras, pues hubiera rechazado *ab initio* cualquier intento de aceptación del lenguaje como morada de las respuestas a los problemas vitales.

El *Tractatus* busca que, quien lo comprenda, lo trascienda. Esto está conectado de forma directa con su postura ética: no son verdades las que debemos

buscar en última instancia, sino la concordancia con el mundo, la desaparición del sentimiento de estar en conflicto con él. La contradicción, como los hechos y las proposiciones, “pertenecen sólo a la tarea, no a la solución”. La contradicción que entraña el *Tractatus* ciertamente conduce a una explosión: a la suya propia. Y esto es así a propósito. Insistamos: si Wittgenstein hubiera conocido los trabajos de Priest y hubiera aceptado sus conclusiones como válidas, entonces habría buscado otro dispositivo con el cual hacer explotar su propio libro, pues su intención final, cuando se trata de los problemas vitales, es sacarnos del laberinto del lenguaje, sea éste paraconsistente o no. El lenguaje es una jaula que nos separa de la correcta apreciación del mundo sólo si pretendemos expresar ésta a través de aquél. La contradicción no debe ser tomada sino como una invitación *performativa* a trascender el impulso de buscar la solución de la vida en el discurso. Según la penúltima entrada 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 decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)
Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

Wittgenstein pensaría que la “sensación de disconformidad intelectual” de la que habla Russell, producida por la contradicción en que consiste todo el libro, debería ser, a final de cuentas, motivo para guardar silencio cuando lo que está en juego es lo más alto.

CAPÍTULO

2

Exposición
sinóptica del
Tractatus de
Wittgenstein:

la clarificación

2.1

QUÉ COSA NO ES EL *TRACTATUS*

Conocemos la postura de Wittgenstein según la cual el lenguaje resulta insuficiente para decir algo de valor respecto a los problemas vitales. También sabemos que, según su opinión, “la mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos” no son más que el síntoma de una “falta de comprensión de nuestra lógica lingüística”. Ambas cosas pueden conducirnos fácilmente a pensar el *Tractatus* como una propedéutica para la creación de lo que cabría llamar un “lenguaje lógicamente perfecto” con el cual sustituir el que usamos de manera cotidiana. De acuerdo con esto, la opacidad que conduce a las confusiones de la filosofía tendría por origen la naturaleza de nuestro lenguaje meramente ordinario, demasiado imperfecto como para impedir su aparición. Entradas como las siguientes parecen sustentar que una intención así es central en el libro:

3.323

En el lenguaje ordinario sucede con singular frecuencia que la misma palabra designe de modo y manera distintos —esto es, que pertenezca a símbolos distintos—, o que dos palabras que designan de modo y

manera distintos sean usados externamente de igual modo en la proposición. Así, la palabra “es” se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia; “existir”, como verbo intransitivo, parejo a “ir”; “idéntico”, como adjetivo; hablamos de “algo”, pero también de que “algo sucede”.

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

3.325 Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática lógica —a la sintaxis lógica—. (La escritura conceptual de Frege y Russell es un lenguaje así, que, no obstante, no excluye aún todos los errores.)

Motivado por estas palabras, Russell concluyó no sólo que su amigo recomendaba la construcción de un lenguaje perfecto, sino que la consecución de éste (o al menos de algo cercano) era uno de sus ideales. Así, en su introducción al *Tractatus*, Russell escribió:

En la parte de su teoría que se refiere al simbolismo, se ocupa de las condiciones que se requieren para conse-

41
 Bertrand Russell,
 “Introducción”, en Ludwig
 Wittgenstein, *Tractatus
 logico-philosophicus*, trad.
 Jacobo Muñoz e Isidoro
 Reguera (Madrid, Alianza
 Editorial, 2015), p. 186.

guir un lenguaje lógicamente perfecto [...], es decir, un simbolismo en el cual una proposición “signifique” algo totalmente definido [...]. Un lenguaje lógicamente perfecto tiene reglas de sintaxis que evitan los sinsentidos, y tiene símbolos particulares con un significado determinado y único. Wittgenstein estudia las condiciones necesarias para un lenguaje lógicamente perfecto. No es que haya un lenguaje lógicamente perfecto, o que nosotros nos creamos aquí y ahora capaces de construir un lenguaje lógicamente perfecto, sino que toda la función del lenguaje consiste en tener significado y sólo cumple esta función satisfactoriamente en la medida en que se aproxima al lenguaje ideal que nosotros postulamos.⁴¹

Sin embargo, en el *Tractatus* también podemos leer:

5.5563 Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico.

¿Hay entonces una contradicción en el libro respecto al lenguaje ordinario? Nosotros sostenemos que no es así. Para arrojar luz sobre este asunto, debemos recordar que, para Wittgenstein, las confusiones lingüísticas que conducen a filosofemas absurdos son, antes que nada, *nuestras* confusiones. El problema no está en el lenguaje, sino en *nuestras intenciones* al usarlo. Los filosofemas son resultado de un uso incorrecto del lenguaje ahí donde queremos forzarlo a decir lo que no puede ser dicho. En su diario, Wittgenstein también anota:

Pero ¿sería posible que las proposiciones ordinariamente usadas por nosotros no tuvieran sino un sentido incom-

pleto (con total independencia de su verdad o falsedad) y [que] las de la física se aproximaran, por así decirlo, al estado en el que una proposición tiene realmente un sentido pleno? [...]. El sentido [de una proposición cualquiera] tiene que estar, de todos modos, claro, porque en definitiva algo significamos con la proposición, y en la medida en que significamos con *seguridad*, tiene que estar claro [...]. Parece claro que lo que nosotros SIGNIFICAMOS ha de ser siempre “*incisivo*”.⁴²

42
Ludwig Wittgenstein, “Diario filosófico (1914-1916)”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009), 20-6-1915.

Así pues, en el uso regular del lenguaje, nuestras proposiciones logran su cometido de manera acertada y clara independientemente de que contengan expresiones en apariencia vagas o generalizadas. Las condiciones que harían de una proposición una aseveración verdadera deben ser decidibles tan sólo con comprender tal proposición. Esto no tiene nada que ver con que la proposición sea más o menos científica, más o menos empírica, culta, detallada, etcétera, sino simple y llanamente con que aquello que expresa, esto es, su sentido, nos resulte claro y significativo. No hay ningún lenguaje ideal al que las proposiciones del ordinario deberían aproximarse. Es que, después de todo, cualquier aclaración conceptual respecto a aquel lenguaje sólo podría tener lugar en el único verdaderamente necesario para nosotros: el que comprendemos.

Sí ocurre, por otro lado, que el lenguaje cotidiano no está construido con fines de análisis y menos aún con intenciones autoexploratorias. Por este motivo, el lenguaje artificial de la lógica simbólica resulta útil para parafrasear al ordinario y transparentar la estructura y el sentido que, desde el principio, le eran propios:

4.002 El ser humano 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 la lógica del lenguaje de manera inmediata.

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 a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Si el lenguaje ordinario ya está “perfectamente ordenado desde un punto de vista lógico”, entonces un lenguaje de garabatos destinados al cálculo *sólo puede ser una herramienta* de análisis que tiene por cometido delatar de manera patente la presencia de *una naturaleza que ya estaba prevista en él desde el principio*. El aparato de signos de la lógica formal de Russell y Frege no puede ser un sustituto del lenguaje, sino sólo un dispositivo que ayuda a evidenciar mecanismos *actualmente* operantes en nuestra forma regular de representar. Este análisis no tiene los fines de la lingüística científica, es decir, no tiene por objetivo hacer un estadio de un objeto de conocimiento llamado “lenguaje ordinario”, sino que debe ser auxiliar de cara a las extrañas pseudoproposiciones de la metafísica.

En el fondo se halla la noción de que es cuando hacemos filosofía que aparecen los nudos, y si somos *nosotros* los que los tejemos, somos *nosotros* quienes

debemos desenredarlos.⁴³ El análisis lógico del lenguaje es un modo de volver sobre nuestros pasos y, eventualmente, encontrar el punto en que se ha dado una vuelta que conduce a sinsentidos, nada más. Después de todo, para decidir si estamos usando el lenguaje de manera correcta o no, debemos contar con un modelo de uso y ése es precisamente el lenguaje ordinario.⁴⁴ Lo que es más: cualquier lenguaje podría ser usado de manera incorrecta para intentar expresar pseudopenamientos metafísicos, incluido el hipotético lenguaje ideal. Ningún código, por perfecto que sea, puede evitar esta tentación. La operación del habla, la posibilidad de error y la clarificación son asuntos nuestros: ocurren en nuestro uso del lenguaje. Esto está directamente conectado con el *dictum* tractariano de que la filosofía es una actividad: la de clarificar. En resumen: la lógica formal, en tanto mera herramienta, no tiene ni puede tener un rol edificante. La persuasión espiritual que busca Wittgenstein no puede venir motivada por un lenguaje específico ni puede ser alcanzada mediante un cálculo lógico-matemático, sino que ha de *mostrarse* en *nuestra* comprensión de la esencia y los límites de *nuestro* lenguaje.

En agosto de 1919, Wittgenstein reclamaba a Russell no haber entendido el objetivo de su obra con las siguientes palabras:

Me temo que no has comprendido mi aseveración fundamental respecto a la cual todo el asunto de las proposiciones lógicas es mero corolario. El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado [*gesagt*] mediante proposiciones —esto es, mediante el lenguaje— (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado); y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado [*gezeigt*]. Creo que esto es el problema cardinal de la filosofía.⁴⁵

43

La noción de *Verknote* (“nudo”, “enredo”) es común en el pensamiento de Wittgenstein durante todas sus etapas. Así, por ejemplo, en las *Observaciones Filosóficas* leemos “La complejidad de la filosofía no reside en su temática, sino en nuestro enredado entendimiento”. Ludwig Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*, trad. Alejandro Tomasini Bassols (México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1997), §2.

44

Cfr. *Ibid.*, §3, que reza “¡Qué extraño sería que la lógica se ocupara de un lenguaje ‘ideal’ y no del *nuestro!*”.

45

Ludwig Wittgenstein, “Cartas a Russell, Keynes y Moor”, trad. Néstor Míguez, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios y conferencias* (Madrid, Gredos, 2009). Carta redactada en Cassino el 18 de agosto de 1919.

46
Ibid. Carta redactada
 en Viena el 27 de
 noviembre de 1919.

La introducción de Russell al *Tractatus* fue redactada por solicitud de Wittgenstein para que el libro tuviera una mayor esperanza de ser publicado. Es que Russell era un filósofo, lógico y matemático de gran renombre para entonces y su discípulo no estaba ni siquiera graduado. Al recibir el texto de Russell, Wittgenstein respondió:

Muchas gracias por tu manuscrito. Hay muchas cosas en él con las que no estoy totalmente de acuerdo, tanto cuando me criticas como cuando tratas sencillamente de dilucidar mi punto de vista. Pero esto no importa. El futuro nos juzgará, o quizá no; y si permanece en silencio, esto también será un juicio. —La introducción está en curso de traducción y luego irá al editor junto con el tratado. ¡Espero que lo acepte!⁴⁶

Lamentablemente, este intento de publicación fue infructuoso y el libro tendría todavía por delante un camino accidentado para que una versión aceptable por su autor pudiera ver la luz.

2.2 EL IDEAL DE LA CLARIFICACIÓN

En el capítulo anterior establecimos la ética como el asunto central del *Tractatus*. Sin embargo, como dijimos también, este concepto es tratado al interior de la obra con un laconismo radical. Es gracias a los diarios de guerra y a la *Conferencia sobre Ética* que hemos podido atisbar lo que Wittgenstein comprende por el ideal ético: la búsqueda de un estado de armonía con el mundo que tendría por consecuencia el anhelado sosiego frente a los problemas fundamentales. También parece

tener claro cómo luciría el resultado: en tal estado no encontraríamos respuestas a los problemas, sino que el *mundo-como-problema* dejaría paso al *mundo-sin-más*. Alcanzada la concordancia, el mundo aparecerá (se mostrará) simple y llano. Sólo de esta manera, piensa él, podrá ser tomado en su justo valor. Aquel que alcance tal estado comprenderá que este valor es inexpresable, sin embargo, espera Wittgenstein, tampoco tendrá ninguna inclinación por expresarlo: lo habrá alcanzado en el silencio y no le faltará nada más. Su cruzada es contra cualquier uso del lenguaje que intente ir más allá de lo expresable porque es síntoma de una falta de suficiencia del espíritu para con el mundo.

La pregunta es, una vez más: ¿cómo alcanzar la “concordancia con el mundo”? Como vimos en el capítulo anterior, Schopenhauer, Spinoza y Tolstói sugieren la necesidad de un cambio radical en el punto de vista desde el cual se observa la realidad. Para Wittgenstein, sin embargo, este cambio no puede ser resultado de un simple ejercicio voluntario por medio del cual reubiquemos nuestro punto de vista. Esto se debe al hecho de que es imposible, según su concepción, abstraernos del mundo para colocarnos en una posición más allá de éste, una posición desde la cual contemplarlo en toda su sencillez. El *salto* es imposible. Lo que es más: no es un salto ni un distanciamiento respecto al mundo lo que debemos procurarnos, sino una armonía con él. No un salir, sino un habitar. Los fallos en nuestro punto de vista, aquellos que obstruyen que podamos contemplar el mundo de manera diáfana, deben ser despejados *desde nuestra situación actual*. Por lo tanto, aquello que se persigue no es una nueva posición, sino el despeje de la problematicidad que padecemos en la presente.

Aquello a lo que el filósofo debe entregarse no es a la *construcción* de doctrinas, sino a elucidar su representación de la realidad que habita, esto es: a *clarificar*

47
 Ludwig Wittgenstein,
Investigaciones filosóficas,
 trad. Ulises Moulines
 (México, Instituto de
 Investigaciones Filosóficas
 UNAM, 1988), §124.

su pensamiento. Los problemas a los que el filósofo se enfrenta, piensa Wittgenstein, no son problemas reales, sino que son el resultado de una falta de comprensión de la lógica del lenguaje mediante el que nos hacemos representaciones de la realidad. Por lo tanto, los problemas de la filosofía no pueden ser despachados a través de una teoría. En el mejor de los casos, las teorías filosóficas son construcciones verticales, perpendiculares al mundo. La metáfora obliga: cada piso en un edificio teórico nos aleja más y más de la realidad. Si lo que buscamos no es un cambio de emplazamiento, sino una dilucidación del actual, la categoría que se impone es *clarificación*. Al contrario de la teoría, *la clarificación corre paralela con el mundo*, en concordancia con él. La filosofía “deja todo como está”, afirmará en sus *Investigaciones filosóficas*.⁴⁷ Esta convicción se halla anclada en el seno mismo de su pensamiento, tanto en el de juventud, como en el de etapas posteriores. Así, de acuerdo con el *Tractatus*, la filosofía no puede ser una teoría ni una doctrina sobre la realidad, sino sólo la actividad de aclarar las representaciones que nos hacemos de ésta, o sea, el trabajo de clarificar nuestros pensamientos. En concordancia con lo dicho hasta aquí, resulta de es-

- 4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.
 La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.
 El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.

pecial interés, con miras a su comprensión cabal, tomar la posición misma de Wittgenstein respecto a la filosofía como algo verdaderamente distinto a una doctrina teórica. Pero, si no es como una teoría, ¿cómo ha de ser entendida entonces?

Para el filósofo y psicólogo estadounidense William James, el sentimiento íntimo que cada persona tiene respecto a la realidad y a cómo debería ser ésta encarada; aquella disposición afectiva y espiritual simple que subyace a la visión del mundo y a la conducta de cada individuo —tal cosa, afirma, es lo que constituye la clave para la comprensión nítida del sistema de un pensador. Este sentimiento particular propio de todo individuo se sintomatiza, en el caso de algunos, como discurso filosófico y es el motor de toda la empresa de la que ellos son capaces. James llama a este sentimiento el *temperamento* del filósofo. En clave junguiana, podemos llamarlo también su *carácter*. En la primera de la serie de conferencias conocida bajo el nombre de *Pragmatismo*, James explicó del siguiente modo la influencia e importancia radical que el carácter tiene en la historia de la filosofía:

En gran medida, la historia de la filosofía es un choque entre temperamentos humanos. Aunque esta observación pueda parecer inadecuada a algunos de mis colegas, he de tomar en cuenta ese embate y explicar con él no pocas de las divergencias entre los filósofos. Lo cierto es que, cualquiera que sea el temperamento del filósofo profesional, siempre que filosofa intenta enterrarlo. Como el temperamento no es la razón convencionalmente reconocida, el filósofo sólo esgrime razones impersonales para sus argumentos. Sin embargo, su temperamento le da una disposición más fuerte que cualquiera de sus premisas más objetivas. Hace que la evidencia pese para él en un sentido u otro, y favorece una visión del universo más sentimental o más dura de

48

William James,
*Pragmatismo. Un nuevo
 nombre para viejas formas
 de pensar*, trad. Ramón del
 Castillo (Madrid, Alianza
 Editorial, 2000), pp. 57-
 58. La de James es una de
 las pocas influencias que
 Wittgenstein reconocería
 abiertamente más
 adelante, particularmente
 la obtenida por *Las
 variedades de la
 experiencia religiosa*.

corazón, igual que lo haría cualquier hecho o principio. El filósofo confía en su temperamento. Como desea un universo que se acomode a ese temperamento, cree en aquella representación del universo que se le acomode. Siente que las personas de temperamento opuesto no están en sintonía con el carácter del mundo y, en el fondo de su corazón, cree que son incompetentes y que realmente no "viven" la filosofía, aunque puedan superarle en habilidad dialéctica.

Sin embargo, en el foro de debate no puede reivindicar un juicio o autoridad superior apoyándose en el desnudo fundamento de su temperamento. Así es como surge toda esa insinceridad en nuestras discusiones filosóficas: nunca se menciona la más poderosa de todas nuestras premisas. Pues bien, estoy seguro de que contribuiría a una mayor claridad que en estas conferencias rompiéramos esta regla y expresáramos esa premisa y, en consecuencia, me tomo la libertad de hacerlo.⁴⁸

De manera análoga, estamos convencidos de que también nosotros procuraremos una comprensión mucho más fecunda del *Tractatus* de Wittgenstein (y de lo que él entiende por filosofía) si ofrecemos de antemano un bosquejo preliminar del temperamento que se expresa en el libro. Cabría definir el temperamento de Wittgenstein como un *carácter clarificador*. Para un temperamento así no resulta importante ejercer acciones transformadoras en la realidad: su meta no es la revolución ni la transformación efectiva y material de su entorno. Se trata de un carácter que concibe el mundo como estático, eterno y total —por lo menos en relación a aquellos aspectos que considera los verdaderamente importantes. En este sentido, hay mucho más Parménides que Heráclito en un temperamento de esta naturaleza. Sin embargo, en contraste con los eleatas, el carácter clarificador de Wittgenstein no pretende tachar de ilusoria la realidad inmediata,

cambiante y contingente, para preferir una supuesta realidad trascendente deducible por el mero uso de la razón. Antes bien, el temperamento de Wittgenstein ansía dotar de nitidez la experiencia actual. Para el clarificador, nada debe permanecer oculto ni aparte, sino que todo ha de alcanzar una unidad diáfana, perspicua e inmanente. Asimismo, se distingue del carácter científico, pues su ideal no es saberlo todo, sino lograr una manera correcta de apreciar el mundo y la vida.

Hemos traído a colación a James con la intención de asentar de lleno que lo que buscamos tan sólo es lograr la descripción de un temperamento, el retrato de un carácter que, en su aspecto intelectual, se despliega como filosofía. Decíamos, pues, que en nuestro primer capítulo establecimos la ética como horizonte de lectura del *Tractatus*. Un horizonte denota un paisaje, un campo de juego, pero no señala la ruta que debemos recorrer a su interior.

En el presente capítulo nos planteamos bosquejar el camino que Wittgenstein sigue en su libro, usando como hilo conductor y eje rector las nociones de *clarificación* y *comprensibilidad* a las que, sostenemos, nuestro filósofo es fiel en todo momento. Deseamos advertir, por tanto, que nuestra exposición sinóptica del *Tractatus* de Wittgenstein tiene por finalidad servir como la descripción de una conducta y no como la defensa o refutación argumentativa de una doctrina. El *Tractatus* nos interesa más como síntoma de un temperamento que como sistema. Deseamos, pues, comprender el ideal tractariano de la clarificación como algo ligado a lo más propio de Wittgenstein: a su personalidad; tanto a los aspectos vivificantes como a los más hostiles. Según esta hipótesis, la filosofía de Wittgenstein es un síntoma caracterológico y nuestro interés es el de comprender el temperamento que en ella *se muestra*.

