Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JOSÉ MARÍA ARISO (Ed.)

EL YO AMENAZADO

Ensayos sobre Wittgenstein y el sinsentido

BIBLIOTECA NUEVA

Ética, método filosófico y sin sentido en el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein*[1]

Luigi Perissinotto

«Gott kannst du nicht mit einem Andern reden hören,
sondern nur, wenn du der Angeredete bist».
Das ist eine grammatische Bemerkung.

Ludwig Wittgenstein

I

1. El tema de este ensayo es la relación que en el *Tractatus logico-philosophicus,* esto es en aquella que Wittgenstein consideró por mucho tiempo —y que en algún sentido no dejó jamás de considerar— la obra de su vida[2], subsiste entre 1. el

[1] El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación FFI2008-00866/FISO: «Cultura y religión: Wittgenstein y la contra-ilustración», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

[2] BLvF, carta 22, probablemente de mitad de octubre de 1919. Para justificar el inciso («y que en algún sentido no dejó jamás de considerar»)

método filosófico, el método efectivo del *Tractatus*, sobre todo, y después aquél que, según la proposición 6.53 de la misma obra, debiera propiamente ser «el método correcto de la filosofía»; 2. la *ética*, la cual, por decirlo un poco abruptamente, respecta a aquello que, según la proposición 6.42b, está «más alto» (*Höheres*) que el mundo [= «todo lo que acaece» (TLP §1); de «todo suceder y ser así» (TLP §6.41b)], o sea su sentido o valor (TLP §6.41a), pero que es también aquello que orienta el conjunto de la obra, si es verdad, como el autor reconoce en una famosa carta a Ludwig von Ficker, que su sentido es, no obstante las apariencias contrarias, «un sentido ético»[3]; 3. el *sin sentido*, en particular aquel sin sentido que es generado por su misma filosofía. Según el *Tractatus*, de hecho, no solamente son insensatas (*unsinnig*), y no simplemente falsas, «la mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre filosofía» (TLP §4.003a), sino que son insensatas (*unsinnig*), también sus mismas proposiciones (TLP §6.54a)[4], entre las cuales, parece deber concluirse, no sólo la proposición que dice —o parece decir[5]— que las proposiciones del *Tractatus* son insensatas. ¿Acaso no pertenece ella misma al *Tractatus*? ¿No ha de considerarse, según la numeración decimal adoptada en la obra, el cuarto y último de los comentarios a la proposición 6.5?[6] Y si la proposición 6.5 es insensata ¿cómo va a tener sentido la proposición que la comenta?[7]

Desde un cierto punto de vista, cuanto sigue puede considerarse como otra tentativa de habérselas con la recién evocada proposición 6.54, esto es con la proposición en la que Witt-

recuérdese cuanto Wittgenstein escribe en el prólogo de las *Investigaciones filosóficas*: «Hace cuatro años tuve la ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus logico-philosophicus)* y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste *(durch den Gegensatz)* y en el trasfondo *(auf dem Hintergrund)* de mi viejo modo de pensar» (IF, pág. 13).

[3] BLvF, carta 23. El conjunto de esta carta a von Ficker, al cual Wittgenstein se había dirigido con la esperanza de publicar el *Tractatus*, muestra cómo Wittgenstein era consciente de que el sentido de su libro podía fácilmente ser malinterpretado: «...quizás le será de ayuda si le escribo un par de palabras sobre mi libro: de la lectura del mismo, de hecho, Vd., y esta es mi opinión precisa, no sacará nada en claro. De hecho, no lo comprenderá; el argumento le parecerá absolutamente extraño. En realidad, no obstante, no le es ajeno porque el sentido del libro es un sentido ético».

[4] En este ensayo *Satz* se traducirá siempre por «proposición». Conviene no obstante recordar que el alemán *Satz* como el castellano «proposición» tanto puede significar: el contenido o, en la terminología de Gottlob Frege, el sentido o pensamiento expresado por un enunciado, cuanto igualmente «enunciado» *(sentence*, en inglés): una entidad lingüística que igualmente puede no tener sentido alguno. Se sigue que cuando en el texto se habla de proposiciones insensatas o privadas de contenido el término «proposición» se emplea con el significado de enunciado.