La clarificación a la que aspira el *Tractatus* no es una que deba o pueda ejercerse directamente sobre la realidad

desnuda. La clarificación tiene lugar y sentido sólo donde cabe el peligro de la oscuridad, de ilusión y de confusión, en decir, sólo donde hay pensamiento y representación. Wittgenstein está convencido de que el ejercicio de clarificación es la verdadera tarea ética del filósofo y que ésta tiene por objeto el lenguaje. La clarificación lógica está emparentada con la búsqueda de la integridad ética en la medida en que pretende transparencia: despejar el pensamiento y eliminar de él todo escondite posible para el error, la tentación metafísica y, sobre todo, las deshonestidad. La clarificación cobra valor cuando se comprende como un ejercicio emparentado más con la confesión que con la investigación científica: un acto de honestidad para con el mundo y para con uno mismo. Es que, si lo pretendido es la concordancia total entre espíritu y cosmos, entonces la honradez y transparencia hacia el mundo y hacia uno mismo deben ser tomados como asuntos idénticos.

En su introducción a los *Diarios filosóficos*, el especialista italiano en Wittgenstein, Aldo Giorgio Gargani, expresa de manera acabada la convicción que dio sentido al quehacer intelectual de nuestro joven pensador:

La cobardía, la incapacidad de hacer una despiadada rendición de cuentas consigo mismo, era para Wittgenstein el origen del estilo falso y de la escritura falsa. Quien en los hechos se comporta como un impostor consigo mismo, quien se cuenta mentiras cayendo en la propia inautenticidad (*Unechtheit*) —así lo entendía él—, no estará luego en condiciones de distinguir lo verdadero de lo falso. El autoengaño era para Wittgenstein el peligroso camino a la pérdida ética e intelectual, porque, desde el momento en que un hombre escribe una cosa distinta de aquello que él realmente es, no estará nunca en condiciones de hacer la esencial diferenciación entre lo que es auténtico y lo que es falso acerca de él mismo, y la conse-

cuencia más general será la de no estar en condiciones de distinguir nunca nada en absoluto en el mundo.⁴⁹

Así pues, el papel de la filosofía no es *explicar* la realidad, sino algo más básico: clarificar las *descripciones* que nos hacemos de ésta. El filósofo no le debe fidelidad a la búsqueda de una teoría, sino a la vida misma. Con teorías metafísicas, la filosofía pone sobre la vida un velo que entorpece la visión diáfana. La finalidad de la nueva filosofía, entendida según Wittgenstein, ha de ser la de disipar esta pantalla, dejando a la vista nada más que lo que ya estaba ahí. Lo verdaderamente ético en tal actividad no es un asunto teórico, sino que descansa en la valentía que exige el bastarnos con el mundo:

Para Wittgenstein la explicación también debe desaparecer del trabajo filosófico para dejar su lugar a la simple descripción, porque la tentativa de explicar, o sea de indicar conexiones causales con base en un modelo teórico filosófico, constituye por sí misma una distorsión [...]. La necesidad de la explicación filosófica expresa la necesidad de aferrar un fundamento para cada cosa ahí donde falta el ánimo para vivir sin ese presunto fundamento [...]. En este sentido, la claridad a la que aspiramos debe ser una claridad completa. *Esta exigencia ética da forma a la semántica de Wittgenstein.*⁵⁰

Tras estas observaciones nos hallamos, ahora sí, en condiciones de caracterizar la tarea que Wittgenstein se propuso con su *Tractatus*. Nuestro procedimiento consistirá en rastrear, retrospectivamente, los supuestos con los que se compromete para dar sentido a su concepción de la filosofía como clarificación o, lo que es lo mismo, los supuestos filosóficos asociados a su temperamento: la expresión filosófica de su carácter.

49

Aldo Giorgio Gargani, “El valor de ser”, trad. Miguel Zavalaga Flórez, en *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea* (Roma, Laterza, 1992), p. 13.

50

Ibid., p. 22.

Partiremos, pues, del ideal de la clarificación y la comprensibilidad. *Ideal* es una palabra adecuada para describir su noción ya que, en efecto, es *hacia allá* que ha de tender el ejercicio de la filosofía concebida como actividad en el marco del *Tractatus*: es su punto final. Por otro lado, sin embargo, es también la causa de su quehacer, y en ese sentido, es su intención desde el principio. Como ideal, la clarificación y la comprensibilidad se hallan tanto en el planteamiento como en la conclusión del *Tractatus*. En términos aristotélicos son, simultáneamente, su causa eficiente y su causa final.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto de la clarificación?, ¿qué es lo que hay que clarificar? Como hemos dicho, el ejercicio de la clarificación sólo tiene sentido cuando existe la posibilidad de oscuridad y confusión. Sólo nuestras representaciones —o mejor, nuestra comprensión de ellas— pueden ser asunto de confusión. Así pues, no es el mundo, sino nuestra representación de él aquello que constituye el objeto de la clarificación. Sin embargo, si el mundo no es el asunto último del ejercicio, sí que es su condición de posibilidad desde el momento en que lo que pretendemos clarificar son las representaciones que nos hacemos *de él*. ¿Cómo, entonces, debe ser un mundo del que podemos hacernos representaciones claras y comprensibles? Esta pregunta será nuestro hilo conductor para abordar lo que comúnmente se llama la “ontología” del *Tractatus*. Simultáneamente, del lado del lenguaje, surge la siguiente cuestión: ¿qué características deben tener las representaciones para que sean clarificables y, a la postre, claras? Esta segunda cuestión nos orientará para exponer la noción del lenguaje que se sostiene en el libro. Una tercera pregunta en torno a la clarificación surge cuando nos preguntamos acerca de la noción que nos formamos sobre el propio lenguaje: ¿es la clarificación una representación del lenguaje? Estas tres interrogantes serán nuestra guía a través de la exposición del *Tractatus*.

2.3

ENTIDAD, POSIBILIDAD
Y COMPRESIBILIDAD

La situación

Según el *Tractatus*, el mundo consiste en *todo lo que es el caso* (1). Lo que es el caso es todo lo que pasa, lo que sucede efectivamente: *las situaciones*⁵¹ *que se dan de hecho*. Las situaciones son lo que puede acontecer entre las cosas del mundo (2.0272): son los *estados hipotéticos o efectivos* que guardan las cosas entre sí, el *situarse determinado* de las cosas del mundo unas respecto a otras (2.031). Por lo tanto, todo lo que pasa (y, más ampliamente, todo lo que puede pasar) son *las situaciones* en que se hallan las cosas y *no las cosas en sí mismas*.

Precisemos: de acuerdo con esto, comprenderemos “ser” o “existir” de manera paradigmática como “ser el caso”, “pasar”, “ocurrir”, “ser de hecho”, etcétera. Si, como afirma la tradición, el ente es aquello-que-es, entonces, para Wittgenstein, *las cosas no son entes*, sólo las situaciones entre las cosas pueden serlo. A las cosas, por sí mismas, no les conviene propiamente el ser *porque no pueden ser el caso*. Es que no tiene sentido decir que una cosa pasa o no pasa; sólo cabe decirlo acerca de las situaciones en que ocurren las cosas.

Por lo tanto, sólo los *hechos* (las situaciones que son efectivamente) son entes. Así, el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas (1.1). De las situaciones que pueden darse entre las cosas, el mundo está constituido por todas las que *de hecho* ocurren (2.04). La idea de que todo lo-que-es (todo ente) es algo esencialmente situacional y fáctico, en lugar de algo meramente objetual, es la base de todo el pensamiento expresado en el *Tractatus*. Esta sencilla idea es el fundamento de la “ontología” de Wittgenstein y una fidelidad radical a ella lo conducirá, desde ahí, a su filosofía del lenguaje y, por último, a su mística.

51

Aunque en lo general nos ceñimos a la difundida traducción del *Tractatus* de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, para el caso concreto del término *Sachverhalt* hemos optado por usar, en la exposición que sigue, una alternativa propia. La traducción de Muñoz y Reguera es “estado de cosas”, compartida también por Jesús Padilla Gálvez [Ludwig Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico / Logisch-philosophische Abhandlung*, trad. Jesús Padilla Gálvez (Valencia, Tirant Humanidades, 2016)] y Luis M. Valdés Villanueva [Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Luis M. Valdés Villanueva (Madrid, Tecnos, 2017)] en sus respectivas versiones. Por su parte, Alejandro Tomasini Bassols lo traduce por “hecho simple” [Alejandro Tomasini Bassols, *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein* (México, Herder, 2017)]. Aunque “estado de cosas” sea ilustrativo, reconocible y comprensible en español, somos de la opinión de que el concepto “situación”, mucho más presente en nuestra lengua cotidiana, refleja mejor la naturalidad que el término de Wittgenstein tiene en alemán. Por otro lado, aunque haya común acuerdo en reservar la palabra “hecho” para traducir *Tatsache*, es

verdad que también traduce acertadamente ciertos usos de *Sachverhalt*. Tomasini Bassols ha usado “hecho simple” para evocar tal relación. Pensamos, sin embargo, que con ello también pierde la naturalidad que hemos referido y, lo que es más, que su traducción obliga a introducir de inmediato una explicación que el uso de “situación” excusa. En efecto, el rasgo característico de los *Sachverhalten* es su posibilidad y no inmediatamente su facticidad —pese a que, como se expondrá, la posibilidad sea siempre la *posibilidad-de-ser-el-caso*—. De cualquier modo, se presentará eventualmente el uso de “estado de cosas” ahí donde procure una mejor comprensión, según el contexto.

Para ilustrar esta idea, pongamos un ejemplo sencillo con tres “objetos”: un lápiz, una mesa y un cuaderno. De acuerdo con Wittgenstein, ninguno de ellos es un ente porque no tiene sentido decir que una mesa, un cuaderno o un lápiz *pasan*. Lo que puede llegar a pasar es, pongamos por caso, que el lápiz y el cuaderno estén sobre la mesa, o bien, que el cuaderno esté sobre la mesa y el lápiz debajo de ella, etcétera. Lo que puede suceder es una relación específica entre objetos, no los objetos mismos. Pues bien, si alguna de estas situaciones posibles entre tales objetos se *actualizara*, entonces sería un *hecho* del mundo. Todo lo que es el caso es una situación posible actualizada. Digamos de una vez que este ejemplo es meramente ilustrativo y debemos tomarlo con precaución pues, como veremos más adelante, un lápiz, una mesa o un cuaderno no son tipos ideales de lo que en el *Tractatus* se entiende por objetos; sin embargo, por el momento nos resultan útiles.

Si sé que una situación ocurre de hecho, entonces también sé de cierto todo lo que puedo deducir a partir de ella. En otras palabras, si sé que una situación ocurre, entonces también puedo decir que sé *a priori* y con certeza todo lo que está lógicamente implicado por ella. Así, por ejemplo, si sé que el lápiz está sobre la mesa y sé, por concepto, que la mesa no es el piso, entonces sé que el lápiz no está en el piso. Esta deducción es posible porque lo que concluyo con ella estaba ya implícito en mi comprensión de las premisas cuya verdad doy por conocida. Pero de una situación cualquiera no puedo deducir lógicamente ninguna información estrictamente *nueva*, o sea, completamente *independiente* de ella. Si yo conociera *todo* lo que es el caso, entonces también sabría *todo* lo que no es el caso, porque conocería todas las posibilidades lógicamente excluidas por las situaciones que se dan actualmente. Pero no puedo deducir *todo* lo que es el caso sólo a partir de *algunas* situaciones, por muy fundamen-

tales que las presuma, porque no puedo deducir de ellas nada que no esté ya implícito en su mera comprensión. Así, pues, “El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos *todos* los hechos” (1.11).

Introduciremos ahora en nuestra exposición una segunda idea básica del *Tractatus* que no se encuentra en las primeras proposiciones del libro, pero que resulta de interés capital para su comprensión y que será importante tener en cuenta desde ya. Supongamos que se me pregunta si algo particular existe o mejor, según lo que hemos introducido recién arriba, si una situación particular se da efectivamente. Antes que nada, lo siguiente es seguro: para que yo pueda determinar si la situación que se me propone es o no es el caso, es necesario que yo comprenda tal situación. Entonces, ¿cuándo soy capaz de decir que comprendo una situación que se me propone? Independientemente de los mecanismos detrás del proceso mental que llamamos “entendimiento”, puedo asegurar lo siguiente: *si yo fuera capaz de reconocer el darse efectivo de una situación que se me propone ahí donde tuviera lugar, entonces yo entendería la proposición que la afirma*. Lo que es más: puedo decir que entiendo una proposición *si y sólo si* soy capaz de entender lo que sería el caso si fuera verdadera, esto es, si reconozco la situación que propone. Es que, si yo no pudiera reconocer el darse efectivo de una situación, no sería capaz de consultar la realidad para confirmar o refutar la proposición que la afirma, pues sencillamente no sabría lo que se me propone corroborar. En consecuencia, comprender una situación que se me propone significa *exactamente* saber lo que sería el caso si tal proposición fuera verdadera (4.024). Por lo tanto, sólo soy capaz de asentir o disentir respecto de proposiciones cuyas situaciones propuestas soy capaz de entender cabalmente. La comprensibilidad de los entes (la comprensibilidad de las situaciones) está implícita en todo aquello que yo puedo llamar y reconocer

como situación. Por supuesto, para decir que comprendo una situación que se me propone no es necesario que yo atestigüe de hecho su darse efectivo. Lo que sí debo ser capaz de hacer es representarme *en el pensamiento* lo que sería el caso si tal situación se diera de hecho.

Introduzcamos una tercera noción elemental. El que yo entienda cómo luciría el darse efectivo de una situación propuesta, o sea, el que yo pueda pensar esa situación, implica que reconozco esa situación como *posible*. No sólo eso: de hecho, puedo reconocer una situación propuesta como posible *si y sólo si* puedo *representármela* en el pensamiento como dándose efectivamente. Soy totalmente incapaz de determinar si una situación que se me propone es posible si no comprendo en qué consistiría su darse efectivo (3.02), o sea, si no comprendo qué pasaría si la proposición que la afirma fuera verdadera. Así, comprender que una situación es posible es inseparable de la comprensión de cómo se verían las cosas si esa posibilidad se actualizara. Lo que se quiere concluir de aquí es que *nada es meramente posible* (2.0121): si comprendo algo como posible, entonces lo comprendo acusable y determinadamente. “Algo es posible” quiere decir: aquello que sería el caso si tal posibilidad se actualizara me está claramente determinado.

Resumamos: mi comprensión de una situación como posible implica la comprensión de lo que sería el caso si ésta, como posibilidad, se actualizara. En paralelo: mi comprensión de una proposición que afirma el darse efectivo de una situación depende de mi comprensión de lo que sería el caso si esa proposición fuera verdadera (4.021). Así pues, si no comprendo una situación que se me propone, si no puedo pensarla como dándose de hecho, soy incapaz de decidir si tal situación es posible.

Demos un giro a la tuerca: ante una proposición que no comprendo, yo debería aceptar que, de hecho, soy incapaz de discernir si lo que no comprendo es la situación o

la proposición que la afirma. Dicha proposición, para mí, no es tal porque no comprendo la situación que expresa; lo que es más: no comprendo si expresa siquiera una situación. Una expresión así es, *para mí, un sinsentido*.

Hagamos uso de nuestro ejemplo anterior. Si se me pregunta “¿Está el lápiz sobre la mesa?”, puedo ofrecer una respuesta toda vez que sepa lo que son un lápiz y una mesa y si sé de cuál lápiz y de cuál mesa precisamente se me habla. Pero si yo no supiera lo que significan “lápiz” o “mesa”, yo no podría afirmar ni siquiera que la disposición de la que habla la proposición es posible aunque sea por mí desconocida, porque no podría determinar si expresa una situación. No la comprendo ni puedo pensarla.

Ajustemos nociones. Está claro que el que yo comprenda una situación que se me propone no garantiza en modo alguno su darse efectivo: debo consultar el mundo para saber si una situación propuesta se da o no de hecho (2.223). Debo consultar el mundo para saber, por ejemplo, si el lápiz está sobre o debajo de la mesa. Que yo comprenda una situación propuesta no implica de manera alguna la certeza de que dicha situación ocurra, pero sí implica que comprendo la posibilidad de que ocurra. Si esto no fuera así, entonces yo no podría decir que comprendo la proposición que afirma que tal posibilidad se da de hecho ni podría, por lo tanto, confirmarla o refutarla tras consultar la realidad. Lo que yo comprendo en una proposición es cómo luciría la realidad si la situación que afirma se diera de hecho. Sin embargo, esta reflexión es crucial: si yo no comprendiera una situación que se me propone, yo no sabría cómo consultar el mundo para corroborar o descartar que tal situación se dé efectivamente. No comprender una proposición equivale a no comprender en qué consiste la posibilidad de que la situación que enuncia se dé o no de hecho —y, lo que es más profundo: equivale a no saber

si esa expresión propone una situación en lo absoluto, a no saber si es proposición alguna—.

Asentemos una consecuencia importante de una vez. Esta última observación clausura, al interior de la filosofía de Wittgenstein, la noción kantiana de “idea de la razón”. Recordemos: según la doctrina de Kant, una idea de la razón (como “Dios” o “el alma inmortal”) es una representación que *puedo* pensar pero cuyo ente jamás podría yo atestiguar en su darse efectivo. En otras palabras, de acuerdo con Kant, puedo pensar la posibilidad de una idea de la razón, pero no el acontecer o darse efectivo de esa posibilidad. Según los principios tractarianos, sin embargo, ocurre que, si no puedo concebir las condiciones en que eventualmente yo podría constatar el darse efectivo de algo, entonces no lo entiendo en lo absoluto y, por lo tanto, no lo puedo pensar. De acuerdo con esto, el pensamiento es esencialmente fáctico, pues sólo pueden pensarse entes que posiblemente llegarían a ser el caso, o sea, situaciones. El pensamiento consiste, precisamente, en poder representar dichas situaciones como dándose; y si comprendo la representación, comprendo, *eo ipso*, la posibilidad de lo que representa. Pensar una situación es pensar su acontecer. Si puedo pensar su acontecer, eso implica, inmediatamente, que reconozco la situación como posible.

El ente en cuanto situación es, pues, inseparable de su posibilidad, entendida ésta como *posibilidad-de-ser-el caso*; y, a su vez, la posibilidad de discernir si una situación es posible obliga a la comprensión de dicha situación, o sea, a la comprensión de lo que sería el caso si ésta se diera de hecho. Por último, la comprensión de la proposición mediante la que se afirma o se niega una situación no puede llamarse propiamente comprensión si no se comprende, asimismo, en qué consistiría el darse o no darse efectivo de la situación que ésta representa: si no puedo pensar la situación que propone.

Los objetos

Dado que hemos establecido que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas, quizá parezca que Wittgenstein debería prescindir de “las cosas”. ¿Por qué hablar de cosas si a ellas no les conviene ni el ser ni la posibilidad?, ¿por qué no hablar sólo de situaciones? Además, en ontología es común identificar la búsqueda de la entidad fundamental con la búsqueda de lo simple, algo que no puede ser sometido a análisis ulteriores. Entonces, si las situaciones son los entes, ¿podríamos afirmar que una situación es simple e inanalizable?

En primer lugar, la exigencia de las cosas resulta ineludible porque comprendo que una situación sería *otra* si las *mismas* cosas que toman parte en ella se concatenaran de manera distinta. En nuestro ejemplo: “El lápiz está sobre la mesa” es una situación diferente a “El lápiz está bajo la mesa”, aunque ambas situaciones están conformadas por los mismos objetos. Asimismo, comprendo que *una misma* cosa puede tomar parte en *diversas* situaciones (2.0122). Esto prueba que las situaciones no se pueden pensar como sólidos insondables, sino sólo como complejos analizables, lo que exige elementos. Sin embargo, aunque sean complejas y analizables, las situaciones no pueden perder el título de entes para cedérselo a las cosas porque *sólo las situaciones pueden ser o no ser el caso*, sólo a ellas conviene la facticidad.