[5] La cautela es obligatoria: reconocer que una proposición es insensata ¿no equivale quizás a reconocer que no hay ningún contenido que ella afirme o niegue? Esto es, ¿que ella no es propiamente una proposición?

[6] «De una respuesta que no se puede formular no se puede formular ni siquiera la pregunta/ No hay enigma/ Si una pregunta puede formularse, *puede* igualmente tener una respuesta».

[7] Se podría observar que comentar una proposición insensata no significa otra cosa que reconocer la insensatez. Pero ¿cómo distinguir entonces por su «importancia lógica» los diversos comentarios? Recuérdese que, según las indicaciones del mismo Wittgenstein, «los decimales... denotan la importancia (de cada una de las proposiciones), el relieve que les corresponde en la... exposición» (TLP, nota a la proposición 1). Recuérdese en este contexto también el gran relieve que Wittgenstein atribuía a la numeración decimal de la obra: «los números decimales de mis proposiciones debieran ser editados incondicionadamente, puesto que sólo ellos dan al libro perspicuidad y claridad, y sin esta numeración el libro sería un incomprensible batiburrillo» (BLvF, carta 26, datada el 5.12.19). Las preguntas que planteo en el texto aluden a las dificultades que surgen cuando la prop. 6.54 se sustrae, junto con el prólogo y algunas otras proposiciones, al veredicto de la insensatez. Esta actitud caracteriza, como se sabe, la lectura de Cora Diamond y de aquellos que se reconocen en la interpretación así llamada «resoluta» (resoluta porque se toma hasta el fondo en serio la afirmación de que las proposiciones de la obra son insensatas, meras insensateces) del *Tractatus*. Según esta interpretación la prop. 6.54 pertenece al así llamado «armazón» del libro, el cual «contiene instrucciones, por así decirlo, para quienes somos sus lectores [del libro]». Ver Diamond, C.: «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*», en: *The New Wittgenstein*, A. Crary and R. Read (eds.), Routledge, London and New York, 2000, pág. 150. Por decir lo mínimo, esta distinción entre el cuerpo del *Tractatus* y su «frame» desatiende el papel esencial que en el mismo, al decir del propio Wittgenstein, juega la numeración decimal.

genstein afirma (en su primera parte) que quien le comprende, al fin reconoce sus proposiciones como insensatas, por lo que las mismas deben convertirse para él en una escalera a arrojar una vez encaramado sobre ella. Es sólo de esta manera que las proposiciones del *Tractatus* elucidan, esto es iluminan a quien sube «por ellas —sobre ellas— más allá de ellas». Sólo quien así las supera, concluye de hecho Wittgenstein (segundo párrafo), obtiene una visión correcta del mundo:

> Mis proposiciones iluminan así: quien me comprende, al fin las reconoce como insensatas, si se ha encaramado (*hinausgestiegen*) por ellas —sobre ellas— más allá de ellas. (él debe, por así decir, arrojar la escalera después de haberse encaramado (*hinausgestiegen*) sobre ella) / Debe trascender (*überwinden*) estas proposiciones; es entonces que ve rectamente (*richtig*) el mundo.

La pregunta que inmediatamente se nos plantea es la siguiente, simple en la formulación, compleja en su articulación: ¿cómo se entiende este pasaje desde el reconocimiento de la insensatez a la recta visión del mundo? ¿Qué promete el *Tractatus* a quien supere sus proposiciones? Algo —se puede ya anticipar— puede darse por descontado: ver rectamente el mundo no equivale a conocerlo en el sentido de la ciencia[8]. En este contexto «recto» no significa verdadero, y «visión» no quiere decir conocimiento. Si fuera de otro modo, el *Tractatus* sería justamente aquello que el prólogo explícitamente excluye que sea: «un manual *(Lehrbuch)*». Ni, por lo demás, con ello se daría razón de la insistencia con la que Wittgenstein decreta que «*como* es el mundo, es del todo indiferente para aquello que está más alto» (TLP §6.432)[9], distinguiendo así

[8] Véanse al respecto las consideraciones desarrolladas en la cuarta parte del ensayo.