Agreguemos a esto lo siguiente. Si se me propone que una situación ocurre de hecho y quiero corroborarlo, debo consultar el mundo, pues él es todo lo que es el caso. Ahora bien, si comprendo la situación propuesta, entonces sé también *lo* que busco. Busco *esa* situación y, si encuentro que se da de hecho, la reconozco y corroboro entonces la verdad de la proposición que afirmaba su darse efectivo. Sin embargo, ¿qué pasa en el caso negativo?, ¿qué pasa si la situación no se da?, ¿cuál sería la *evidencia de su no darse efectivo*?, ¿cómo es posible, con

base en un mundo que consiste sólo en lo que ocurre de hecho, confirmar que una situación *no* ocurre de hecho? Si quisiéramos bastarnos con la noción de “situación” y quisiéramos pensar las situaciones como los entes simples e inanalizables, entonces jamás podríamos corroborar el *no* darse efectivo de un ente posible, pues ninguna situación efectiva podría ser la evidencia del *no* darse efectivo de otra. Así, por ejemplo, que el lápiz esté en el piso no podría constituir una evidencia para negar la proposición “El lápiz está sobre la mesa” pues, por hipótesis, éstas tendrían que ser dos situaciones completamente diferentes, simples e inanalizables.

Muy clara resulta la idea de corroborar el darse o no darse efectivo de una situación que se me propone si pienso las situaciones como entes articulados y no como simples. Según esta concepción, para corroborar el darse o no darse efectivo de la situación propuesta debo consultar la articulación actual de *los objetos* que la constituirían. Si *esos* objetos se hallan dispuestos como se propone, entonces puedo decir que la situación se da de hecho y que la proposición que la afirma es verdadera. Si *esos mismos* objetos *no* se encuentran en tal disposición, entonces la situación no se da de hecho y la proposición que la afirma será falsa.

De hecho, el intento de concebir las situaciones como entes simples ya entrañaba una dificultad aún más fundamental: ¿cómo sé *hacia dónde debo ver* para corroborar el darse efectivo y positivo de una situación propuesta? La respuesta tractariana es: hacia *los* objetos que la conformarían. Según esto, las cosas u objetos, que al disponerse de maneras concretas unos respecto a otros conforman las situaciones, *han de ser siempre consultables*. En otras palabras, no existe algo así como “objetos posibles”, sino sólo disposiciones posibles de los objetos siempre dados. No cabe preguntar si un objeto existe o no, porque los objetos son aquello que yo consulto para

determinar si *algo* (un ente posible: una situación) existe o no existe. Si no sé hacia qué objetos dirigir mi atención para responder afirmativa o negativamente a la proposición que afirma una situación entre ellos, entonces no entiendo lo que se me propone. Por lo demás, todo esto es coherente con lo que ya hemos establecido: sólo a las situaciones conviene el existir (y, más ampliamente, la posibilidad de existir); por otro lado, a los objetos, que son necesarios para la conformación de la entidad, no convienen categorías existenciales.

Para convencernos de la exigencia de los objetos como siempre dados, realicemos el siguiente experimento mental. Imaginemos un mundo diferente a éste... *radicalmente* diferente, tal que nada de lo que *existe* en este mundo exista en aquél. Esto quiere decir, dos mundos tales que ningún ente de uno exista en el otro. Observe-mos, sin embargo, que para concebir esta idea, debo ser capaz de *comprender* lo que yo mismo quiero decir cuando afirmo que “*esto* pasa en este mundo posible, pero no en aquel otro”. Dado que comprender algo implica saber lo que sería el caso si ocurriera de hecho y dado que para saber si efectivamente ocurre algo que se me propone debo consultar la disposición de los elementos que tomarían parte en lo propuesto, sucede entonces que estos dos mundos, por muy diferentes que sean, deben tener sus elementos objetuales en común. La consulta de la disposición o concatenación específica de estos elementos es lo que me permitiría distinguir un mundo de otro (2.022). Puedo comprender situaciones hipotéticas, pero no hay objetos hipotéticos, porque ellos son aquello que está en la base de toda hipótesis, ocurra ésta de hecho o no. Por otro lado, si se me propusiera una situación entre elementos que desconozco del todo, entonces simplemente no podría reconocer como situación lo que se me propone ni, por supuesto, reconocer como proposición la expresión mediante la que supuestamente se propone.

Es aquí donde nuestro ejemplo, en el que un lápiz, una mesa y un cuaderno hacían las veces de objetos, flaquea. Está claro, piensa Wittgenstein, que los objetos de los que habla son los más simples (2.02). A ellos conviene la simplicidad; a las situaciones, la complejidad. Hay “complejos” hipotéticos que pueden darse en un mundo posible y en otros no (el lápiz, la mesa y el cuaderno claramente son complejos), pero la comprensión de estos complejos implica la comprensión de sus partes, la comprensión de lo simple.

Los objetos simples no pueden ser, a su vez, los entes del mundo. En nuestro experimento mental sobre mundos totalmente diferentes, los elementos simples que conforman los complejos *no pueden ser*, ellos mismos, los entes, porque los entes se suponen diferentes en ambos mundos. Los elementos simples no pueden ser lo que pasa, aquello a lo que conviene el darse o no darse efectivo. Al proponer dos mundos radicalmente diferentes, ningún ente que exista en uno existirá en el otro, pero estos entes son precisamente las situaciones y no las cosas. Entre ambos mundos, todas las disposiciones en que se hallan las cosas serán diferentes, pero la exigencia de que ellos (y todos los mundos posibles) vengan conformados por *las mismas* cosas consultables cuya disposición variante me permita señalar las diferencias entre uno y otro es, para Wittgenstein, irrefutable.

Las cosas, entonces, son lo que persiste independientemente de lo que es el caso: son la sustancia de las situaciones, la sustancia del mundo (2.021). La disposición situacional de las cosas es, por otro lado, lo cambiante, lo inestable (2.0271). Para confirmar el darse o no darse efectivo de un estado de cosas debo consultar la realidad, pero los objetos, en tanto sustancia constante, garantizan en cualquier caso que mi consulta tenga sentido, que se dirija a algo: determinan *hacia dónde* debo dirigir la atención para lograr la corroboración o refutación del darse efectivo de una situación propuesta.

Para ofrecer una imagen meramente ilustrativa de lo que son los objetos, pensemos en las piezas básicas de un set de *Lego System*. Algunas piezas serán cuadradas, otras rectangulares; algunas serán verdes, otras azules; algunas serán planas y otras tendrán un mayor volumen, etcétera. Con un set de piezas puedo armar muchas configuraciones: son un conjunto de objetos en el que están previstas muchas posibles situaciones. La configuración que efectivamente elija y ensamble será el mundo que actualmente es el caso.

Un objeto tiene características específicas que determinan las situaciones en las que puede entrar con otros objetos. Las combinaciones posibles previstas en cada objeto constituyen su forma (2.0141). Si conozco un objeto, conozco su forma (2.01231). Tal forma es impensable fuera de situación, pues está definida por las configuraciones en que el objeto puede tomar parte, por la situaciones en que puede participar (2.0123). Los objetos, pues, garantizan *la forma y el contenido* de la proposición que afirma o niega una situación. La proposición de una situación tiene sentido porque propone una disposición hipotética entre objetos siempre consultables con formas definidas. Consulto la disposición *actual* de *las cosas* que estarían implicadas en la situación propuesta para determinar el darse o no darse efectivo de dicha situación: la verdad o falsedad de la proposición. Los objetos son aquello que garantiza el sentido comprensible y corroborable de cada situación propuesta, se dé ésta de hecho o no. Independientemente de que una situación propuesta se dé o no de hecho, las cosas de que trata la proposición la hacen posible, comprensible y corroborable (2.0211).

Las cosas constituyen, pues, *la sustancia* de las situaciones y del mundo: aquello constante, simple y necesario que se articula en disposiciones variables, complejas y posibles. Insistamos, sin embargo, en que debemos cuidar-

nos de caer en la tentación de pensar las cosas, en tanto elementos de las situaciones, como si fueran los entes fundamentales del mundo. El ser sólo conviene a lo posible o, dicho de otra manera, sólo lo posible puede ser. *Algo es posible* quiere decir *es posible que sea el caso*. Puesto que sólo a las disposiciones en que se hallan las cosas —o sea, a las situaciones— conviene tanto el ser como el ser posibles, entonces no tiene sentido decir que los elementos o cosas que se disponen en las situaciones existan o puedan existir independientemente de ellas. Sólo las situaciones, lo que puede pasar (las concatenaciones entre las cosas) pueden ser, sólo el darse efectivo de ellas es lo que puede ser propuesto. Esto implica que no puedo proponer (ni negar) la existencia de la sustancia (la existencia de los objetos).

Es aquí donde flaquea nuestro segundo símil. Puedo muy bien pensar las piezas de un *Lego System* sin ensamblar, pero no puedo pensar los objetos simples de los que habla el *Tractatus* fuera de situación. El símil también falla porque, bien pensada, una pieza de *Lego System* no es simple: es estructuralmente descriptible como conformada de algunas partes de plástico más simples, etcétera. Sin embargo, las propiedades de un objeto tractariano sólo son descriptibles mediante la descripción de las situaciones en que éste puede tomar parte.

Todo lo que puedo afirmar también debo poder negarlo, todo lo que es puede ser también de otro modo (5.634), pero la sustancia es necesaria. *A lo cambiante y contingente convienen la posibilidad, el ser y el no ser; a lo necesario y persistente, no.*

Aquello que comprendo en una situación propuesta es precisamente la disposición de los objetos que la conforman. Así, aunque no haya manera de entender o pensar las cosas fuera de situación, tampoco hay manera de entender las situaciones sino a través de las cosas que se concatenan en ellas.

Precisemos: afirmar que las cosas anteceden ontológicamente a las situaciones es un sinsentido, porque las cosas no son sino en situación. Debemos, más bien, concebirlo de esta manera: sólo puedo proponer el darse efectivo de situaciones y mi comprensión de tales situaciones muestra los objetos en ellas supuestos.

Introduzcamos ahora la diferencia entre dos conceptos fundamentales del *Tractatus*, a saber, la *estructura* y la *forma*. La situación tiene una estructura determinada, que es la disposición específica de sus objetos (2.032). La *posibilidad* de esa estructura es la *forma* de la situación (2.033). Dadas tres piezas de *Lego*, cada ensamble diferente entre ellas tiene una estructura diferente, pero todos esos ensambles tienen la misma forma, pues todos son *posibilidades* previstas entre las mismas piezas. La forma de una situación es la multiplicidad matemática de permutaciones posibles entre los objetos que la conforman, la multiplicidad de estructuras posibles entre ellos. Esta multiplicidad viene prevista en la forma de los objetos. Pero, como hemos dicho, a diferencia de lo que ocurre con las piezas de *Lego*, la forma de los objetos no es acusable en abstracto, porque los objetos sólo pueden ocurrir en situaciones. Así pues, la forma de un objeto es definible sólo mediante *todas* las situaciones en que puede tomar parte (2.0141).

El conjunto de todas las situaciones posibles contiene *todos* los objetos y, a su vez, dada la totalidad de los objetos, están dadas todas las situaciones posibles. El conjunto de *todas* las situaciones posibles viene determinado por el conjunto de todas las cosas que se pueden relacionar entre sí, porque la *forma* de las cosas es lo que condiciona cuáles son las posibles interacciones entre ellas, cuáles son las situaciones posibles (2.0124). La forma de *todas* las cosas determina el espacio entero de las situaciones posibles, o lo que es lo mismo: *el espacio lógico*. La comprensión de la forma de las cosas *es equi-*

valente a la comprensión de las posibles interacciones entre ellas: la comprensión de las situaciones posibles. A su vez, la comprensión de las situaciones posibles implica la comprensión de la forma de los objetos.

Entonces, ¿cuáles son las tan sonadas cosas entre las que ocurren las situaciones?, ¿qué son, en realidad, estos objetos tractarianos? Las cosas son aquellas que se delatan en nuestra comprensión de las situaciones y aquéllas a las que acudimos para corroborar el darse o no darse efectivo de una situación. A la cuestión “¿Dónde están estos objetos de los que hablas?” no cabe sino responder “Se muestran en las situaciones que comprendes, pues las comprendes como articuladas; tu comprensión de los objetos *se muestra* en tu comprensión de la articulación de las situaciones”. No puedo proponer el darse efectivo de cosas en abstracto, y por lo tanto, no puedo decir “he aquí una cosa simple”. Sólo puedo proponer el darse efectivo de situaciones entre las cosas pero, aunque no las pueda proponer en abstracto, sé muy bien a qué cosas acudir para corroborar si se comportan o no como se propone.

En el *Tractatus* no aparecen ejemplos de “objetos” propiamente dichos. Es que, dado todo lo anterior, *no pueden aparecer*. Wittgenstein se limita a señalar que “La substancia del mundo sólo puede determinar una forma y no propiedades materiales. Porque éstas sólo vienen a ser representadas por las proposiciones, sólo vienen a ser formadas por la configuración de los objetos” (2.0231). Sin embargo, por muy abstracta que sea, piensa Wittgenstein, la noción de objeto es exigida por las situaciones en tanto que son articuladas, así como por el lenguaje, en tanto que tiene sentido. Expliquemos esto. Si el mundo no tuviera una sustancia cuyo estado actual fuera consultable, entonces el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra fuera verdadera. El que esta segunda tuviera sentido dependería,

a su vez, de que otra más también fuera verdadera y así sucesivamente. De acuerdo con el *Tractatus*, ocurriría, de este modo, que las proposiciones no tendrían un correlato que las dotara de contenido. En el mejor de los casos, para determinar su sentido, serían todas dependientes unas de otras y nunca “tocarían” la realidad. Sería entonces imposible hacernos una representación del mundo. (2.0211). La exigencia de los objetos es la exigencia de que, cuando se propone una situación, ésta tenga un sentido, o sea, que sepamos qué debemos consultar en la realidad para determinar si es verdadera o falsa. Es la exigencia de que sepamos de *qué* habla, *qué* dice una proposición.

Las cosas y la relación entre ellas: en eso y sólo en eso consiste una situación. La “relación entre ellas” no es ningún agregado a las cosas. En una situación, las cosas se relacionan unas con otras como los eslabones de una cadena, sin intermediarios (2.03). Se articulan unas con otras, unas respecto a otras (2.031). El reconocimiento claro de las cosas (de sus formas) y de la concatenación entre ellas (la estructura del estado de cosas) es el grado más acabado de comprensión de una situación. No se puede comprender nada más respecto a una situación porque ella no consiste en nada más. Si comprendo esto, entonces puedo corroborar, consultando la realidad, si una situación propuesta se da o no se da efectivamente.

Atomicidad de las situaciones

Ahora bien, algunas situaciones guardan relaciones internas entre sí y otras no. Por ejemplo, si dos situaciones no pueden ser el caso a la vez, entonces guardan una relación interna: una relación lógica. Pero si el darse efectivo de una situación no tiene implicaciones sobre el darse efectivo de otra, entonces tales situaciones son completamente independientes entre sí. No puedo concluir el darse o no

darse efectivo de una situación a partir de la certeza del darse o no darse efectivo de otra que sea *completamente independiente* de ella. ¿Cómo saber si dos situaciones guardan o no una relación interna? Eso es algo que se muestra en mi comprensión de ambas. Es imposible comprender dos situaciones sin comprender si éstas guardan o no una relación interna (5.13). La comprensibilidad de las situaciones contrae ya la comprensión de todas sus relaciones lógicas.

Así, *debe haber situaciones atómicas*: éstas son las situaciones que no guardan relaciones internas con ninguna otra, son las situaciones independientes, primitivas. De manera paralela, *el análisis* de una situación propuesta debe conducir a proposiciones simples y a la comprensión de la relación entre ellas. A la proposición que afirma una situación atómica la llamamos una *proposición atómica* o *proposición elemental* (4.21). La atomicidad de las situaciones y de las proposiciones viene exigida, una vez más, porque el darse o no darse efectivo de una situación que se me proponga ha de ser totalmente decidible de acuerdo al sí o al no: el análisis debe tener un final claro (4.411). La comprensión clara de una situación es la comprensión de las situaciones atómicas que la conforman.

Saber, acerca de *todas* las proposiciones elementales, cuáles expresan situaciones atómicas que se dan de hecho y cuáles no equivaldría a tener una representación total del mundo (4.26). Tal representación constituiría la ciencia natural completa: sería una descripción total de la realidad (4.11). Es imposible alcanzar la ciencia natural *a priori* con base en unas cuantas proposiciones elementales. Sólo puedo conocer *a priori* lo que puedo deducir (5.133), pero no puedo deducir el darse o no darse efectivo de una situación atómica a través de otra, pues son independientes entre sí. Debo corroborar o refutar cada una consultando la realidad.

2.4

PENSAMIENTO, REPRESENTACIÓN
Y LENGUAJE

El pensamiento y la figura

Como hemos visto hasta aquí, el paradigma único del ente como *situación* ha bastado para caracterizar *lo-que-es* y, más ampliamente, *lo-que-puede-ser*. Tan sólo nos hemos limitado a hacer explícito lo implicado en tal paradigma para derivar las propiedades ontológicas, o mejor, puramente lógicas del *ente-situación*: que todo *lo-que-es es posible*, es *articulado*, es *sustancial* y es *comprensible*. Ahora veremos las implicaciones que, asimismo, la mera situacionalidad del ente tiene para el pensamiento y el lenguaje.

Sólo puedo proponer el darse o no darse efectivo de una situación si la comprendo, esto es, *si puedo pensarla*. No puedo pensar objetos en abstracto y tampoco puedo pensar absurdos. Pensar objetos en abstracto es tan imposible como pensar un punto sin que le corresponda un lugar en el plano; pensar absurdos es tan imposible como pensar las coordenadas de una figura que no pueda describirse en el plano (3.03). De acuerdo con esto, sólo situaciones (lo posible) son el contenido del pensamiento. El pensamiento *representa* situaciones posibles.

Wittgenstein llama a la representación de una situación *una figura* del estado de cosas (2.1).⁵² Una figura es *un modelo*, un retrato, una imagen de una situación (2.12). La figura de una situación consiste en elementos que se relacionan entre sí: la relación de los elementos de la figura representa la relación de las cosas en la situación (2.15). Nuestros pensamientos son figuras de situaciones posibles. El pensamiento es figurativo, pues “Una situación es pensable” quiere decir ‘puedo hacerme una figura de ella’” (3.001). El sentido de una figura es la situación que representa (2.221). Comprender el sentido de una

52

Aunque nos adecuamos a Reguera y Muñoz, no dejaremos de mencionar que la traducción del concepto *Bild*, aquí “figura”, es asunto de discusión. También traduce así Luis M. Valdés Villanueva, aunque Jesús Padilla Gálvez prefiere “imagen”, mientras que Tomasini Bassols usa “retrato”. Eventualmente, también nosotros nos valdremos de estas palabras cuando sea conveniente dado el contexto.

53

“Mientras servía en el frente oriental, dice la historia, Wittgenstein leyó en una revista la crónica de un pleito que tuvo lugar en París referente a un accidente de coche, en el que un modelo a escala del accidente se presentó ante la corte. Se le ocurrió que el modelo podía representar el accidente debido a la correspondencia entre las partes del modelo (las casas, los coches, la gente en miniatura) y las cosas reales (casas, coches, gente). Se le ocurrió también que, según esta analogía, uno podía decir que una proposición servía como modelo o imagen de un estado de cosas, en virtud de la correspondencia similar entre sus partes y el mundo. La manera en que se combinan las partes de la proposición —la estructura de la proposición— representa una combinación posible de elementos de la realidad, un estado de cosas posible. [...] Wittgenstein desarrolló las consecuencias de su idea, que denominó “teoría de la lógica como un retrato”. Al igual que un dibujo o una pintura retratan pictóricamente, del mismo modo, dio en pensar, una proposición retrata lógicamente. Es decir, hay —y debe haber— una estructura lógica en común entre una proposición (“La hierba es verde”) y un estado de cosas (el que la hierba sea verde), y es

figura es comprender lo que sería el caso *si fuera verdadera*, o sea, comprender la posibilidad del darse efectivo de la situación que se piensa mediante ella (4.031). Sólo si comprendo una situación puedo pensarla, figurármela (3.02). No puedo pensar lo que no comprendo.

El caso paradigmático de una figura es, para Wittgenstein, una maqueta.⁵³ Los objetos de la maqueta hacen las veces de los objetos de la situación que ella representa y la relación entre los elementos de la maqueta expresa la relación de los objetos de la situación figurada (2.131). La figura *que uso* para representar una situación es correcta si la situación entre sus elementos coincide con la situación entre los objetos de la realidad *que yo expreso* con ella (2.222). De acuerdo con la concepción de Wittgenstein, todas las representaciones y pensamientos funcionan, *mutatis mutandis*, como una maqueta: son figuras.

Meditemos en torno al paradigma de la maqueta. Independientemente de que yo la use para representar una situación determinada, la maqueta es *ya* una situación en sí misma. Esta situación deviene maqueta *sólo cuando yo la uso* para representar *otra* situación diferente a ella. Todas las situaciones del mundo son, potencialmente, maquetas o figuras porque puedo usar cada una de ellas para representar *otra* toda vez que, mediante ella, actual y presente, piense otra posible. Esto constituye, para Wittgenstein, la naturaleza entera del lenguaje: todo el lenguaje consiste en usar situaciones actuales para proyectar otras situaciones posibles.

Se impone ahora una certeza ontológica: si la figura consiste en elementos en concatenación (2.14), entonces, la figura *es ya* una situación. Esto es esencial: a nivel ontológico, la figura no es más que un hecho (2.141). Este hecho deviene figura *sólo cuando es usado* proyectivamente para expresar *otra* situación posible. Nada es figura ni lenguaje *en sí mismo*, sino sólo en su uso proyectivo (3.326).

Según esto, no puede haber figuras correctas *a priori*, pues la figura es tal sólo en la medida en que es comparable con la realidad que representa (2.225). Una figura correcta *a priori* sería una cuya verdad fuera decidible por ella misma, pero entonces, ¿en qué sentido sería figurativa?

La figura lógica

La figura puede representar toda situación cuya forma tenga: la figura espacial, todo lo espacial; la figura colorida todo lo colorido, etcétera (2.171). Ahora debemos notar algo esencial respecto a “la forma de la figura”. Más arriba hemos hablado de la “forma” de una situación no mediante las propiedades, digamos, materiales de la situación (ser espacial, colorida, etcétera), sino que la hemos definido como la multiplicidad permutativa prevista entre sus elementos: las combinaciones posibles entre ellos. Con base en esto, bien podemos establecer códigos o conexiones entre los objetos de situaciones que tienen formas aparentemente disímiles. Pongamos un ejemplo: consideremos dos situaciones muy diferentes, a saber, por un lado, una larga lista de iteraciones de los números “1” y “0” (110001011001...); y, por otra parte, los píxeles de una fotografía en blanco y negro. Podemos establecer una relación signífica entre los objetos de ambas situaciones (cada uno de los números de la lista, por un lado, y cada uno de los píxeles de la fotografía, por otro) y representar, por ejemplo, el color negro mediante el signo 1 y el color blanco mediante el signo 0. Tras hacer esto, podemos lograr la descripción de la fotografía a través de la lista ordenada de iteraciones de 0 y 1. Cada número de la lista numérica representará el color de un píxel en la imagen. Ambos valores objetuales (blanco/negro y 1/0) son binarios y, además, pueden ser ordenados de forma sucesiva: he ahí una coincidencia de formas y, por tanto, la posibilidad de figuración entre ambas situaciones. La única condición es que los objetos de una situación

este algo en común en la estructura lo que permite que el lenguaje represente la realidad”. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, trad. Damián Alou (Barcelona, Anagrama, 1994), p. 123.

puedan ser pareados con los de la otra y que guarden, respectivamente, la misma multiplicidad permutativa (en nuestro caso, que cada posición de la lista sea llenada por un 1 o por un 0 y, por otro, que cada píxel de la imagen sea blanco o negro).

Así, podemos hacer de una situación (la lista) figura de otra (la fotografía), valiéndonos ya no de sus naturalezas materiales, sino de la relación análoga entre sus respectivas formas, esto es, valiéndonos de la relación comparable entre las multiplicidades permutativas de sus respectivos objetos. Llamamos a la forma de la que nos estamos valiendo en una representación así no ya “forma espacial” o “forma del color” etcétera, sino *forma lógica*. Si dos situaciones comparten la misma forma lógica, entonces una puede ser figura de la otra (2.18). Cuando nos valemos de la forma lógica para hacer una representación, llamamos a la figura resultante una figura lógica (2.181). Toda figura es una figura lógica pero no ocurre, por ejemplo, que toda figura sea espacial o colorida (2.82).

Ahora bien, que dos situaciones compartan la misma forma no implica en lo absoluto que compartan la misma estructura. Ésta es la razón por la que una figura no es automáticamente verdadera. Dos situaciones no necesitan tener la misma disposición específica entre sus respectivos elementos para que una sirva de figura de la otra, pero dichos elementos sí deben prever, análogamente, las mismas combinaciones posibles. En efecto, la coincidencia de forma es lo que me permite, a la postre, corroborar si guardan o no la misma estructura precisa: lo que permite saber, contrastando la figura con la realidad, si es verdadera o falsa, correcta o incorrecta. En nuestro ejemplo, una vez establecida la relación signíca entre los números 0 y 1, por un lado y, por otro, los colores blanco y negro, podemos proponer cualquier lista de números como representación de la fotografía. En la

medida en que contenga tantos números como píxeles la fotografía, y en la medida en que sepamos cuál número representa cuál píxel, cada una de las listas posibles de números podrá ser usada, con pleno sentido, como una figura de la fotografía. El asunto es que sólo una de ellas será una figura verdadera y las otras falsas. Puedo establecer la relación entre los números y los colores *a priori*, pero la verdad o falsedad de la figura sólo es corroborable mediante la consulta de la fotografía.

No puedo usar a modo de figura una situación que no comprendo y no puedo expresar con una figura otra situación que tampoco entiendo. La comprensión de la coincidencia formal entre situación-figura y situación-figurada es el hilo conector que hay entre el lenguaje y la realidad (2.18); y no puedo comprender las formas de esas situaciones sin comprenderlas cabalmente.

Que dos situaciones sean análogas no es algo que pueda postular, sino que es algo que *se muestra* en mi comprensión de ambas. La comprensión de ambas es lo que posibilita la analogía. El lenguaje no postula ni crea realidad: la refleja.

La posibilidad de analogía entre situaciones es algo que deriva de mi comprensión de ambas. Ahora bien: que dos situaciones sean análogas y, por lo tanto, que sea una candidata a ser figura de la otra, no es algo que yo pueda, a su vez, representar mediante una figura (2.174). El pensamiento es esencialmente análogo, pero sólo hay figuras de situaciones y la analogía no es, en sí misma, una situación, sino una relación entre situaciones. No puedo “capturar” figurativamente la analogía. Sólo puedo expresar, análogamente, una situación mediante otra. Que yo comprenda una figura como dotada de sentido *muestra* que la relación análoga entre ella y su sentido está presente y es patente.

Ésta es una de las ideas claves del *Tractatus*: la figura no puede representar su propia forma de figuración

(2.172), sino que *la ostenta*. Mi comprensión del uso de una situación como figura de otra *muestra* que ambas poseen la misma forma lógica. Esta comprensión está recogida en *el uso* que hago de una como figura de la otra, pero no puedo representar su relación. Las relaciones análogas entre situaciones no son, ellas mismas, situaciones ni, por lo tanto, objetos de representación. La analogía constituye, no obstante, la condición trascendental que permite a una situación ser figura de otra (4.015).

Los signos

En tanto situaciones, las figuras están compuestas de elementos, cosas. En la medida en que dichas situaciones son usadas figurativamente, llamamos a sus elementos *signos simples* y la posibilidad de que la figura represente una situación viene condicionada por *la forma* de los signos, o sea, por las posibles interacciones entre ellos. La exigencia de que haya signos simples en la representación es análoga a la exigencia de que haya cosas en la situación: se trata de la exigencia de la precisión del sentido de la representación, la exigencia de que podamos determinar exactamente la situación que ella representa (3.201).

Cuando afirmamos que la figura de una situación depende de *la forma* de los signos que ocurren en ella, ¿qué se quiere decir por “la forma de los signos”? Los signos tienen propiedades esenciales y casuales (3.34). Las propiedades casuales son las sensoperceptibles, materiales. Por otro lado, las propiedades esenciales de un signo son las que se derivan del *rol* que el signo juega en el lenguaje, las que derivan de la multiplicidad combinatoria prevista en él, o sea, del modo y manera en que tal signo *puede* significar al interior de una figura: de lo que podríamos llamar su *sintaxis lógica*. La sintaxis del signo *debe ser análoga* a la multiplicidad combinatoria prevista por la forma de las cosas que el signo puede representar. *Sólo* de esta manera, a través de la coincidencia de la multipli-

cidad combinatoria de los signos de una y de los objetos de la otra, la estructura específica de una representación expresa una situación concreta.

Cuando nombramos un objeto en un lenguaje, podemos elegir arbitrariamente el signo perceptible que usaremos para hacerlo. Lo que no es arbitrario es el rol que jugará. Es que conocemos, *de antemano*, su sintaxis, pues sabemos cómo lo usaremos, cómo significará, cómo funcionará en la figura. Una vez que he elegido un objeto como nombre de otro, he preestablecido con ello su significado en cualquier figura posible en la que éste aparezca.

Ésta es la manera en la que podemos representar la realidad. Los signos de los pensamientos deben guardar las mismas dinámicas posibles entre ellos que los objetos de las situaciones del mundo. Esto viene garantizado por el hecho de que las figuras son, antes que nada, situaciones. Usamos situaciones para representar otras situaciones. Las representaciones y los entes comparten la misma naturaleza porque las figuras son, primitivamente, entes. El pensamiento ha de prever una pléthora de posibles interacciones simbólicas completamente análoga a la abierta por las posibilidades situacionales previstas en las cosas del mundo. Para constituir un lenguaje, a cada uno de nosotros tan sólo nos resta establecer exactamente qué objetos usaremos como nombres de cuáles otros, qué signos nombran exactamente a cuáles cosas. El pensamiento y el mundo guardan una relación formal preestablecida porque, en el fondo, los elementos de uno y los del otro son los elementos de una única naturaleza posible: la sustancial. La lógica del lenguaje es la lógica del mundo: la lógica de la situación. La posibilidad de interacciones precisas y distinguibles entre elementos: en esto consisten tanto las situaciones del mundo como los pensamientos. El pensamiento es figurativo y las figuras son situaciones usadas proyectivamente para representar otras.

54

Según el *Tractatus*, la identidad o igualdad es una relación bipartita que sólo puede ocurrir entre signos y no entre cosas o situaciones. La expresión " $a=b$ " dice que lo expresado por el signo a es lo expresado por el signo b y que ambos signos son intercambiables, pero no expresa jamás que hay dos entes que guardan una relación especial llamada *identidad*. Afirmar " $a=b$ " es hacer una anotación sobre nuestra forma de representación pero no puede expresar que una cierta clase de relación entre dos objetos o situaciones a y b se da efectivamente, pues, ¿qué relación sería ésta?, ¿una relación de un objeto consigo mismo? Pero entonces, ¿en qué medida sería una relación entre dos cosas? (5.53).

La proposición y el lenguaje

El lenguaje está constituido por proposiciones. La totalidad de las proposiciones es el lenguaje (4.001). La proposición es la expresión del pensamiento mediante signos sensoperceptibles (3.1). La proposición afirma (o niega) que una situación pensada es el caso. Puesto que la proposición propone el darse o no darse efectivo de algo, este algo propuesto sólo pueden ser situaciones. En consecuencia, sólo puedo representar lo que puede ser. Sólo puedo representar lo que puedo pensar: situaciones. No puedo, por lo tanto, proponer cosas fuera de situación ni situaciones imposibles.

El lenguaje es el uso proyectivo que podemos hacer de la analogía preestablecida entre situaciones que tienen la misma forma (3.11). Las posibilidades previstas como expresables en el lenguaje son, entonces, las situaciones del mundo, es decir, los estados de cosas posibles. El lenguaje es mundo usado para proponer mundo y, por lo tanto, *la forma del lenguaje es la forma del mundo*. Dadas todas las situaciones posibles en el espacio lógico vienen dadas también todas las posibles relaciones analógicas entre ellas, o sea, el lenguaje entero en potencia. El lenguaje, entonces, no irrumpe ni incide en la realidad, sino que viene supuesto en la naturaleza situacional de ésta.

Como decíamos, el rol asignado que un signo juega en *una* representación condiciona su significado en *cualquier* otra. Se ve ahora por qué la forma externa del signo no puede anticipar su verdadero significado (3.322). El significado de un signo viene determinado, más bien, por *el uso* que hacemos de él en representaciones (3.326). Si dos signos externamente iguales son usados de diferente manera en las proposiciones, entonces no son, propiamente el mismo signo. Si dos signos externamente diferentes son usados de la misma manera, entonces uno es intercambiable por el otro y son, en cierta manera, el mismo.⁵⁴

Un signo tiene significado sólo en la trabazón de figuras, sólo cuando lo *usamos* para construir represen-

taciones (3.314). Las figuras *dicen* situaciones, pero los signos simples sólo pueden *nombrar* objetos. Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas: tienen sentido (3.144). El significado de un nombre no es algo que pueda, a su vez, ser asunto de una representación, sino que *se muestra* si comprendo su rol en la construcción del sentido de las representaciones en que aparece. Así como los objetos sólo pueden ocurrir en las situaciones, los signos sólo tienen significado en una proposición y ésta sólo cuando la uso para proyectar una situación.

¿Puede haber signos simples que, sin embargo, no estén por elementos de situaciones posibles del mundo sino por algo “más allá” o completamente diferente de la realidad? No, porque, un signo es tal sólo si, en la figura, se comporta de manera análoga a como lo puede hacer un objeto en situación. Un signo que nombre algo que no sea un objeto situacional es incomprensible, porque su comprensión depende precisamente de la comprensión de la multiplicidad situacional en él prevista. Según esto, tampoco puede haber figuras que expresen algo diferente a situaciones posibles, o sea, algo diferente a entes mundanos.

Toda la potencia del lenguaje depende enteramente de la naturaleza fundamental de la figura, es decir, del modo y manera en que una situación llega a constituirse como representación de otra: de la analogía. Una proposición cuya situación figurada no sea comprensible no es proposición alguna.

¿Cuáles son las situaciones posibles?, ¿está lo posible definido por características especiales? Naturalmente no. Si puedo comprender la situación que una representación propone, entonces el que dicha situación sea posible *se muestra* inmediatamente en mi comprensión de tal representación. El que algo sea una situación legítima no está condicionado por características especiales como el ser ésta empírica o física. Para constituirse como tal, la proposición exige única y sencillamente

55
 Éste es, de acuerdo con el *Tractatus*, el verdadero significado de la navaja de Ockham: “Si un signo no se usa, carece de significado” (3.328). Cuando el lema de Ockham reza “La pluralidad no se debe postular sin necesidad”, quiere decir, según Wittgenstein, que la pluralidad de signos no aporta nada si éstos no corresponden a nada; y, por otro lado, que si un objeto ha sido nombrado, no hace falta otro nombre para él (5.53).

la comprensibilidad de la situación que retrata. No hay situaciones posibles que, sin embargo, no estén contempladas en el lenguaje; tampoco hay representaciones carentes de situación referida.⁵⁵

Que, por medio del lenguaje, yo proponga una situación, implica siempre que *comprendo* la posibilidad de tal situación, porque tal posibilidad es precisamente lo que se ilustra en las interacciones entre los signos o elementos de mi representación: es lo que pienso. No puedo significar una situación cuya posibilidad me sea, sin embargo, completamente ajena; y ha de ser cierto también que, si represento una situación, debo comprender la sintáctica prevista en los signos de mi figura: el modo y manera en que he postulado que tales signos operan, de tal manera que la dinámica entre ellos pueda representarme la dinámica que los objetos guardan en una situación.

Si yo reconozco como situación algo, entonces yo puedo comprenderlo. Sólo si yo lo comprendo, yo puedo representarlo. Si la concatenación de una situación no *me* es comprensible, ¿en qué sentido puedo yo llamarla situación (reconocerla como ente posible)? Paralelamente, si una representación *me* es legible, entonces es una representación en *mi* lenguaje, en el lenguaje que yo entiendo (y no puedo reconocer como lenguaje más que éste), porque si el modo y manera en que una representación capta una situación no *me* es comprensible, ¿en qué sentido puedo decir siquiera que es una representación?, ¿cómo puedo aventurar que “eso” propone “algo” en lo absoluto?

2.5 LÍMITES TRASCENDENTALES DEL MUNDO Y EL LENGUAJE

Los límites lógicos y ontológicos del mundo y del lenguaje son lo que se muestra en las situaciones y en las

figuras en tanto que éstas son meramente posibles como tales. Son lo necesario exhibido en lo posible. Entre los límites del mundo podemos contar tres ya expuestos: 1) facticidad: que el mundo, en cuanto aquello que es (y aún más, en cuanto aquello que es posible), sea situacional y no meramente objetual; 2) articulación: que, en cuanto situacional, el mundo sea complejo, articulado, analizable y no simple; y 3) sustancialidad: que, en cuanto complejo, el mundo exija una sustancia articulable. Estos límites son infranqueables y están ya previstos también en el lenguaje en la medida en que éste y la realidad guardan una relación íntima fundada en la analogía de los entes. Así: 1) el lenguaje refleja situaciones y no meramente cosas; 2) es articulado y no, por así decirlo, sólido; y 3) el lenguaje tiene sentido, esto es, refiere a objetos siempre consultables (sustancia), dispuestos en articulaciones (situaciones). Recordemos: mundo y lenguaje son, en el fondo, lógica y ontológicamente idénticos por consistir ambos en situaciones. La relación entre mundo y lenguaje consiste en la analogías entre situaciones.

Podríamos decir que los límites del mundo y del lenguaje son sus *condiciones de posibilidad*, pero esto no sería del todo preciso, pues parece implicar que, en tanto “condiciones”, les *anteceden*. Sin embargo, los límites del mundo y del lenguaje no son ni objetos ni conceptos puros o fundamentales que posibilitan causalmente las situaciones mundanas y las proposiciones. Los límites del mundo no son, ellos mismos, entes, sino que son aquellas características lógicas que se *muestran* en los entes en tanto posibles y comprensibles. Por eso, los límites del mundo no pueden constituir el asunto de una representación: no son situación alguna y no pueden, por tanto, ser representados. Para decirlo en terminología heideggeriana: los límites de la realidad no son ónticos sino onto-lógicos. La lógica del mundo no viene compuesta de entes y representaciones a ser comprendidos: la lógica *se me*

muestra en los entes y en las representaciones ahí donde *me son comprensibles*.

Esto conduce a la explicitación de un cuarto límite que ha estado supuesto desde el principio desde que las situaciones que yo puedo llamar tales *me* son necesariamente *comprensibles*: la subjetividad. Si yo puedo decir que algo es una situación (ente) posible, es sólo porque yo comprendo lo que sería el caso si ésta se diera de hecho. De la misma manera, si yo puedo reconocer algo como representación de una situación es sólo porque yo comprendo la situación posible expresada por ella. Así pues, el mundo como tal *me* es concebible sólo en relación con mi comprensión de él. Por lo que a mí respecta, el mundo es mundo sólo en cuanto yo lo comprendo como tal. Por lo tanto, *lo que yo puedo llamar y reconocer como mundo es mi mundo*. De la misma manera, el lenguaje mediante el que me represento el mundo, aquél ante cuyas proposiciones puedo asentir o disentir, *es siempre el lenguaje que yo comprendo: mi lenguaje*.