[9] No cabe excluir que la expresión «aquello que está más alto», la cual comparece también en la proposición 6.42b, reenvíe a la imagen de la escalera de la proposición 6.54.

de la ciencia, de su «campo disputable»(TLP §4.113), aquello que el *Tractatus* llama «el sentido del mundo» (TLP §6.41) o también, dada la identificación entre mundo y vida[10], «el sentido de la vida» (TLP §6. 521b)[11]. Lo que sugeriré, sobre todo en la parte final, es justamente esto: que la visión recta del mundo tiene que ver muy estrechamente, casi diría que necesariamente, con aquella vida feliz y buena —«en armonía con el mundo»— de la que Wittgenstein escribe en el *Diario filosófico 1914-1916*, la cual, justificándose por sí misma y no teniendo necesidad de un fin fuera de sí, «es la única vida correcta» *(das einzige richtige Leben ist)*[12].

Pocas dudas pueden caber de que en el *Tractatus* subsista una relación entre ética, método filosófico y sin sentido. Sobre todo, las así dichas «proposiciones éticas» son declaradas, sin apelación, insensatas. «Es claro —se lee, por ejemplo, en la proposición 6.421a— que la ética no puede formularse», por lo que aquellas que pasan por proposiciones éticas o tienen sentido, es decir son a todos los efectos proposiciones, pero entonces no son para nada éticas, incluso en el caso de que contengan términos como «bueno» o «justo» normalmente asociados a la ética, o son, en tanto que éticas[13], insensatas. Toda tentativa de

[10] «Mundo y vida son todo uno» (TLP §5.621).

[11] «Los problemas a resolver (el enigma de la vida en el espacio y en el tiempo) no son problemas de la ciencia natural» (TLP §6.4312b; 6.4312a para el paréntesis); «Sentimos que, incluso en la hipótesis de que todas las *posibles* preguntas científicas hubieran tenido respuesta, nuestros problemas vitales (¿cuál es el sentido de la vida?) todavía no habrían sido rozados» (TLP §6.52; véase 6.521b para el paréntesis).

[12] DF, págs. 129, 127, 134. Estas anotaciones corresponden, respectivamente, al 8.7.16, 6.7.16 y 30.7.16. La aparición en ambos contextos de la expresión «*richtig*» no me parece en absoluto casual.

[13] El inciso es confundente en tanto que parece sugerir que haya proposiciones éticas si bien insensatas. En realidad, reconocer que las proposiciones éticas son insensatas equivale a admitir que no hay ni puede haber proposiciones de la ética (véase TLP §6.42). Lo que este inciso pretende pues sugerir es que quien afirma, por ejemplo, que esta es la vía absolutamente justa no hace afirmación ninguna porque no ha dado al adverbio «absolutamente» significado ninguno (véase al respecto la siguiente