¿Puede haber un mundo independiente de mí, uno más allá de mi comprensión? Esto me es lógicamente inconcebible pues, si por hipótesis, no puedo concebir su posibilidad, ¿cómo puedo llamarlo propia y comprensiblemente *mundo*? Por otro lado, ¿puedo reconocer la posibilidad de un lenguaje que yo no pueda comprender? Esto es también un sinsentido pues, ¿cómo podría llamarlo tal si, por hipótesis, no puedo distinguir el modo y manera en que resulta proyectivo, es decir, el modo y manera en que es un lenguaje? Lenguaje y mundo, en tanto me son comprensibles, tienen, pues, un carácter ineludiblemente *subjetivo* y, si no me fueran comprensibles, no podría llamarlos siquiera mundo y lenguaje. Un mundo y un lenguaje que no estén coordinados con mi comprensión son, para mí, el uno, un sinsentido, y el otro, absurdo. Si no los comprendo, no puedo, por hipótesis, pensarlos. De aquí se sigue que “El mundo y la vida son una y la

misma cosa” (5.621), “Yo soy mi mundo. (El microcosmos)” (5.63).

De ninguna manera esto quiere decir que yo puedo postular situaciones del mundo y que, sólo por ello, se den de hecho. Tampoco quiere decir que puedo crear signos que, tan sólo por ello, signifiquen automáticamente algo. Lo único que se anota aquí es que toda situación y toda proposición que pueda reconocer implican mi comprensión y que, a su vez, si no los comprendo, entonces no puedo, de ninguna manera, reconocerlos como entes ni como representaciones.

Lo que es más: si la subjetividad como propiedad formal del mundo y el lenguaje resulta necesaria, esto no puede ser, sin embargo, objeto de una representación ni puede constituir, por lo tanto, una verdad en sentido legítimo. La subjetividad del mundo y del lenguaje no apuntan a ningún ente ni objeto al que quepa llamar *sujeto*. La subjetividad es una forma lógica necesaria, un límite de la realidad, no el síntoma de un objeto especial llamado “yo”. Solipsismo y realismo, en última instancia, se dan la mano, pues, si bien es cierto que sólo puedo llamar a toda situación tal sólo si yo la comprendo, también es cierto que lo único que yo puedo expresar de ella es el contenido de mi pensamiento y no el “yo” que lo piensa (5.62). El yo pensante no existe (5.631), y no existe porque es necesario en *toda* situación y en toda representación. Todo lo que existe podría también no existir; todo lo que es el caso también podría no serlo. Todo lo que existe, todo lo que puede existir, son las situaciones: lo contingente. La subjetividad no es contingente, sino necesaria.

Facticidad, articulación, sustancialidad, subjetividad: los límites lógicos y necesarios de la realidad no pueden ser afirmados ni negados en el lenguaje. Es imposible representarlos. Sin embargo, y esto es crucial, no están excluidos del lenguaje, puesto que éste los refleja, *los*

muestra en la medida que es el único lenguaje posible para mí mediante el que yo represento mi mundo articulada y sustancialmente. “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo” (5.6).

Lo que no se puede decir, se muestra. Quedan así los aspectos necesarios del mundo enteramente reflejados en el lenguaje: no a través de proposiciones especiales necesarias y trascendentes, sino ya en la comprensión de las únicas proposiciones legítimas, aquéllas mediante las que yo propongo hechos contingentes.

Todo lo que veo podría ser de otra manera, todo lo que puedo describir podría ser de otra manera (5.634). Ningún pensamiento es verdadero *a priori*. Por lo tanto, todo lo que es necesario no puede ser objeto de pensamiento ni de proposición. Los límites del mundo no son expresables mediante proposiciones, como objeto de éstas. Sin embargo, estos límites (y la imposibilidad de expresarlos) me serán claros si los comprendo como mostrados en la naturaleza contingente de la realidad y del lenguaje.

2.6

LA FILOSOFÍA Y LA FORMA GENERAL DE LA PROPOSICIÓN

Como hemos dicho, la imagen paradigmática que Wittgenstein tiene en mente cuando piensa en el lenguaje es la de una maqueta cuyos elementos guardan la misma multiplicidad de combinaciones posibles que la prevista en los elementos de la situación que retrata. Resume este paradigma bajo el concepto de “figura”. Independientemente de para qué sea usada una representación, el lenguaje, según el joven Wittgenstein, se compone todo él de figuras.

¿Pero en qué se parecen una maqueta y las proposiciones del lenguaje común, escrito o hablado? La convic-

ción de Wittgenstein es que en cualquiera de estos casos nos valemos de una situación sensoperceptiva para proyectar en ella otra mediante reglas sintácticas que permiten leer en la primera la multiplicidad situacional de la segunda. Su célebre ejemplo es el de la coincidencia formal entre la información contenida en un disco gramofónico, en una partitura y en la música sonora (4.014). El que exista una manera que permita deducir y pasar del uno al otro es muestra de que todos ellos comparten una forma análoga. Esta analogía se muestra cuando proyecto, comprendiéndolo, el pensamiento de una en la otra. A primera vista, las manchas sobre el papel de una partitura no parecen tener la misma naturaleza que una melodía compuesta de sonidos, pero la combinatoria prevista en el uso de los signos de la notación musical y las reglas de su lectura prevén la multiplicidad combinatoria y la sintaxis suficientes para captar la sucesión y el encabalgamiento de sonidos a la perfección. Esta coincidencia de multiplicidad permutativa entre sonidos y manchas, junto a las reglas sintácticas que permiten pasar de uno al otro es lo que hace que la articulación precisa de una sea proyectable a través de la otra. Estas reglas no son algo que deba agregarse o que esté aparte del significado de los signos: están supuestas (*se muestran*) ahí donde establecemos el modo y manera en que cada signo significa.

El lenguaje natural del ser humano no está construido con miras a hacer patente la lógica de la figuración y, en general, podemos operar con él sin que necesitemos detenernos en la reflexión de sus mecanismos ni un instante (4.002). Sin embargo, piensa el joven Wittgenstein, la operación de la analogía, esto es, la proyección del pensamiento, constituye siempre su esencia. No debemos dejarnos engañar por las apariencias. Por ejemplo, una palabra simple no siempre es un nombre y un nombre no viene expresado siempre mediante una sola palabra. La proposición “Corro” expresa una situación completa

y articulada, mientras que la fórmula compuesta “Julio César” expresa tan sólo un nombre simple. *La forma exterior de un signo no tiene por qué acoplarse a la forma lógica que entraña* (4.0031). La regla que permite distinguir una de la otra es siempre el uso del signo en el discurso con sentido (3.326). La proposición, entonces, no es esencialmente el signo sensorceptible, sino el uso que yo hago de este signo para expresar un pensamiento articulado (4). El pensamiento, por su parte, es siempre el pensamiento de una situación y es el garante detrás de todo signo proposicional. En tanto la situación pensada esté proyectada en el signo proposicional (y en eso consiste el uso de tal signo), el lenguaje común está perfectamente construido y completo desde el punto de vista lógico (5.5563).

Si el lenguaje común no está construido con miras a transparentar su lógica subyacente, entonces, para hacer totalmente patente la estructura del pensamiento que respalda a una proposición cualquiera es necesario traducir dicha proposición a un lenguaje artificial diseñado de manera expresa para que a cada signo sensorceptible le corresponda un rol o elemento de la situación pensada. La lógica simbólica de Frege y Russell pretende ser un lenguaje de este tipo (3.325). Una traducción así, sin embargo, sólo tiene por finalidad el análisis retroactivo del lenguaje y *no aporta información nueva de ninguna manera*. La lógica simbólica no es ciencia porque no propone nada, más bien clarifica, transparenta. Esta operación se torna necesaria únicamente con vistas a disolver los problemas que surgen cuando una confusión respecto a nuestro uso del lenguaje tiene lugar. Tal es el caso, piensa Wittgenstein, de los supuestos problemas filosóficos.

En efecto, la lógica simbólica y, más ampliamente, la lógica trascendental que ella refleja, no es teoría ni doctrina alguna. Acaso el único conocimiento lógico posible sea el que se muestra en el uso exitoso del lenguaje,

o sea, el conocimiento de la ontología situacional de la realidad y sus límites; éste, sin embargo, no es ningún *conocimiento* en el sentido correcto de la palabra, pues no hay proposición posible que lo afirme (o niegue) con sentido (5.552). Es el conocimiento que *se muestra* en el uso exitoso del lenguaje natural.

La sola comprensión de las proposiciones contiene ya todas sus posibles relaciones con otras igualmente comprendidas. Si comprendo dos proposiciones P y Q , comprendo también las relaciones internas que guardan y las conexiones lógicas que se pueden establecer entre ellas para formar proposiciones complejas. Conjunciones, disyunciones, generalizaciones, deducciones, negaciones y demás: están todas previstas en la comprensión de las proposiciones y las situaciones que ellas figuran. En otras palabras, es imposible comprender dos proposiciones P y Q sin comprender, *eo ipso*, las relaciones entre ellas, la probabilidad que se dan la una a la otra de ser ambas verdaderas al mismo tiempo, de ser una verdadera si la otra es falsa, de seguirse una de la otra, etcétera, o bien, de ser totalmente independientes entre sí. Así mismo, es imposible, que comprenda una proposición P sin comprender lo que significaría su negación $\sim P$. Los conectores y cuantificadores de la lógica formal, así como sus equivalentes en nuestro lenguaje natural, no hacen sino destacar dichas relaciones, ya previstas, en una sucesión compleja y articulada con miras a expresar pensamientos en un discurso complejo y coherente. Las conectivas lógicas *no se agregan* como contenido proposicional, sino que destacan la lógica ya comprendida desde el primer instante en que la proposición es formada correctamente (5.4). De esto se sigue que las así llamadas “constantes lógicas” (los conectores y cuantificadores de la lógica formal) no significan, propiamente, nada (4.0312).

El que toda relación posible entre proposiciones esté ya prevista desde el momento mismo de su con-

cepción en el pensamiento tiene una implicación filosófica crucial: que no existen formas o conceptos puros fundamentales que (como quería Kant) podamos destilar mediante una doctrina de los elementos del pensamiento para coronarlos como los más fundamentales, aquéllos en la base de todo juicio o proposición. La proposición no se construye agregando, uno a uno, algo así como elementos lógicos. La lógica, afirma Wittgenstein, es una y la misma en el mundo y el lenguaje, no conoce jerarquías (4.128): es la que se muestra en el uso de nuestro lenguaje, en cada proposición con sentido. No hay tabla de las categorías al modo kantiano. Es más: los cuatro límites del mundo y el lenguaje que enumeramos arriba resultaron ser cuatro exactamente sólo en virtud del orden y estructura particular de nuestra exposición (5.474).

La única constante lógica, si cabe llamarla así, es aquélla prevista en toda situación propuesta, o sea, *la forma general de la proposición*, la que muestra aquella comprensión global de la naturaleza lógica de la realidad: la de ser situacional (5.472). Sin embargo, esta constante lógica legítima, esta forma general de la proposición, no es otra que la mostrada por cada figura (5.47). Que hay una forma general de la proposición es algo que se muestra en el hecho de que toda proposición que podamos reconocer como tal estaba ya estructuralmente anticipada por nosotros, o sea, en el hecho de que sabemos, en sentido operativo y práctico, lo que es y lo que hace que algo sea la representación de una situación. Toda proposición afirma (o niega) el darse efectivo de una situación pensada. *La forma general de la proposición (la única constante lógica) es, entonces, “las cosas se comportan de tal y tal modo”* (4.5). Esta forma condensa toda la lógica porque expresa la naturaleza situacional de la realidad y del lenguaje. Pero, precisamente por tratarse de la forma necesariamente presente en toda proposición, ésta no dice

(no propone) nada, no afirma situación alguna respecto a la que podamos asentir o disentir. La forma general de la proposición denota los límites del mundo y del lenguaje, pero no es ella misma una proposición y conocerla no es conocer nada en particular. No existen los juicios ni las categorías trascendentales. Sólo a las situaciones contingentes conviene el ser conocidas, sólo a las proposiciones que las afirman conviene ser, eventualmente, conocimiento verdadero. Lo necesario, trascendental y limítrofe no es un conocimiento.

No hay una experiencia particular que nos informe de la naturaleza lógica de la realidad o, mejor dicho, la lógica de la realidad se muestra en toda experiencia. “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” (5.552).

Si la noción de las naturalezas del mundo y el lenguaje como eminentemente situacionales constituye el punto de partida del *Tractatus* de Wittgenstein, podemos decir también, con él, que toda su filosofía se reduce a la diferencia entre lo que se puede decir y lo que sólo se puede mostrar. Recordemos:

El punto fundamental es la teoría de lo que puede ser expresado [*gesagt*] mediante proposiciones —esto es, mediante el lenguaje— (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado); y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones, sino sólo mostrado [*gezeigt*]. Creo que esto es el problema cardinal de la filosofía.⁵⁶

La filosofía se encuentra entonces ante un mundo y un lenguaje que, dada su mera posibilidad, están formalmente restringidos desde ya. El mundo y el lenguaje, tal y como los concibe Wittgenstein, están, aquí y ahora, *eternamente previstos* en lo que toca a su naturaleza

56
Cfr. nota 44.

lógica más íntima. Al espacio lógico no le convienen acontecimientos irruptivos: él contiene desde siempre toda posibilidad. No hay ni puede haber proposiciones ni acontecimientos lógicamente nuevos. El entramado lógico de la realidad es uno y el mismo siempre, el que viene dado por todas las situaciones posibles, por todos los objetos, el anticipado por la forma general de la proposición. La filosofía, entonces, no puede transformar la realidad en un sentido trascendente y todo lo comprensible que se pretenda realmente como novedad se encontraba ya previsto en nuestra comprensión de la forma general del mundo que habitamos (la condición de ser situacional) y del lenguaje que lo representa (la condición de ser figurativo).

Según el *Tractatus*, entonces, a la filosofía le es imposible tanto erigirse como una doctrina constituida por conocimiento positivo como ser un agente de cambio fundamental de la realidad. Lo segundo porque la naturaleza lógica del mundo y el lenguaje es necesaria y eterna; lo primero porque lo necesario y eterno es inexpresable mediante proposiciones. El campo de juego legítimo para la filosofía no es el de la doctrina, sino que ella misma es una actividad (4.112): la de clarificar nuestras proposiciones ahí donde resultan oscuras, principalmente cuando, mediante ellas, queremos representar lo que resulta imposible de expresar. ¿Es, sin embargo, esto reconocible aún como filosofía?

6.53 El método correcto de la 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 la 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.

Acaso persistan quienes aseguran que la doctrina de la lógica y, más ampliamente, la filosofía como teoría, habrían de venir expresadas mediante tautologías y que éstas, en la medida en que las entendemos y expresamos, constituyen proposiciones necesarias y, a la vez, legítimas. Según Wittgenstein, sin embargo, es precisamente el que la verdad de las tautologías sea reconocible mediante su mero signo, sin necesidad de contrastarlas, lo que demuestra que ellas no son proposiciones ni figuras. De una tautología no cabe extraer ninguna información. “Nada sé, por ejemplo, sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve” (4.4611). Ocurre lo mismo con la contradicción. Independientemente de aquello que, en apariencia, tematicen, la verdad de una tautología y la falsedad de la contradicción derivan de su forma estructural.

Empero, si bien no pueden proponerse teorías verificables a través de ellas, la tautología y la contradicción son útiles y no absurdas porque ponen de manifiesto nuestra comprensión de la lógica prevista en nuestro pensamiento (4.4611). La comprensibilidad inmediata de la tautología y la contradicción hace patente que comprendemos la lógica gobernante de nuestras proposiciones contingentes. Dadas todas las proposiciones, vienen también dadas las operaciones entre ellas, incluyendo aquellas que derivan en tautologías y contradicciones. La descripción del mundo puede hacerse sin expresar una sola tautología o contradicción; pero en la tautología y en la contradicción, sin expresar contenido, se muestra

la estructura lógica del lenguaje y de la realidad. Una vez más: mostración, no discurso.

La ética

Si la filosofía doctrinaria es imposible, ¿qué pasa con la posibilidad de la ética como doctrina? Recordemos que, de acuerdo con Kant, la razón se plantea preguntas cuya respuesta no puede, sin embargo, constituir conocimiento positivo. En todo caso, los objetos de dichas preguntas eran para él conceptos que la razón se plantea (y se plantea bien, esto es, sin absurdo) por algún motivo urgente. Hallaba tal motivo en el uso práctico de dichos conceptos; éstos eran la libertad, la inmortalidad del alma y Dios. Wittgenstein arranca de raíz todo fundamento posible en que pueda basarse la afirmación de aquellos conceptos y lo hace del siguiente modo.

Respecto a la inmortalidad del alma cuestiona tajantemente “¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna, entonces, tan enigmática como la presente?” y agrega “La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside fuera del espacio y del tiempo” (6.4312). La idea de inmortalidad guarda, en efecto, una dimensión ética, pero no moral y práctica, sino contemplativa, estética. La inmortalidad no es la vida que se extiende tras la muerte, sino la concepción de la vida como un todo presente. Como adelantamos en el Capítulo 1, el *dictum* tosloiano de Wittgenstein a este respecto reza: “Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino atemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente” (6.4311). La clave para la vida en el presente atemporal se halla en la comprensión de los límites del mundo y del lenguaje. La comprensión correcta de tales límites no conduce a la desesperante sensación de hallarse aprisionado dentro de ellos, sino a la de habitar el mundo en concordancia con su naturaleza. Quien asimila esto no

ansía ya una experiencia diferente, sino que comprende que la suya es, dentro de sus límites, en cierto sentido ilimitada: “Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual” (*ibídem*).

Respecto de la libertad, Wittgenstein desfonda tanto la posibilidad de ésta como de su alternativa antinómica: el determinismo. El conflicto entre la libertad y el determinismo es la tensión entre dos fuentes posibles de *causalidad* para los acontecimientos: o bien la posibilidad de la irrupción espontánea de una causalidad fundamentada en y ejercida por la voluntad humana, o bien una irremediable y omnipresente ley de la fatalidad que todo lo domina. Es precisamente a la idea de la *causalidad* que Wittgenstein ataca. Sea fatal o libre, la causalidad misma, como noción lógica, es absurda, pues supone que una situación tenga una relación interna con otra que, no obstante, es esencialmente diferente a ella. De una situación cabe *deducir* todo lo que está previsto en ella, pero es inconcebible que la situación se trascienda a sí misma y que tenga algo así como una relación “lógicamente causal” con otra. En el concepto de causalidad se presume que existen aspectos de alguna manera seminales pero, al mismo tiempo, no previstos en la comprensión del entramado de los elementos de una situación. Pero si algo faltaba, ¿en qué medida podíamos dar por comprendida tal situación y sus objetos? “Cualquier posibilidad de este tipo debe radicar en la naturaleza del objeto. No cabe encontrar posteriormente una nueva posibilidad” (2.0123).

La causalidad, como concepto lógico, es imposible. Wittgenstein, sin embargo, no cae en el juego elemental de negar el cambio. Dentro del *Tractatus* cabe pensar el cambio como una propiedad legítima o sustancial de las situaciones. Las propiedades legítimas son las que las situaciones tienen en virtud de la naturaleza específica y bien diferenciada de sus objetos, como el color o la temporalidad. En este sentido, tal y como hay situa-

ciones coloridas o sonoras, las hay también cambiantes. Como ocurre con cualquier situación, *si la comprendo*, comprendo también estas propiedades legítimas: son sus rasgos característicos, pues pertenecen a la naturaleza de sus objetos. Así, por ejemplo, “de la semilla surge una planta” es una proposición completamente comprensible y bien formada que describe un estado de cosas. Pero ni el cambio ni la causalidad son propiedades ni relaciones internas o lógicas entre situaciones como sí lo es, por ejemplo, el grado de implicación que una tiene en la otra.

Llamamos relaciones o propiedades internas entre dos situaciones a las que se derivan de su sola comprensibilidad formal, por ejemplo, el grado de probabilidad de verdad que le da la una a la otra, la relación de subsunción premisa-consecuencia de la una respecto de la otra, o bien, la independencia absoluta de la una en relación a la otra, etcétera. La causalidad no es una relación así. No cabe, por lo tanto, mediante el uso de la mera razón, discusión ni conclusión respecto a la causalidad ya como fatal o ya como libre. La conclusión de Wittgenstein no deja lugar a dudas acerca de su posición:

5.135 Del darse efectivo de un estado de cosas cualquiera no se puede, en modo alguno, deducir el darse efectivo de otro enteramente distinto.
La creencia en el nexa causal es la *superstición*.

5.1361 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.

¿Y cuál es su posición sobre Dios? Como hemos podido constatar, Wittgenstein poseía un fuerte espíritu religioso, pero al igual que ocurre con la ética, éste, para él, tiene mayor parentesco con un *sentimiento* sobre el mundo que con acciones concretas. El Dios de Wittgenstein no es el racional e incognoscible creador del universo de Kant, tampoco el principio al que tiende toda cosa en el despliegue de su esencia, como quería Aristóteles. Recordemos las palabras en el diario de nuestro filósofo: “podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es, al sentido del mundo”.⁵⁷ Dios es lo más alto y, como hemos indicado, lo más alto para Wittgenstein es *el valor* en sentido absoluto. El valor absoluto, como también hemos indicado en el Capítulo 1, resulta inexpresable. Ahora estamos en condiciones de comprender el porqué de esto: es que Dios, como el sentido o valor del mundo (o sea, de la vida) no está en el ámbito de las situaciones. “*Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo” (6.432). Si esto es así, Dios tampoco resulta expresable, pues el lenguaje sólo puede expresar el cómo de las situaciones: *cómo* están las cosas.

Sin embargo, piensa Wittgenstein, ha de ser verdad que, para aquel que se encuentra en armonía con el ser del mundo y su naturaleza eterna, Dios, en tanto ente, resulta completamente irrelevante. Para quien ha llegado a ver el mundo así, los problemas trascendentales han dejado de ser tales, pues no hay pregunta donde no hay una respuesta expresable (6.5). Los problemas se han disuelto y el mundo puede ser contemplado no como un conflicto, sino como un todo limitado. En efecto, los límites son los lógicos: no una frontera, sino una naturaleza interna del *mundo-vida* con la cual se aspira a concordar sosegadamente. Se trata de la experiencia de comprender lo necesario que se muestra en lo contingente, lo eterno que se muestra en lo variable, lo más alto que se muestra en lo mundano; en una palabra, lo místico. Ésta es la

57
Cfr. nota 20.

legítima experiencia de la vida bajo el punto de vista de la eternidad (*sub specie aeternitatis*). El sentido o valor del mundo (Dios) se muestra en una vida que carece de problemas filosóficos. Cómo luzca tal vida, es algo que es imposible de decir.

- 6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.
Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.
- 6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo 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 entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.
- 6.432 *Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo.
- 6.4321 Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución.
- 6.44 No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea.

- 6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni[tatis]* 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.
- 6.52 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.

2.7

TIRAR LA ESCALERA

Nuestra exposición del *Tractatus* de Wittgenstein no estaría completa si no nos detuviéramos en la que acaso sea la más célebre de sus metáforas: su libro como escalera.

6.55 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 decirlo, 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.

¿Qué es, al final del día, el *Tractatus* de Wittgenstein? No una doctrina del lenguaje ideal, no un progreso en la metafísica y la filosofía del lenguaje. Es acaso un conjunto de tautologías que, en su conjunto, conforman un dispositivo contradictorio, pues con ellas se ha hablado de lo necesario y estructural en el mundo y el lenguaje al tiempo que declaran que tal cosa es imposible. El libro, sin embargo, no necesita ser rescatado de la contradicción: conduce con orgullo y regocijo a ella. Las tautologías del *Tractatus*, junto a la contradicción global que entrañan, no tienen un fin comunicativo, sino performativo. Indican, en su conjunto discursivo, que el discurso no es el final del camino, que en él no se halla la armonía con el mundo, el sosiego de la vida. “Todas las proposiciones

valen lo mismo” (6.4), “Los hechos pertenecen sólo a la tarea, no a la solución” (6.4321).

Podría pensarse, quizá, que el mundo visto *sub specie aeternitatis* no es aquél de la primera proposición del libro, según la cual “El mundo es todo lo que es el caso” (1). Nada más equivocado: son uno y lo mismo. Wittgenstein busca superar la dualidad schopenhaueriana entre el mundo como representación sometido al principio de razón y el mundo como revelado por el acceso subjetivo a la idea eterna detrás de cada ente. No hay ninguna dualidad: la clarificación de la lógica situacional del mundo y del lenguaje *conlleva, muestra* lo eterno que hay en la vida cuando se comprende correctamente. La comprensión de lo eterno y la de lo contingente es, para quien lo ve claro, lo mismo: una supone la otra. Lo eterno se muestra en todo lo contingente que se dice. Esta comprensión, supuesta en toda proposición, no se alcanza mediante proposiciones, sino en el silencio.

Es ese mundo, el de la totalidad de los hechos, el mismo con el que desea entrar en concordancia final. Que lo eterno del mundo se muestre en el silencio no nos impide decir lo que se puede decir sobre él. Al contrario: nos permite decirlo *todo*. Todo es todo: proponer todos las situaciones posibles. Lo que tenemos impedido es decir qué cosa sea esta totalidad a través de una palabra salvadora, una que haga explotar todas las demás, dejarlas inútiles y sobresalir tan sólo ella. Es necesario alcanzar la certeza de esta totalidad en el silencio, teniendo siempre a mano, clara y bien dispuesta, la lógica. Para Wittgenstein, este silencio es una cuestión religiosa: una religación con el mundo en la que Dios no se manifiesta como un acontecimiento, sino en el simple hecho de que haya lo que hay. Los juicios de valor son imposibles porque, para la lógica del mundo, todos los hechos valen lo mismo. Como Dios y el sentido de la vida, el valor es inexpresable.

58

Ludwig Wittgenstein,
 “Conferencia sobre
 ética”, trad. Fina Birulés,
 en *Ludwig Wittgenstein.*
Diarios, conferencias
 (Madrid, Gredos, 2009),
 p. 519.

En su *Conferencia sobre Ética*, Wittgenstein resume:

Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto. Permítanme explicarlo: supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y que, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales.⁵⁸

En la misma conferencia, Wittgenstein se pone en la posición de quien, deseando comprender lo que sería una proposición de valor real, quisiera traer a colación un enunciado que sirva de ejemplo de ésta para estudiarlo y extraer de ahí su esencia. Tal esencia, sin embargo, es inasible porque se trata de un sinsentido. Citaremos su explicación por extenso porque toda ella es de gran ayuda para comprender su conclusión final:

Entonces, ¿qué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo, sentimos la tentación de usar expresiones como “bien absoluto”, “valor absoluto”, etcétera? Siempre que intento

aclarar esto es natural que recurra a casos en los que sin duda usaría tales expresiones [...]. En mi caso, me ocurre siempre que la idea de una particular experiencia se me presenta como si, en cierto sentido, fuera, y de hecho lo es, mi experiencia *par excellence* [...]. Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista” [...]. Y he aquí lo primero que tengo que decir: la expresión verbal que damos a estas experiencias carece de sentido. Si afirmo: “Me asombro ante la existencia del mundo”, estoy usando mal el lenguaje. Me explicaré: tiene perfecto y claro sentido decir que me asombra que algo sea como es. Todos entendemos lo que significa que me asombre el tamaño de un perro que sea mayor a cualquiera de los vistos antes, o de cualquier cosa que, en el sentido ordinario del término, sea extraordinaria. En todos los casos de este tipo me asombro de que algo sea como es cuando yo podría concebir que no fuera como es. Me asombro del tamaño de este perro puesto que podría concebir un perro de otro tamaño —esto es, de tamaño normal—, del cual no me asombraría. Decir: “Me asombro de que tal y tal cosa sea como es” sólo tiene sentido si puedo imaginármelo no siendo como es. Así, podemos asombrarnos, por ejemplo, de la existencia de una casa cuando la vemos después de largo tiempo de no visitarla y hemos imaginado que entretanto ha sido demolida. Pero carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo. Naturalmente, podría asombrarme de que el mundo que me rodea sea como es. Si mientras miro el cielo azul yo tuviera esta experiencia, podría asombrarme de que el cielo sea azul y que, por el contrario, no esté nublado. Pero no es a esto a lo que ahora

59

Ibid., pp. 519-520.

60

Ludwig Wittgenstein, “Diario filosófico (1914-1916)”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009), 11-6-1916.

61

Fernando Pessoa, *Poesía completa de Alberto Caeiro*, trad. Miguel Ángel Flores (México, Verdehalago, 2001), p. 131.

me refiero. Me asombro del cielo sea cual sea su apariencia. Podríamos sentirnos inclinados a decir que me estoy asombrando de una tautología, es decir de que el cielo sea o no sea azul. Pero precisamente no tiene sentido afirmar que alguien se está asombrando de una tautología.⁵⁹

Wittgenstein *se asombra de la existencia del mundo*, pero es el primero en reconocer que esta oración es un sinsentido. Sin embargo, es con ese mundo con el que desea entrar en comunión, en concordancia. Acaso cabría decir que “Me asombro ante la existencia del mundo” sea una oración en el sentido religioso del término: “Pensar en el sentido de la vida es orar”.⁶⁰ Quien ha comprendido la lógica del lenguaje no ha hecho a un lado el valor del mundo, sino que lo alcanza en el silencio. La experiencia del mundo como un todo limitado *sub specie aeternitatis*, su experiencia *par excellence*, aquélla a la que invitaban Spinoza, Schopenhauer y Tolstói, no es el fruto de una filosofía, sino de deshacer-nos de la necesidad de ésta.

Quizá el siguiente poema de Fernando Pessoa sea la mejor manera de resumir lo que Wittgenstein deseaba transmitir mediante ese conjunto místico de tautologías al que llamó *Tractatus logico-philosophicus*:

No basta abrir la ventana
para ver los campos y el río.
No es suficiente no ser ciego
para ver los árboles y las flores.
También es necesario no tener ninguna filosofía.
Con filosofía no hay árboles: sólo hay ideas.
Hay sólo cada uno de nosotros, como un sótano.
Hay sólo una ventana cerrada, y todo el mundo afuera;
y un sueño de lo que se podría ver si la ventana se abriese,
que nunca es lo que se ve cuando se abre la ventana.⁶¹

CAPÍTULO

3

Sujeto y
problematicidad
en el *Tractatus*
de Wittgenstein:

la disolución

3.1

WITTGENSTEIN FRENTE A DESCARTES

Antes hemos asentado que el ejercicio de la filosofía es, para Wittgenstein, uno mucho más cercano a la confesión que a la investigación científica. La clarificación, en tanto meta última, es pensada como la consecución de una tranquilidad espiritual, el deshacerse de los problemas fundamentales una vez que éstos se revelan como sin sentido o, mejor dicho, una vez que comprendemos que nada con sentido puede revelarse en torno a ellos, que nunca fueron problemas: que “El *enigma* no existe”. De una manera importante, por lo tanto, más allá de nuestras representaciones, ¿acaso no soy yo el verdadero *objeto* de la filosofía? ¿Acaso no es en virtud de que me hallo en la experiencia de la problematicidad que tiene sentido *para mí* el ejercicio de la clarificación? En este último capítulo expondremos la noción cartesiana del yo para, por contraste, entender la de Wittgenstein y por qué, para este último, no hay lugar para la duda ni para el enigma.

Existe una diferencia cualitativa entre las obras meramente brillantes y las que cabe llamar geniales. Las primeras expresan ideas redondas, acabadas y, en muchas ocasiones, incluso revolucionarias. Las obras verdaderamente geniales, sin embargo, contienen una idea con una

potencia tal que resulta posible extraer de ella múltiples exposiciones, todas acabadas y enteras, seres redondos y completos, alternativos unos de otros pero despliegues, al fin, posibles y legítimos contenidos en un mismo principio. La fecundidad de una obra genial se antoja ilimitada y hacen falta no una sino muchas mentes maravillosas para exponer apenas algunas de sus expresiones posibles. Para decirlo con terminología hegeliana: épocas enteras en el desarrollo del espíritu se ven determinadas por el despliegue de uno solo de los aspectos contenidos de una obra genial.

Las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes constituyen por derecho propio un acontecimiento en la historia de la filosofía por tratarse de una de estas escasas obras. Si el *Tractatus* (junto a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger) puede ser llamado el libro de filosofía más influyente del siglo xx, las *Meditaciones* es, sin duda, el libro más influyente de toda la filosofía moderna. Por eso mismo, aventurarnos a exponer no ya el contenido, sino acaso el argumento central expuesto por Descartes en aquella pequeña obra resulta un riesgo que casi con seguridad redundará en sombra y caricatura. Con todo, el camino que pasa por Descartes es el más directo para exponer, por contraste, la posición de Wittgenstein respecto a la subjetividad, la duda y la problematicidad.

Como es bien sabido, en sus *Meditaciones metafísicas* Descartes pretende, en primer lugar, establecer la naturaleza dubitable de todo lo que hasta el momento él ha dado por sentado como “conocimiento certero”. Una vez introducida la duda tan profundamente como puede llegar a instalarse, Descartes emprende de inmediato la búsqueda de un conocimiento en verdad inamovible y seguro. Tal conocimiento resulta ser, a la postre, la certeza de su propia existencia. Vayamos por partes.

En el primer estadio de sus *Meditaciones*,⁶² Descartes no sólo acude al escepticismo, sino que busca cons-

62

Seguimos a René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, trad. Jorge Aurelio Díaz (Madrid, Gredos, 2011).

truir la versión más fuerte de éste para, posteriormente, derribarla. Si logra contravenir al escepticismo más extremo, piensa, entonces habría logrado rebatirlo del todo, conjurar la infección de una vez y para siempre. Así pues, Descartes argumenta, en primer lugar, que muchas veces nos hallamos bajo el influjo de sueños tan vívidos que nos resulta imposible reconocerlos como tales en el momento de tenerlos. Lo que experimentamos al interior de un sueño no es de ninguna manera distinguible de la realidad, sino hasta que despertamos. De esta manera, afirma, en la medida en que somos incapaces aquí y ahora de determinar si estamos en sueño o en vigilia, somos también incapaces de asegurar que conocemos algo en lo absoluto, incluso acerca de nuestras experiencias más inmediatas.

Quizá se antoje argumentar, concede Descartes, que si bien la posibilidad del sueño echa por tierra la certeza sobre cualquier conocimiento que pretenda yo sostener con base en mi *experiencia*, ocurre que, me encuentre dormido o despierto, algunas verdades *universales*, como las matemáticas, son inamovibles. Sin importar que esté yo en sueño o en vigilia, $2+2$ es, sin duda, igual a 4. ¿Será entonces el conjunto de las certezas matemáticas el ansiado conocimiento indubitable en cuya búsqueda nos encontramos? Por un momento, quizá parezca que sí. Sin embargo, piensa Descartes, es perfectamente concebible la existencia de *un genio maligno* tal que pueda influir en mi mente y poner en ella creencias extraordinarias que, no obstante, bajo su influjo, me parezcan las mejor asentadas de todas. Un genio así podría someterme a ilusiones que no sólo me convencieran de que todo lo que vivo en carne propia en este preciso instante sea real sin serlo, sino que también podría convencerme de falsedades en campos que yo creyera intocables, tales como la aritmética, y persuadirme, así, de que $2+2$ es igual, por ejemplo, a 5. Lo que es más: dada tal posibilidad, ¿con qué argumento sería yo capaz de asegurar, aquí y ahora, que $2+2$

es en realidad igual a 4? Quizá sea esta supuesta certeza nada menos que el síntoma de los engaños de aquel genio en plena operación. Dadas estas posibilidades (por improbables que sean), ocurre que soy incapaz de afirmar que sé algo en lo absoluto. Todo lo que he llegado a dar por verdadero, todo lo que parece imponerse ante mis sentidos por su propio peso, así como toda certeza meramente racional, por más fundamental que me parezca... todo ello, afirma de Descartes, es imposible de sostener porque es posible dudar en cada caso.

Entonces, ¿no existe algún candidato a conocimiento indubitable? La salida que Descartes encuentra a esta situación es el fruto de una afirmación tan radical de la experiencia de dudar que termina por dar una vuelta sobre sí misma. De acuerdo con Descartes, precisamente porque puedo dudar de todos los pensamientos que se me ocurran, sucede que existe una certeza en verdad indudable: la de que *yo tengo pensamientos dubitables*. Ésta es una verdad indudable porque no depende del contenido ni del estado veritativo de mis pensamientos: sin importar lo que piense (verdadero o falso), sucede que, en el momento de pensarlo, no puedo dudar que lo pienso. “*Si yo dudo, entonces yo pienso*” es una verdad irrefutable y constituye, por tanto, la primera certeza inequívocamente asentada que soy capaz de sostener, libre de toda duda. Pero no sólo eso, esta verdad (a su vez) es el germen de una segunda certeza aún más importante, a saber: si yo pienso, entonces “yo”, como sujeto y condición de posibilidad de tal acto de pensar, debo existir también. *Si yo dudo, entonces yo pienso; si yo pienso, entonces yo existo*.

Sencillo y tajante, el argumento de Descartes resulta no sólo persuasivo sino conmovedor por su elegancia. Si se tiene en consideración que las *Meditaciones* surgieron como síntoma de una cultura como la barroca, con preocupaciones tan específicas, exóticas y difíciles de com-

63

En contraste, no debemos olvidar, por ejemplo, la crítica al “sujeto” y, más precisamente, a la figura del “autor”, emprendida por el estructuralismo a mediados del siglo xx, que, sin embargo, se centra en señalar los peligrosos ejercicios de poder que para nuestra sociedad supone la centralización de la autoridad interpretativa del arte y la cultura. La crítica posestructuralista al sujeto funciona porque denuncia y desenmascara los males latentes contenidos de manera embrionaria en el pensamiento de Descartes, pero no porque lo desmantele analíticamente.

prender para nosotros, resulta aún más extraordinario el hecho de que la de Descartes sea la idea más importante del pensamiento occidental desde su formulación en el siglo xvii. Este pensamiento es nada menos que la piedra fundacional de la modernidad. La familiaridad que nos despierta la idea de Descartes no es casual: se trata del efecto retroactivo de la influencia que ella misma ha ejercido durante cientos de años en nuestra cultura. Por ello mismo, la exposición de cualquier posicionamiento en su contra representa una tarea extraordinariamente complicada. Hace falta un pensamiento acaso tan sencillo como el del propio Descartes para rebatirla. La posición de Wittgenstein en su *Tractatus* respecto al sujeto es quizá el mejor candidato a un contraargumento frente a ella, una alternativa que se sostiene por su propio mérito lógico.⁶³ Destaquemos, pues, algunos supuestos contenidos en la idea de Descartes para que, posteriormente, nos sea posible apreciar mejor la postura de Wittgenstein en su contra.

En primer lugar, debemos notar que lo que Descartes cree haber deducido es la existencia de un ente llamado “yo”. Ciertamente, muy pronto concluye no sólo la necesidad sino también la sustancialidad de este “yo” que, por dudar, indudablemente piensa y, por lo tanto, existe. En segundo lugar, la relación entre la duda y el sujeto que la padece es, reformulando a Descartes, una relación que cabría modelar como la de un pensamiento P con una cosa o entidad llamada “yo”. La relación es de pertenencia: P es un ente-pensamiento del ente-yo. En tercer lugar, debemos notar que, para el argumento de Descartes, el contenido de un pensamiento P no juega ningún rol en la deducción de la existencia del ente-yo. Independientemente de cuál sea el pensamiento pensado, ha de guardar una relación necesaria y fundamental con la entidad sustancial “yo”. La independencia o indeterminación del contenido de P para la deducción de

la existencia del ente-yo es tal que, implica Descartes, *P* funciona incluso cuando es algo absolutamente dubitable o incluso un sinsentido. En cuarto lugar, pero no menos importante, ocurre que, para Descartes, la importancia del ente-yo radica, precisamente, en que se trata de un ente cuya existencia es necesaria.