hablar o de escribir de ética —volverá a afirmar Wittgenstein en 1929— deviene (esencialmente) insensata (*nonsense*)[14]. Lo que el *Tractatus* decreta con perentoriedad y en general, exige no obstante que después sea establecido caso por caso, aplicando aquel método que, según la proposición 6.53, es considerado «el único método rigurosamente correcto» de la filosofía, o sea mostrando, por ejemplo, que a términos como «bueno» o «justo»[15], no se les ha dado, por parte de aquella que podríamos llamar «ética metafísica»[16], ningún significado diferente de aquel significado relativo («bueno para...»; «justo respecto a...») que tienen en proposiciones que son, sí, sensatas, pero que, justamente por ello, son éticamente indiferentes[17]. «Ayudar al prójimo es bueno» o, en una formulación diferente, «Debes ayudar al prójimo» son proposiciones de la ciencia natural[18] cuando —y sólo en tanto que— sobreentienden, por ejemplo, «si quieres que el prójimo te ayude a su vez». Obviamente, no siempre la ayuda prestada tiene contrapartida. La ingratitud, se oye a menudo, está por desgracia muy difundida. Quien así se lamenta sostiene que una proposición como «Si ayudas al prójimo, el prójimo te ayudará» es falsa y que sólo un ingenuo —alguien que no ve cómo funcionan de verdad las cosas— puede considerarla verdadera. Pero aunque si falsa, podría haber sido verdadera, aún cuando esperarlo, dirían muchos asintiendo tristemente con la cabeza, es sólo un pío deseo. De cualquier modo que se piense, lo que importa es que nuestra proposición es esencialmente verdadero/falsa[19], y por ello mismo sensata. Es, a todos los efectos una proposición, una proposición de la ciencia natural, por decirlo con el *Tractatus*. En cuanto tal tiene el mismo valor que cualquier otra proposición, en tanto que, de dar crédito a Wittgenstein, una proposición ética, si la hubiera, debiera diferir por valor de cualquier otra. Tendría que ver, de hecho, con aquello que rinde «no accidental» (*nichtzufällig*) «todo (accidental)[20] devenir y ser así», pero aquello que puede rendir no accidental lo accidental (= aquello que le da sentido y valor), argumenta Wittgenstein, «no puede estar en el mundo porque, de este modo, sería, a su vez, accidental». La conclusión que se extrae es que «el sentido del mundo (debemos entender formalmente: aquello que rinde no accidental lo accidental; aquello que le da valor) debe estar fuera de él» (TLP §6.41ad). Pero no podemos detenernos aquí. ¿Cómo no preguntarse de hecho si también la proposición «El sentido del mundo debe estar fuera de él» no será, bien mirado, o sea si se le aplica el método correcto de la filosofía, insensata? ¿No se manifiesta quizás también en ella la voluntad de «decir algo metafísico» (TLP §6.53)? Por ejemplo, ¿qué significado se le

nota 14). Y sólo porque se imagina haberlo dado es que puede continuar declarando «ética» su proposición.

[14] ConfE, pág. 65. Inmediatamente después Wittgenstein observa que la falta de sentido de las expresiones éticas es «their very essence».

[15] En la *Conferencia de Ética* (pronunciada el 17 de noviembre de 1929) Wittgenstein observa que algunas expresiones en apariencia éticas («bueno», «justo», «importante») no tienen, si usadas según aquello que él llama «el sentido relativo o trivial», nada que ver con la ética. Por ejemplo, «si digo que ésta es la carretera *correcta*, quiero decir que ésta es la carretera correcta en relación con un fin determinado. Usadas de esta manera, estas expresiones [«bueno», pero también «justo» o «importante»] no presentan ningún problema difícil o profundo. Pero éste no es el modo en que son usadas por la ética». De hecho, «[t]odo juicio de valor relativo es un simple enunciado de hechos». La ética entra en escena cuando estas expresiones son usadas según lo que aquí se llama «el sentido absoluto o ético». La ética, de hecho, no tiene que ver con la vía relativamente justa, o sea justa respecto a una meta predeterminada, sino con algo como «*la* carretera absolutamente correcta». Pero esta última expresión es insensata puesto que no tiene sentido hablar de la carretera correcta independientemente de un fin predeterminado (ConfE, pág. 59).

[16] Según la proposición 6.53 forma parte del método rigurosamente correcto de la filosofía mostrar a quien «quiera decir algo metafísico» que, «a ciertos signos en sus proposiciones, no les ha dado significado ninguno». Es en este sentido que en el texto empleo la expresión «ética metafísica».

[17] «Todas las proposiciones son del mismo valor *(gleichwertig)*» (TLP §6.4).

[18] No se olvide que para el *Tractatus* las expresiones «proposiciones de la ciencia natural» y «proposiciones sensatas» son coextensivas.

[19] NL, pág. 159.

[20] «Todo devenir y ser así es accidental» (TLP §6.41b).

ha dado en la expresión «fuera del mundo» a la preposición «fuera de»?[21] ¿El sentido está quizás fuera del mundo (más o menos) como la bicicleta está fuera de la casa? Obviamente no, sobre todo si, como sugiere la proposición 6.4312a, «fuera del mundo» vale como «*fuera* del espacio y del tiempo». Pero si a «fuera del mundo» no se le ha dado ningún significado, ¿se le ha dado por lo menos a «en el mundo»? No es preciso pensar mucho: si «fuera del mundo» no tiene significado, evidentemente tampoco lo tiene «en el mundo». Estar en casa significa no estar fuera. Si fuera de casa no tuviera significado ninguno, ¿qué significado tendría «en casa»? «El sentido del mundo debe estar fuera de él» parece, en suma, un buen candidato para la aplicación de aquel método filosófico que, repitámoslo, sería, según la proposición 6.53, «el único método [filosófico] rigurosamente correcto». Pero si es así, un buen candidato lo es también la proposición siguiente: «En el mundo todo es como es, y todo sucede como sucede» (TLP §6.41a). Fácilmente podríamos continuar: si «en el mundo» no tiene significado alguno, lo mismo que «fuera del mundo», ¿podría tenerlo quizás «el mundo»?

Insistiendo sobre el método correcto de la filosofía no estoy olvidando que el mismo no es, como señala el empleo por parte de Wittgenstein del modo condicional[22], el método del *Tractatus*. Las proposiciones del *Tractatus* no son, como exigiría aquel método correcto, proposiciones de la ciencia natural, no se atienen a su principio guía: «No decir sino aquello que puede decirse». De hecho, ellas no dicen nada[23], puesto que no dicen

[21] Consideraciones similares valen para el término «sentido» en la expresión «sentido del mundo». Al signo «sentido del mundo» ¿se le ha dado en verdad un significado? ¿No es quizás la pregunta de si el mundo tiene sentido tan insensata como aquella otra («¿Es el bien más o menos idéntico a lo bello?») de la que Wittgenstein se sirve como ejemplo de sin sentido filosófico (véase TLP §4.003b)?

[22] «El método correcto de la filosofía sería (*wäre*) propiamente este [...] *este* sería (*wäre*) el único método rigurosamente correcto» (TLP §6.53).

[23] Según la proposición 5.4733c, una proposición insensata (*unsinnig*) «no dice nada». No se olvide que, siempre según el *Tractatus* también las

aquello que solamente puede decirse. Son así insensatas, aun cuando parece que algo —incluso: algo filosóficamente muy importante— digan. La situación es ciertamente extraña. Por un lado, el método correcto de la filosofía exige «algo que nada tiene que ver con la filosofía»:

> Este método (el único método rigurosamente correcto) le sería insatisfactorio —no tendría la sensación de que le enseñan filosofía[24].

Por otro, la sensación de que el *Tractatus* enseñe filosofía es producida por proposiciones que nada dicen. ¿Es quizás este «decir nada» el que nos seduce, como si en sí mismo estuviera custodiado, incontaminado, «aquello que está más alto»? Si la filosofía a la que el método correcto de la filosofía nos llama «no tiene nada que ver con la filosofía» ¿no será porque la filosofía que quisiéramos nos fuera enseñada es aquella que nos pone, por así decir, en presencia de lo inexpresable? Es evidente que en la base de este sentir la importancia filosófica del *Tractatus* está su reenvío a «algo» que no puede ser expresado o dicho. Obviamente, quien lee así la obra no tiene duda de que este «algo» no es... cualquier cosa. Pero si no lo es, es justamente porque excede cualquier medida nuestra del sentido. En la excedencia de este «algo» el lenguaje encuentra su límite y se rinde a lo inexpresable reconociendo la propia no accidental importancia. En el *Tractatus,* por decirlo de forma concisa, el lenguaje ante todo *no* puede. No puede decir aquello que aspira ardientemente a decir, pero al fin, justamente renunciando a decirlo, lo custodia —a este «algo» que no es cualquier cosa— en su pureza. Aquí el lenguaje encuentra literalmente su límite: de unidad de medida deviene cosa medida.

proposiciones de la lógica, que son *sinnlos* y no *unsinnig*, «no dicen nada» (TLP §4.461a).