Arranquemos la exposición de la respuesta derivable del *Tractatus* atendiendo a esto último. Como hemos visto, de acuerdo con el joven Wittgenstein, ningún aspecto necesario de la realidad puede ser él mismo una situación ni, para decirlo con una terminología más general, un ente. La marca lógica característica de los entes es la posibilidad. Todo ente es posible en la medida en que le conviene tanto el ser como el no-ser. Para decirlo brevemente: cualquier ente puede darse o no darse efectivamente y, por lo tanto, ninguno es necesario. El darse efectivo de una situación no puede ser nunca deducido a priori con el mero uso de la razón. Podemos, por lo tanto, establecer lo siguiente: para Wittgenstein, si algo es necesario, entonces no es un ente y, a su vez, si algo es un ente, entonces es contingente. Así pues, si hay algo verdaderamente necesario en el “yo” cartesiano, esto debería ser argumento suficiente para deducirlo no como existente sino, precisamente, como algo a lo que no conviene la existencia. Tal y como lo expone Pilar López de Santa María en su célebre análisis, cabría resumir la concepción de Wittgenstein respecto a la subjetividad como “*Pienso, luego no existo*”.⁶⁴

De lo anterior se sigue de inmediato que la relación entre el “yo” y el pensamiento *P* no puede ser esquematizada como la relación entre una entidad “*P*” y una entidad llamada “yo”, lo que descarta, por supuesto, el caso especial de relación de pertenencia entre estos supuestos dos entes.

Podemos enmarcar la imposibilidad de la existencia del “yo” al interior de lo que, para Wittgenstein, es

64

Pilar López de Santa María, “Pienso, luego no existo”, en *Anuario Filosófico* 26 (Navarra, Universidad de Navarra, 1993), pp. 261-269.

una certeza aún más fundamental: la de que los límites del mundo no se dejan captar en figuras o representaciones. Una figura capta lo que retrata desde afuera. Dos situaciones análogas pueden ser una figura de la otra, pero para que exista tal relación, debe existir también la diferencia, la otredad entre ellas. Si algo pertenece a toda situación, entonces no hay nada otro que permita expresarlo desde fuera. Los aspectos internos y constantes de toda situación no pueden ser objeto de figuración. El “yo”, por lo tanto, no sólo no es ente, sino que pertenece al reino de lo inefable. Por lo demás, como hemos dicho, si Wittgenstein ha destruido con esto la noción del “yo” como entidad existente, no ha destruido por ello la observación cartesiana de que existe un aspecto subjetivo innegable en todo pensamiento o experiencia. En el núcleo del argumento cartesiano se halla una verdad innegable: que *toda* situación participa de una propiedad lógica o interna ineludible que consiste en ser siempre, por así decirlo, *mi situación*. Así como el mundo exhibe su multiplicidad, así también el mundo exhibe su subjetividad (no *un* sujeto). La subjetividad es más bien una forma invariable de la experiencia posible y de la representación de dicha experiencia en cualquier lenguaje posible. El legítimo “yo” de la filosofía es un aspecto lógico y necesario de la realidad, no un ente.

El que el sujeto sea un límite lógico del mundo, algo que pertenece internamente a toda situación y no una entidad externa que entra, como por casualidad, en relación con las situaciones, es algo que debe estar representado por el lenguaje a un nivel mucho más fundamental que el de la figura contingente de un ente llamado “yo”: es más bien algo presentado en el lenguaje *desde su mera posibilidad*, algo que debe venir implícito en el lenguaje de manera interna, algo que debe serle irrefutablemente propio. Es una característica *formal* y *trascendental* de

todo *P*. Esto último es justamente lo que Kant quiso captar cuando afirmó:

El “yo pienso” tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí.⁶⁵

Es evidente que Kant era ya bastante consciente de que el sujeto, en tanto condición o límite de la experiencia y del conocimiento, no podía ser tratado como los propios fenómenos a los que, de acuerdo con su doctrina, él sirve como condición trascendental de posibilidad. No obstante, pensaba, la sola certeza de que “el ‘yo pienso’ tiene que poder acompañar todas mis representaciones” obliga a conceptualizar tal “yo” de alguna manera y, por lo tanto, a conceder su existencia en algún nivel, aunque sea *problemático*. Pero para Wittgenstein no hay conceptos problemáticos: o se pueden expresar cabal y claramente, o no se pueden expresar en lo absoluto.

La forma correcta de expresar la subjetividad que está necesariamente implícita en la proposición *P* y en la situación que ésta representa consiste tan sólo en expresar un pensamiento *P* que concibo como posible, esto es, un *P* con sentido para mí, uno que entiendo. Así pues, *P* aquí no puede tener un contenido indiferente sino que ha de ser uno que me sea perfectamente comprensible. Es imposible que *P*, en tanto entidad representada o proposición, sea un absurdo porque entonces no podría reconocerlo como un pensamiento, ni podría, por lo tanto, exhibirse ningún límite lógico ni ontológico en él (incluyendo la subjetividad). Si no entiendo *P*, no sólo me resulta imposible determinar si lo que afirma es o no es el caso: es que no comprendería qué significa ni podría conceder, por lo tanto, que *P* sea mi pensamiento en lo absoluto. Nada es

65

KrV, B132; seguimos a Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (México, FCE, UAM, UNAM, 2009).

66

Esta explicación resuelve la polémica que rodea a la proposición 5.542, que reza “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”.

meramente posible, nada es meramente un pensamiento. Todo pensamiento y proposición tienen un contenido clarificable y comprensible.

Esto constituye un contraargumento a la premisa cartesiana implícita de que *P* puede ser algo de contenido absolutamente indiferente que guarda una relación de propiedad con un supuesto ente “yo”. Modelar mi facultad de pensar como “*S* piensa que *P*” no muestra por ningún lado que es imposible que *S* piense un absurdo. Ocurre, por otro lado, que si el aspecto subjetivo de *P* (en tanto situación representada) es captado por la proposición *P*, se debe a que *P* representa una situación que yo puedo entender y pensar. Debemos concluir que la forma correcta de captar la necesidad de que el “yo pienso” deba poder acompañar todo *P* consiste en persuadirnos y corroborar que toda proposición dice lo que dice clara y determinadamente y que, si lo hace, exhibe desde el silencio toda propiedad trascendental, incluyendo la subjetividad. Así, “*S* dice que *P*” debe desestimarse como la forma general del pensamiento. Por otro lado, la verdadera forma general rezaría “‘*P*’ dice que *P*”, que no es sino una tautología que asume que *P* es la figura de una situación que me es identificable y concebible: una situación posible.⁶⁶

Una representación mucho más atinada que la kantiana “El ‘yo pienso’ tiene que poder acompañar todas mis representaciones” es la sentencia “El mundo y la vida son una misma cosa” (5.621), lo que deja de tener ese regusto de frío filosofema y expresa con mucha mayor justicia una intuición estética-existencial.

El debate filosófico respecto a si el mundo existe por sí mismo (realismo) o si es siempre mi mundo (solipsismo) queda disuelto una vez que se comprende que toda situación y toda representación contienen y muestran necesariamente un rasgo subjetivo que, sin embargo, no se puede representar como contenido proposicional y cuya existencia no se puede, por lo tanto, afirmar.

3.2

LA DISOLUCIÓN DEL ESCEPTICISMO

Si la deducción de la existencia del sujeto objetivo o ente-yo que Descartes emprendió tenía por cometido encontrar una certeza imposible de dudar que clausurara de una vez por todas la infección del escepticismo, ¿cómo responde Wittgenstein a aquel peligro una vez que ha negado la posibilidad óptica del sujeto metafísico?

Ahora contamos con las bases suficientes para comprender la neutralización o disolución tractariana del escepticismo. Según la doctrina escéptica, a la cuestión “¿puedo saber algo con certeza?” debo contestar negativamente, pues todo aquello que yo aventurara como evidencia de mi saber podría, sin embargo, ser ilusorio. Detrás de esta idea se encuentra el supuesto de que no puedo valerme de mi comprensión de cómo luciría el darse efectivo de una situación como guía para consultar la realidad y llegar a saber si tal situación se da o no de hecho. Llevado a sus últimas consecuencias, eso quiere decir que mi comprensión del darse efectivo de un ente no constituye una verdadera comprensión de lo que él propiamente es. Bien analizada, la pregunta escéptica rezaría “¿puedo saber con certeza que un ente existe si mi comprensión de cómo luciría su darse efectivo no puede ser la guía para responder esta cuestión?” Ahora bien, dado que para comprender la pregunta que interroga si algo existe debo al menos comprender este algo, y dado que, como hemos dicho, comprender un ente implica precisamente poder reconocerlo en su darse efectivo, entonces ocurre que la respuesta a la pregunta escéptica no es negativa, sino que la cuestión misma es un sinsentido. Es que la pregunta escéptica quiere que yo dé por comprendido aquello por lo que interroga pero que, a su vez, acepte que no sabría reconocerlo ahí donde se diera, esto

es, que dé por sentado que, después de todo, nunca comprendí el objeto de su pregunta. Dudar de una situación significa no saber, aquí y ahora, si ésta se da o no se da, pero no puedo dudar acerca de una situación que, por hipótesis, no sabría reconocer como tal aún teniéndola enfrente. De manera más general: no puedo dudar del darse efectivo de algo cuya posibilidad me es indecidible. En conclusión, *no comprendo esas cuestiones*.

“El escepticismo no es irrefutable, sino manifiestamente absurdo cuando quiere dudar ahí donde no puede preguntarse” (6.51), pues el ser del ente no es un objeto contingente de experiencia, sino algo que la experiencia muestra necesariamente. Mi comprensión de la existencia se *muestra* en mi comprensión de lo *que puede existir*. Aunque no pueda expresarla en sí misma, todas mis proposiciones consisten en la afirmación o negación de la existencia de un estado de cosas. Mi comprensión del mundo como existente y de la situación como posibilidad de existencia, aquello con lo que arrancamos la exposición del libro, está presupuesta en toda representación, pero como dato positivo es imposible de destilar y presentar. Podemos decir: la existencia es lo más propio del mundo, pero también lo místico por excelencia.

Wittgenstein es radical en esto: si la respuesta a una pregunta no existe, *entonces la pregunta misma no existe*. No puedo, de ninguna manera, plantearme una pregunta de forma comprensible si no puedo imaginar las condiciones en que puedo darle respuesta. La pregunta no existe porque su sentido es incomprensible. El problema que me impide responder las cuestiones escépticas, por lo tanto, no yace en la naturaleza escurridiza de la realidad o del conocimiento; tampoco tiene por causa la supuesta incompatibilidad de la naturaleza de los objetos de dichas cuestiones con mis supuestas facultades subjetivas finitas. El problema con esas preguntas es que *no las puedo reconocer como tales*: no entiendo siquiera si preguntan algo.

Según Wittgenstein, “Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta” (6.5), “porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta [y] una pregunta sólo donde existe una respuesta” (6.51).

Ahora bien, el giro decisivo es éste: si la imposibilidad de dar respuesta demuestra que aquéllas no son preguntas, entonces, ¿deberían *afectarme*? Si me persuado de que algo que yo creía que era una cuestión no es más que un sinsentido, ¿esta persuasión debería *cancelar* el sentimiento de problematicidad?

3.3

“EL ENIGMA NO EXISTE”

La respuesta de Wittgenstein al escepticismo puede extenderse prácticamente a toda la filosofía, pensada ésta como la supuesta doctrina de los principios. No puede haber respuestas sobre los rasgos necesarios o límites lógicos de la realidad y del lenguaje; pero aun con ello, piensa él, no hay pérdida alguna, pues si no puede haber respuestas, tampoco había preguntas. La esperanza de Wittgenstein es que, si no había problemas, tampoco había razón para padecer dolor, angustia, desesperación. Apretemos el nudo: si no había razón para el dolor, ¿entonces debemos concluir que no dolía?

¿Qué significa, sin embargo, esto? Lo que el *Tractatus* tiene que decir no sólo a toda la tradición filosófica sino a cada uno de nosotros, en tanto supuestos sujetos de experiencia problemática, se resume en la sentencia “El *enigma* no existe” (6.5). No hay respuestas filosóficas porque no hay preguntas filosóficas. Lo que es más: no existe el sujeto metafísico que pueda plantearse tales preguntas ni, por supuesto, objeto-yo que pueda *padecer*

problemas filosóficos. Como asentamos en el Capítulo 2, la única forma en que la filosofía puede ser concebida por Wittgenstein al interior de su *Tractatus* es como la actividad de clarificar. La clarificación no produce nada, no cambia nada: acaso tan sólo permita ver el mundo tal cual es; pero ni siquiera esto podemos afirmar. Ahora comprendemos por qué, como anunciamos desde el Capítulo 1, Wittgenstein considera que *ver* no es, en sí mismo, una actividad: que el mundo sea perceptible y el lenguaje clarificable es tan sólo la mostración de la esencia lógico-subjetiva de su naturaleza, pero no delata, en ningún sentido, un ente-yo correlato de la mostración. El ojo que ve no se ve a sí mismo (5.633). No es un objeto de las situaciones. Esto implica que no hay sujeto de la clarificación y, lo que es más, que no hay sujeto de la problematicidad que anteceda a la clarificación.

Hay algo extraordinariamente paradójico en el temperamento clarificador de Wittgenstein. Si la filosofía debe dejar todo como está, si no se trata de una operación transformadora de la realidad, entonces no puede procurar cambio alguno. No obstante, si la filosofía es una actividad, entonces el cambio ha de serle propio de manera intrínseca. Es que ¿cómo puedo comprender la idea de *actividad* sin la idea de *cambio*? No hay actividad sin transformación. Si la transformación no ocurre en el mundo y si tampoco hay sujeto a transformar, entonces nos hallamos ante un cambio imposible de acusar, ya sea en el mundo o en uno mismo: un cambio, por así decirlo, inextenso. Este cambio ha de ser la persuasión de que no es necesario que algo cambie en el mundo para entrar en concordancia con él. El cambio buscado debe ser la disipación del apetito de cambio: una contemplación imposible de describir pero que constituiría, a su vez, la condición desde la cual cualquier descripción verdaderamente *satisfactoria* habría de formularse. El silencio místico al que desea conducir el *Tractatus* sería el que resta

tras la serena quietud del espíritu una vez que se halla en concordancia con el mundo.

Aquí termina nuestra exposición del *Tractatus*. Quien acudiera a nuestro trabajo en busca de un acompañamiento de lectura, tiene ahora todo lo que, a ese respecto, teníamos para ofrecerle.

Por lo demás, no nos resta sino reconocer que el libro de Wittgenstein representa un hito de valor incalculable en la historia de la filosofía. Es el despliegue de una idea de alcance aún hoy no bien ponderado. Envueltos por las tinieblas de una época tan rica en información y tan pobre en sabiduría, no es casual que el *Tractatus* resurja como un referente inexcusable para convocar la esperanza de una claridad que se antoja cada vez más urgente. Al respecto, debemos anotar que el propio Wittgenstein reaccionó ante un ambiente similar dominante en la Viena de *fin-de-siècle* (y en todo el mundo occidental que le fue contemporáneo). Tal reacción fue la del rigor y la exactitud, mezclados en sus proporciones con la honradez, la elegancia y, lo que es acaso más importante y gozoso, con la belleza. Ante su genio tan sólo cabe conmoverse. El *Tractatus* constituye el testimonio de un espíritu que, por encima de todo, se debía a la experiencia clara y honrada del mundo.

EPÍLOGO

NEGACIÓN DE LA PROBLEMATICIDAD Y VOLUNTAD ASCÉTICA

Hemos concluido nuestra exposición, por así decirlo, positiva del *Tractatus* y del temperamento del que es síntoma. Preguntemos, sin embargo, en tono de sospecha: ¿acaso no hay también, en la ansiada quietud a la que Wittgenstein aspira, un enseñoramiento de la languidez y una violencia ejercida sobre sí mismo? En la fantasía de la clarificación del mundo y del lenguaje que anticipa como el fin de la filosofía, la experiencia de hallarse en problemas no tiene lugar. Lo que es más: parece que debemos descubrir, con innegable rigor lógico, que jamás *hubo* tal problematicidad ni sujeto que la padeciera.

¿Dónde acusar la experiencia de padecer si no hay problema que sea padecido ni sujeto que lo padezca? Todo indica que el más alto deseo de nuestro filósofo era el de cancelar la posibilidad de dolor con una estocada lógica definitiva. “La solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema” (6.521). Esta desaparición no es la de la terminación, no es la de llevar a finalización y resolución la experiencia de la problematicidad, sino la que se sigue de la negación absoluta de esa experiencia como tal. Sólo hay lugar para la experiencia de las situaciones, las completas, las lógicas, las claras. La analítica tractariana de la subjetividad, que concluye al su-

jeto como límite lógico del mundo y jamás como existente, *debe* demostrar también que es imposible no sólo pensar los problemas absurdos, sino *padecer* el absurdo. No hay lugar para la experiencia de hallarse en aporía, en angustia, en crisis: sólo hay lugar, desde siempre y para siempre, para lo claro, lo acabado, lo estable, lo transparente.

Pero entonces, ¿no hemos *vivido* la problematicidad? ¿Cómo dictar al espíritu que aquello que padeció no lo padeció? ¿Cómo persuadirnos de que jamás hemos experimentado la problematicidad asociada a los problemas filosóficos en carne propia? En su desesperación por afirmar el mundo, en su ansia por donar sus ojos a la inmanencia de lo que ellos ven, Wittgenstein busca reducir al sujeto a mera *ocasión de clarificación*, dejarlo inextenso, impersonal, como sujeto puro de conocimiento. Su intención temperamental es negarle al sujeto, a toda costa, la posibilidad de constituirse como *ocasión de experiencia problemática* puntual, positiva, personal e íntima. ¡Pero que tal ocasión de hallarse en problemas está dada es un dato! Es la evidencia de arranque, la motivación del ejercicio clarificador. El *dictum* “El *enigma* no existe” tiene un rostro lógico y salvífico, pero a éste subyace una asesina voluntad de autonegación.

A la luz de esta observación, debemos regresar al planteamiento de las *Meditaciones* de Descartes para ofrecer una segunda lectura que manifieste que él sí que comprendió la ocasión de experiencia problemática de la que su dudar es síntoma. De acuerdo con esta segunda lectura ocurre que, cuando Descartes descubre la condición dubitable de todo pensamiento e intuición sensible, reconoce con ello que tiene lugar, de manera innegable, la experiencia angustiante de dudar, de hallarse en apuros, de vivir en persona la desesperación que supone la puesta del mundo en estado de suspenso. La afirmación del yo que duda constituye el autorreconocimiento de algo que, si bien no cabe llamar objeto-yo, sí debe ser aceptado

positivamente como ocasión o manifestación de la experiencia de padecer. El dato fenomenológico de padecer la duda se impone por encima de todo argumento: sólo por él vale la pena emprender la tarea de la meditación. La afirmación de la experiencia de dudar como única certeza, “yo dudo”, es la manera cartesiana de decir “la experiencia de esta angustia ante la posibilidad de que toda percepción y saber sean ilusorios es inmediata y se impone como innegable”. Así leído, la certeza irrefragable de que esta experiencia tiene lugar se afirma en la conexión interna que va del “yo dudo” al “yo pienso”, y la confirmación de esta experiencia como vivencia inmediata (que no puedo pensar sino de manera positiva como mía) se cristaliza en el paso que va del “yo pienso” al “yo existo”. No debemos olvidar que el “yo existo” cartesiano es engendrado por un yo que padece la duda y sólo con base en esta experiencia. “Yo existo” es la afirmación existencial de la duda en sí misma. Pero he aquí la respuesta radical de Wittgenstein, quien, *mutatis mutandis*, parece advertir: “Ante la angustia que conlleva la posibilidad de hallarte en una ilusión, no puedes decir que tienes la experiencia de vivir un problema, sino que debes comprender que la ilusión es la de hallarte en apuros”. El golpe de gracia final viene en la negación misma de mi ser sujeto en lo absoluto y, más precisamente, de mi ser sujeto de problemas.

El carácter clarificador de Wittgenstein alcanza su momento más virtuoso ahí donde declara la guerra a todo filosofema que me aparte del mundo, a toda doctrina perpendicular y opuesta a la Tierra, guerra siempre en favor de la inmanencia, de la afirmación del presente. Hasta ahí, todo es vivificante. Sin embargo, una vez alcanzado esto, desciende sin freno a la negación de la experiencia vital de la problematicidad (sólo ante la cual tenía sentido la clarificación) y, lo que es más, la negación de mi propia existencia como ocasión evidente de la ex-

perencia del absurdo. Sólo estoy invitado a la gran fiesta del mundo si me despojo de mí mismo y me purifico para quedar tan sólo como un remanente lógico trascendental en coordinación con la realidad. Entender este movimiento autodestructivo es esencial para comprender en todas sus dimensiones el misticismo de Wittgenstein, tan propio de un inmanentista como de un suicida. Nuestro último movimiento en la hermenéutica del *Tractatus* nos lleva de vuelta a Schopenhauer y a otro de sus grandes herederos: Nietzsche.