[24] TLP §6.53.

II

1. Desde el principio las últimas proposiciones del *Tractatus* —aquellas que comienzan con la proposición 6.4 («Todas las proposiciones son del mismo valor») y terminan con la proposición 7, la célebre proposición que cierra la obra («De aquello que no puede hablarse, se debe callar»)— han suscitado desconfianza si no incluso desconcierto, en aquellos, de Bertrand Russell a los neopositivistas, que se sentían en sintonía, al menos con el espíritu si no con las soluciones particulares, con muchas del resto de proposiciones de la obra, o sea con aquellas proposiciones más parecen concordar con el título[25]. ¿No era quizás el *Tractatus* un tratado declaradamente *logico-philosophicus*? ¿No se sugería quizás ya en el título que en él la filosofía estaba, por así decirlo, sólidamente anclada a la lógica? De ello, pensaba tanto Russell cuanto los neopositivistas, había mucho que aprender. Según los gustos e intereses, si podía recabar: a. una *ontología*, cuyos ejes son los conceptos formales[26] de mundo, objeto, estado de cosas, hecho, espacio lógico; b. una articulada *filosofía del lenguaje* la cual establece que: a. el lenguaje consta de proposiciones que son imágenes o modelos de la realidad; b. la proposición y aquello que representa tienen algo en común, la forma lógica, la cual no puede a su vez ser representada por las proposiciones, sino solamente mostrada o exhibida; c. todas las proposiciones son proposiciones elementales (nexos inmediatos

[25] Véase al respecto las consideraciones de Peter Hacker en el ensayo *Was He Trying to Whistle It?*, en: *The New Wittgenstein*, Crary, A. and Read, R. (eds.), Routledge, London and New York, 2000, págs. 355-356 y las notas correspondientes. Aquí se rememoran las reacciones críticas y polémicas de Russell en su *Introduction* al *Tractatus*, de Frank P. Ramsey y de Otto Neurath. Lo retomaremos en el parágrafo 3 de esta parte.

[26] Sobre los conceptos formales (*formalen Begriffe*) y su diferencia de los auténticos y verdaderos conceptos (*eigentlichen Begriffe*) véase TLP §4.126-4.1274. Según Wittgenstein, toda la lógica tradicional ha confundido los primeros con los segundos (TLP §4.126a).

de nombres) o sus funciones de verdad; d. comprender una proposición equivale a saber no si es de hecho verdadera, sino que sucede si lo es; e. «hay uno y sólo un análisis completo de las proposiciones» (TLP §3.25); f. sabemos «por motivos puramente lógicos» (TLP §5.5562) que hay proposiciones elementales, mientras espera a la «aplicación» (TLP §5.557) de la lógica decidir cuáles sean todas sus posibles formas; g. el sentido está perfectamente determinado[27]; h. las proposiciones elementales son lógicamente independientes[28]; i. una caracterización de la *lógica* centrada sobre dos pensamientos estrechamente conexos: a. las proposiciones lógicas son tautologías y contradicciones y, en cuanto tales, se consideran como «casos-límite del nexo sígnico» (TLP §4.466d): «no dicen nada» (TLP §4.461a e 6.11) y son por tanto «carentes de sentido» *(sinnlos)* (TLP §4.4461c), aunque no insensatas *(unsinnig)* (TLP §4.4611); b. las constantes lógicas no representan, es decir no son nombres que estén por presuntos objetos lógicos. Sobre este punto Wittgenstein había insistido contra Russell, ya en las *Notes on Logic* de 1913, estableciendo que «no hay cosa alguna que sea la forma de una proposición, ni

[27] Véase TLP §3.23: «El requisito de la posibilidad de los signos simples es el requisito de la determinación del sentido». Aquí Wittgenstein está hablando de los nombres, pero lo mismo vale también para las proposiciones elementales. Por lo que parece, tenemos que vérnosla con una especie de argumento trascendental: sin los signos simples el sentido no sería determinado, pero el sentido es determinado, por lo tanto debe haber signos simples, incluso en ausencia de ejemplos. Algo semejante se encuentra en el inicio del *Tractatus*: «Si el mundo no tuviera sustancia (si no hubiera objetos simples), el tener una proposición sentido dependería entonces de que otra fuera verdadera» (TLP §2.0211); «Sería entonces imposible proyectar una imagen (verdadera o falsa) del mundo» (TLP §2.0212). Pero como es posible proyectar una imagen (verdadera o falsa) del mundo, en consecuencia el mundo debe tener una sustancia.

[28] Los contenidos de los puntos e-h se incluyen seguramente entre aquellos «graves errores» *(schwere Irrtümer)* del *Tractatus* de los que Wittgenstein habla en el prólogo a las *Investigaciones filosóficas* (IF, pág. 13). En cualquier caso es con su crítica que Wittgenstein inaugura su retorno «oficial» a la filosofía a finales de los años veinte.

nombre que sea el nombre de una forma»[29]; j. una *metafilosofía* que a. distingue de principio la filosofía de la ciencia y, en particular, de la psicología; b. rechaza considerarla una doctrina *(Lehre):* si no es una física, tampoco una super —(o meta)— física c. sostiene, en negativo, que la formulación de los problemas filosóficos nace del mal entendimiento de la lógica del lenguaje y que, por consiguiente, «las proposiciones y las preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son en su mayor parte falsas, sino insensatas» y asigna, en positivo, como tarea a la filosofía «la clarificación lógica (*logische Klärung*) de los pensamientos» (TLP §4.112a)[30].

2. Hasta aquí, todo bien[31] o, al menos, todo bien para los lectores que buscaban en el *Tractatus* un *Lehrbuch*, que querían aprender de él y afrontar gracias a él cuestiones de ontología, lógica, metafilosofía, filosofía de la matemática, etc. Así lo querían y así lo hicieron los neopositivistas, como bien testimonia Rudolf Carnap en su *Autobiografía intelectual*:

[29] NL, pág. 180.

[30] A decir verdad, en el *Tractatus* hay otras cosas. Por ejemplo: a. Un esbozo de *filosofía de la ciencia* que considera las leyes y principios de la ciencia (la ley de causalidad, la ley de mínima acción, la ley de razón suficiente, el principio de continuidad de la naturaleza, etc.) como «intuiciones *a priori* sobre la posible formulación de las proposiciones de la ciencia» (TLP §6.34). El principio de causalidad, por ejemplo, «no es una ley, sino la forma de una ley» (TLP §6.32). En tanto que tal, pertenece a la lógica, mejor: es una «ley de la lógica»: b. una *filosofía de la matemática*, que incluye el concepto de número entre los conceptos formales y establece que las proposiciones de la matemática son ecuaciones las cuales no expresan pensamientos por lo que su corrección no puede venir determinada por una confrontación con los hechos: «El cálculo no es un experimento» (TLP §6.2331b); c. una *filosofía del yo*, según la cual el yo no es aquella parte del mundo (el hombre, el cuerpo humano, el alma humana) de la cual trata la psicología, sino «el sujeto metafísico, que no es una parte, sino el límite del mundo» (TLP §5.641c). La completa sección sobre el yo va desde la prop. 5.6 a la prop. 5.641. A esta sección pertenecen también las dos famosas proposiciones sobre el solipsismo —5.62 y 5.64— que tanto dolor de cabeza han dado a los intérpretes.