En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer identifica al sujeto individual y positivo como condición de posibilidad de todo conocimiento racional pero también como el principio de todo dolor, de todo padecer y de toda problematicidad. Esta subjetividad individual y sufriente es expuesta en su doctrina como síntoma de la verdadera cosa en sí: la voluntad, el deseo ciego e insaciable que constituye el *noúmeno* del mundo. Según la doctrina de Schopenhauer, para desplegarse ópticamente, la voluntad se materializa en individualidades: se vale de los sujetos que crea para afirmarse a sí misma y ejercer su apetito sin fin. En la medida en que se mantiene inconsciente de ser un mero síntoma de la voluntad, el sujeto individual no tiene salvación: ninguna acción que lo afirme como individuo puede ser, a su vez, una acción en contra de su sufrimiento. Sin embargo, ahí donde se persuade de esta verdad, el sujeto puede concebir una salida, a saber, la autonegación. El primer estadio de la autonegación libera al sujeto de la individualidad y la personalidad y, según Schopenhauer, lo conduce a la constitución del sujeto puro de conocimiento que describimos en el Capítulo 1. Su primer premio: la contemplación del mundo desde el punto de vista de la eternidad y no ya como sometido a los avatares de la vida relacional. Libre de rasgos, de deseos personales, de frustraciones ególatras, este sujeto estaría, también, libre de dolor. Esta contemplación es,

sin embargo, imposible de mantener por largo tiempo: Schopenhauer la asocia con los arranques de inspiración del genio artístico, tan enarbolado por el romanticismo. El segundo paso es la aniquilación filosófica total, una muerte que libera al sujeto de toda atadura al negarse por completo. Éste es su proyecto ético. La experiencia de esta negación es, para nosotros, sujetos ahora mismo individuales, incomprensible, inimaginable: mística, como la muerte.

Con todo, el camino de Schopenhauer pasa por la afirmación y el reconocimiento del sujeto como existente positivo para conducirlo, después, a la autonegación como tarea a realizar. Concede, al menos, la existencia de lo que pretende destruir. Wittgenstein se halla tras el mismo objetivo final: la aniquilación del sujeto como ocasión de dolor, sufrimiento y confusión, pero concibe una estrategia aún más radical: una que niega, *ab initio*, toda subjetividad positiva y que reduce a ilusión la experiencia de la problematización. El ejercicio del temperamento de Wittgenstein en su *Tractatus* lo lleva del anhelo de concordancia con el mundo a la aniquilación del sujeto y la negación de sus problemas. ¿Qué sujeto queda para la concordancia? El lógico, el espejo: el más disminuido y languidecido de todos. La lógica purificadora es también corrosiva. Wittgenstein culmina el ideal schopenhaueriano que pretende suprimir el dolor al afirmar que aquello que se conceptualizaba como el sujeto del dolor no es uno que habría que aniquilar, sino uno que, de entrada, no existe; y al deducir de ello que, entonces, el dolor nunca dolió: que no había condiciones para el problema ni nadie que lo tuviera.

El proceder de Wittgenstein fue diagnosticado 34 años antes de que publicara su *Tractatus* por otro discípulo espiritual de Schopenhauer: Nietzsche. En su *Genealogía de la moral* este filósofo mordaz reaccionaba contra su maestro y advertía sobre las conclusiones destructivas en que ne-

cesariamente culmina la aplicación del ideal ascético a la filosofía, el ideal de evadir el sufrimiento a toda costa:

“El triunfo cabalmente en la última agonía”: bajo este signo superlativo ha luchado desde siempre el ideal ascético; en este enigma de seducción, en esta imagen de éxtasis y de tormento ha reconocido su luz más clara, su salvación, su victoria definitiva [...]. Suponiendo que tal encarnación de la voluntad de contradicción y de antinaturalidad sea llevada a filosofar: ¿sobre qué desahogará su más íntima arbitrariedad? Sobre aquello que es sentido, de manera segurísima, como verdadero, como real: buscará el error precisamente ahí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional. Por ejemplo, rebajará la corporalidad, como hicieron los ascetas de la filosofía del Vedanta, a la categoría de ilusión, y lo mismo hará con el dolor, con la pluralidad, con toda la antítesis conceptual “sujeto” y “objeto” —[el filósofo asceta dirá] “¡errores, nada más que errores!” Denegar la fe a su yo, negarse a sí mismo su “realidad” —[ante esto dirá] “¡qué triunfo!” —triunfo no ya meramente sobre los sentidos, sobre la apariencia visual, sino una especie muy superior de triunfo, una violentación y una crueldad contra *la razón*: semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: “existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida* de él!”.⁶⁷

Escandalizado frente a un sujeto que se deduce a sí mismo como inexistente, un sujeto que clausura toda experiencia de problematicidad llamándola sinsentido y que, a la postre, se excluye a sí mismo del reino final del mundo que tanto ansiaba, Nietzsche reacciona así:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña concep-

67

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 2005), pp. 153-154.

68

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 2005), pp. 153-154.

69
Ibid.

tual que ha creado un “sujeto puro de conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual deberían estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo; aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. [El asceta no comprende que] Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un “conocer” perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”. Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que eso no significaría *castrar* el intelecto?⁶⁸

Para Nietzsche, el ideal ascético, que consiste en un rechazo radical de la problematización, alcanza en su versión filosófica el más perfecto ridículo. Muy claro se ve esto, “por ejemplo, cuando se pretende demostrar que el dolor es un error, bajo el ingenuo presupuesto de que el dolor debería desaparecer tan pronto como se ha reconocido el error en él —pero ¡cosa rara!, se guardó de desaparecer”.⁶⁹

El 11 de junio de 1916, Wittgenstein escribía en su diario: “No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad, sino que soy totalmente impotente. Sólo renunciando a incidir sobre los acontecimientos del mundo podré independizarme de él —y, en

cierto sentido, dominarlo”.⁷⁰ Más tarde, el 15 de octubre, apuntaría:

El camino que he seguido es el siguiente: el idealismo separa al hombre del mundo en cuanto único; el solipismo me separa a mí solo. Y por fin veo que yo también pertenezco al resto del mundo. Por una parte no queda, pues, *nada* [del sujeto metafísico]. Por la otra, sólo el *mundo*, en cuanto único. De ahí que pensado hasta sus últimas consecuencias, el idealismo lleve al realismo.⁷¹

Así pues, el camino lógico de Wittgenstein me entrega, en cuanto cuerpo-situación, al mundo, pero en cuanto sujeto, me ha reducido a nada. No queda, pues, más que el mundo. El 20 de octubre celebraba su hallazgo escribiendo “El milagro estético es la existencia del mundo, que exista lo que existe” y se preguntaba si había alcanzado por fin, tras su autonegación, la ansiada felicidad: “¿Es la esencia del modo de contemplación artístico [estético] contemplar el mundo con ojo feliz?”

El rechazo a la voluntad de autoafirmarse es llevado al límite en el frente de guerra, donde su vida corre peligro. El 29 de julio lamentaba su temor a morir. Sólo los animales deberían padecer un temor así, parece implicar:

Ayer me dispararon. Me acobardé. Tuve miedo a la muerte. ¡Ahora tengo el deseo de vivir! Y es difícil tener que renunciar a la vida una vez que se la quiere. Precisamente esto es “pecado”, vida insensata, falsa concepción de la vida. De cuando en cuando me convierto en un animal [...]. Y entonces sufro también como un *animal*, sin la posibilidad de la salvación interior. Entonces soy presa de mis apetitos y de mis aversiones. Entonces nada de pensar en una vida verdadera”.⁷²

70

Ludwig Wittgenstein, “Diario filosófico (1914-1916)”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009), 11-6-1916.

71

Ibid., 15-10-1916.

72

Ludwig Wittgenstein, “Diarios secretos”, trad. Luis Fernando Moreno Carlos, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009), 29-7-1916.

73
Ibid. p. 158.

En su búsqueda por una vida “verdadera”, el filósofo asceta, piensa Nietzsche, tiene una voluntad de autonegación. En los diarios de guerra de Wittgenstein, en su carácter iracundo y avergonzado que lo llevó a solicitar posiciones peligrosas en el ejército bajo un ansia innegablemente suicida durante su paso por el frente de guerra, se adivina el diagnóstico de Nietzsche:

“¡Ojalá fuera yo otro cualquiera! —así solloza esa mirada: pero no hay ninguna esperanza. Soy el que soy: ¿cómo podría escaparme de mí mismo? Y, sin embargo, estoy *harto de mí...*” En este terreno de autodesprecio, auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa...⁷³

HACIA UNA CIENCIA DE LA EXPERIENCIA PROBLEMÁTICA: LA PROBLEMATOLOGÍA

Las palabras de Nietzsche se antojan demasiado destructivas. No es nuestra intención lograr la conclusión radical de que el *Tractatus* es tan sólo la confesión de un moribundo intelectual. Nuestro principal interés es el de subrayar la ironía que hay en su convicción de que, una vez desenmascarados los problemas como errores, habremos de descubrir que *nunca* hubo ocasión de problematicidad.

¿En qué sentido debemos tomar una reacción como la nietzscheana ante el *Tractatus*? ¿Acaso denuncia un *error*? Más en general: ¿qué relación guarda una filosofía con las reacciones que otros puedan tener ante ella? Esta cuestión resulta de gran importancia toda vez que la filosofía puede ser pensada como un constante juego de expresiones y reacciones.

Para responder, nos valdremos del supuesto que ha acompañado toda nuestra lectura: que el *Tractatus*, así

como cualquier filosofía, es el síntoma de un temperamento, una expresión discursiva de un sentimiento fundamental. Antes de continuar, dejemos en claro lo siguiente: por supuesto, resulta de gran valor reaccionar ante los errores e inconsistencias en un argumento. Si un argumento contiene errores, la primera tarea inexcusable es la de señalarlos y, en su caso, corregirlos. Sin embargo, recordemos también que, según James, “En gran medida, la historia de la filosofía es un choque entre temperamentos humanos”.⁷⁴ Ciertamente, la versión válida y más acabada de una expresión filosófica, aquélla libre de inconsistencias, aún puede ser motivo de reacción. Una reacción así no debe ser considerada ya como el señalamiento de un problema *interno*, sino como el choque de un temperamento *frente* a otro. Entre todas las posibles, cabe señalar tres reacciones ante el *Tractatus* de Wittgenstein. Echaremos mano de su diferencia para ilustrar mejor lo que queremos decir.

En primer lugar, consideremos la reacción que tuvieron Russell y otros con respecto a la contradicción que se halla al interior del propio texto. Esta contradicción, lo hemos señalado, es la de haber expresado mediante el lenguaje algo que, según lo dicho en esa misma expresión, debería ser inexpressable. Como hemos asentado también, esta contradicción fue planeada por el propio Wittgenstein. Se trata de un recurso performativo para disuadirnos de permanecer en el lenguaje cuando de lo más alto se trata. Más allá de si éste es o no un error argumentativo, la contradicción hace, retóricamente, lo que tiene que hacer y por ello Wittgenstein debería permanecer (y permaneció) indiferente ante tal señalamiento.

En segundo lugar, debemos anunciar ahora que el propio Wittgenstein halló, más tarde, lo que él consideró errores en su obra de juventud. El hallazgo de estos errores fue la motivación para lo que tradicionalmente

74

William James,
*Pragmatismo. Un nuevo
nombre para viejas formas
de pensar*, trad. Ramón del
Castillo (Madrid, Alianza
Editorial, 2000), p. 57.

se ha llamado su segunda filosofía. Según sus reflexiones posteriores, la exigencia de la sustancialidad, esto es, de los objetos, debe ser evitada porque introduciría un supuesto metafísico, que es precisamente lo que se quería evitar. Además, la concepción del lenguaje como meramente figurativo no podría, de acuerdo con su posterior punto de vista, dar cuenta de una enorme variedad de dinámicas que los hablantes establecen mediante el uso de expresiones. Estas observaciones lo condujeron al ensayo de una nueva filosofía con un enfoque mucho más fenomenológico y casuístico, una que considera la figuración tan sólo como uno de entre muchos posibles *juegos del lenguaje*. El posicionamiento del “segundo Wittgenstein” frente a su *Tractatus* es un ejemplo de una reacción que pretende denunciar un error interno que, de ser tal, resultaría imposible defender tanto desde un punto de vista lógico como desde uno retórico. Con esta segunda filosofía, sin embargo, Wittgenstein buscó defender con una fidelidad radical el *dictum* ya supuesto en el libro que nos ha ocupado, según el cual, una expresión tiene sentido sólo en atención a *su uso* y que la *clarificación* de tal uso debe conducir a la disolución de los problemas que se derivan de su incomprensión. Así, el señalamiento de este error no es sino un síntoma del mismo temperamento que motiva el *Tractatus*, aquel que supone que la filosofía no debe ni puede transformar la realidad sino tan sólo proponerse clarificar el lenguaje para evitar todo filosofema que intente presumirse como saber.

Por último, nos encontramos con reacciones dirigidas tanto a las premisas como a los corolarios caracterológicos que una obra, consciente o inconscientemente, contiene. Tal es caso de la reacción nietzscheana que expusimos. Una reacción así sólo puede ser producida por un temperamento que se opone a otro. Por nuestra parte, creemos que son reacciones de este tercer tipo las que en

verdad se hallan tras los movimientos más importantes en filosofía.

A modo de epílogo, con estas últimas líneas nos proponemos plantear una posible oposición temperamental al *Tractatus* de Wittgenstein. No es nuestra intención, por lo tanto, señalar un error interno, sino dar voz a un sentimiento que, por nuestra parte, consideramos irrenunciable ante una filosofía que pretende concluir que, si es imposible formular los problemas como preguntas, entonces no cabe hallarnos en experiencia problemática.

La estrategia de Wittgenstein ha sido la de dejar aquello que llamamos problemas en suspenso desde el principio para avocar su esfuerzo, antes que nada, al análisis de los límites exhibidos por la naturaleza situacional del mundo y el lenguaje. Halla, tras tal exposición, que no hay (nunca hubo) lugar para los problemas. Es plenamente consciente del efecto: “Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (6.52). Al filósofo doctrinario “este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto” (6.53).

Si Wittgenstein ha preferido este método, es precisamente porque está seguro de que ése será su desenlace. Pero, ¿es acaso verdaderamente impracticable un método que, en lugar de suspender la problematicidad para al final negarla, atienda a ésta como el dato inmediato que motiva el filosofar? Por supuesto, un método así habría de tener en consideración lo alcanzado por Wittgenstein a modo de advertencia, pero también habría de proponerse ser fiel a lo que, en primer lugar, lo mueve.

De acuerdo con las advertencias de Wittgenstein, tal método no podría dar por conocido ni supuesto un sujeto del filosofar ni tampoco podría describir, de entrada,

la vivencia de la problematicidad como situación, esto es, como *ente* positivo y dado. Sin embargo, y en esto se distingue el temperamento que aquí oponemos al *Tractatus*, nosotros sí sostenemos que la problematicidad ha de ser, de entrada, nombrada y asida en la positividad que, en tanto experiencia, impone. Si esta experiencia no es la de un ente, eso es asunto aparte. El nombre para esta experiencia será acaso el más general que quepa darle, siempre que rescate que la problematicidad ha tenido, sea como fuere, ocasión. Reservaremos, pues, para distinguir este dato el nombre de *ocasión problemática* y la distinguiremos de la *ocasión de clarificación*.

Debemos llamar la atención sobre el hecho de que, hasta ahora, la filosofía no ha dado cuenta de la ocasión problemática en tanto mero dato positivo y que ha emprendido siempre, ante la problematicidad, la tarea inmediata de resolverla sin más. En otras palabras, no existe, al día de hoy, fenomenología de la problematicidad en cuanto tal. En este sentido, la filosofía se ha planteado a sí misma, desde siempre, como resolutiva, y por ello cabe llamarla, en lo general, *resolutivismo*. A la pregunta “¿qué es positivamente un problema?” la filosofía no ha ofrecido respuesta alguna. Introduzcamos, pues, en la gran conversación de la filosofía el *temperamento problematológico* y llamemos a la filosofía que él anuncia la *problematología*.

Si el temperamento clarificador de Wittgenstein era fiel al mundo y deseaba, a toda costa, librarlo del cáncer del problema al grado de decir que nunca hubo tal, el temperamento problematológico, por su parte, no puede sino ser fiel al dato inmediato de que padece problemas, aun cuando nada positivo, además de esto, pueda ser dicho de entrada al inicio del filosofar. Para un carácter así, la filosofía, en tanto problematología, ha de proponerse a sí misma el ser *ciencia de la experiencia de hallarse en problemas* y habrá de extraer todo lo que se muestra en

una vivencia así. La problematología se plantea, por lo tanto, atender a todo aquello que ha sido nombrado de manera puramente propedéutica y auxiliar como *ilusión*, *confusión*, *malestar*, etcétera, como si se tratara, esta vez, de un dato autoevidente, si bien no resolutorio, sí *positivamente* problemático. Operará, entonces, bajo la convicción de que el único movimiento posible que va del problema al no-problema pasa por *habitar* lo problemático mismo.

Por supuesto, no es éste el lugar para emprender la problematología. Queda ésta tan sólo anunciada como despliegue posible de un carácter que prefiere habitar la dificultad antes que rodearla para después negarla. Anunciar es fácil, desplegar es otra cosa...

BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*, trad. Jorge Aurelio Díaz (Madrid, Gredos, 2011).
- Gargani, Aldo Giorgio. “El valor de ser”, trad. Miguel Zavalaga Flórez, en *Il coraggio di essere. Saggio sulla cultura mitteleuropea* (Roma, Laterza, 1992).
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, rev. Gustavo Leyva (México, FCE, 2017).
- James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, trad. Ramón del Castillo (Madrid, Alianza Editorial, 2000).
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (México, FCE, UAM, UNAM, 2009).
- Loos, Adolf. “Ornamento y delito”, en *Ornamento y delito y otros escritos*, trad. Lourdes Cirlot y Pau Pérez (Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1972).
- López de Santa María, Pilar. “Pienso, luego no existo”, en *Anuario Filosófico 26* (Navarra, Universidad de Navarra, 1993).
- Monk, Ray. Ludwig Wittgenstein. *El deber de un genio*, trad. Damián Alou (Barcelona, Anagrama, 1994).
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 2005).
- Pessoa, Fernando. *Poesía completa de Alberto Caeiro*, trad. Miguel Ángel Flores (México, Verdehalago, 2001).

- Priest, Graham. “Objects That Are Not Objects”, en *Quo Vadis, Metaphysics? Essays in Honor of Peter van Inwagen*, ed. Mirosław Szatkowski (Polonia, De Gruyter, 2020).
- _____. *Uno. Una investigación sobre la unidad de la realidad y de sus partes*, trad. David Paradela López (Barcelona, Alpha Decay, 2016).
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, trad. Pilar López de Santa María (Madrid, Trotta, 2016).
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid, Trotta, 2020).
- Tolstói, Lev. *El evangelio abreviado*, trad. Iván García Sala (Oviedo, KRK Ediciones, 2006).
- Tomasini Bassols, Alejandro. *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein* (México, Herder, 2017).
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*, trad. Ulises Moulines (México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1988).
- _____. *Observaciones filosóficas*, trad. Alejandro Tomasini Bassols (México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1997).
- _____. “Conferencia sobre ética”, trad. Fina Birulés, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009).
- _____. “Diario filosófico (1914-1916)”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009).
- _____. “Observaciones diversas. Cultura y valor”, trad. Jacobo Muñoz, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios, conferencias* (Madrid, Gredos, 2009).
- _____. “Cartas a Russell, Keynes y Moor”, trad. Néstor Míguez, en *Ludwig Wittgenstein. Diarios y conferencias* (Madrid, Gredos, 2009).

_____. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid, Alianza Editorial, 2015).

_____. *Tratado lógico-filosófico/Logish-philosophische Abhandlung*, trad. Jesús Padilla Gálvez (Valencia, Tirant Humanidades, 2016).

_____. *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Luis M. Valdés Villanueva (Madrid, Tecnos, 2017).

Ludwig Wittgenstein
Ilustración: Cuemanche