[31] Quizás algunas sospechas podrían suscitar las proposiciones sobre el sujeto metafísico como límite del mundo (véase la nota precedente).

> En el *Wiener Kreis* se leyó en voz alta y se discutió proposición por proposición una gran parte del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein; a menudo se precisaban largas reflexiones para descubrir qué debía entenderse y a veces no encontrábamos ninguna interpretación clara. No obstante, comprendimos una buena parte discutiendo vivamente [...] El libro de Wittgenstein ejerció una fuerte influencia sobre nosotros, [...] aprendimos mucho discutiendo el *Tractatus* y aceptamos muchos de sus puntos de vista en la medida en la que podíamos asimilarlos a nuestras concepciones de fondo[32].

El *Tractatus* no obstante reservaba, sobre todo si se lee a la usual manera lineal[33], esto es proposición tras proposición sin respetar la numeración decimal, sorpresas. A partir de la proposición 6.4 de hecho, casi[34] sin previo aviso, la tonalidad de la obra cambia. El lector se encuentra de repente frente a sentencias del tipo «El sentido del mundo debe quedar fuera del mismo» (*incipit* de la proposición 6.41); «Dios no se revela *en el* mundo» (final de la proposición 6.432); «No *como* el mundo es, es lo místico, sino *que* sea» (TLP §6.44). Pero esto no es todo: al aproximarse a la conclusión, el *Tractatus* parece abiertamente indulgir con la paradoja. Si en la proposición 6.53 se dice que el verdadero método de la filosofía es «algo que no tiene nada que ver con la filosofía», en la proposición 6.54 se afirma directamente que las proposiciones del *Tractatus* deben tratarse como una escalera que debe ser

[32] R. Carnap, *Autobiografía intelectual*, Paidós, Barcelona, 1992, páginas 59-60.

[33] En efecto, la numeración decimal adoptada por Wittgenstein consiente y exige un tipo de lectura diferente. Al menos se debiera ante todo leer seguidas las siete proposiciones principales.

[34] Digo «casi» porque algún indicio podría descubrirse. Quizás en las secciones dedicadas al yo filosófico o en la primera parte de la proposición 6.374: «También si todo aquello que deseamos acaeciese, no obstante ello sería sólo, por así decirlo, una gracia del destino (*eine Gnade des Schicksals*)». Es no obstante evidente que sin el final de la obra una expresión como «gracia del destino» habría ganado bien poco relieve.

arrojada después de haberla subido: sólo quien la arroja, esto es la reconoce como insensatas y con ello las supera, «ve rectamente el mundo». ¿No parece todo esto, por decir lo menos, frustrante? Como acabamos de ver, Carnap relata cómo fueron necesarias largas reflexiones por parte de los miembros del *Wiener Kreis* para comprender el contenido de las proposiciones del *Tractatus*, para descubrir lo que quería decir, y afirma con orgullo que comprendieron buena parte. Pero a la luz de la proposición 6.54, ¿no estaba aquel orgullo injustificado? ¿No era quizás justamente la pretensión de haber comprendido sus proposiciones lo que impedía comprender el *Tractatus*? ¿No era, pensándolo bien, esta presunción lo que les impedía ver rectamente el mundo? Para ellos parece, en suma, valer aquello que Arthur Schopenhauer afirma en polémica con los así llamados «eruditos» en un pasaje que anticipa la imagen wittgensteiniana de la escalera:

> Para quien [...] estudia para *comprender*, los libros y los estudios son simplemente los peldaños de la escalera con la cual sube a la cima del conocimiento: apenas un peldaño le ha elevado un paso, lo abandona. La masa, en cambio, aquellos que estudian sólo para colmar la memoria, no utilizan los peldaños de la escalera para subir, sino que los toman y cargan a la espalda para llevárselos consigo, alegrándose más y más por el peso siempre creciente de su carga. Aquellos permanecen siempre abajo, dado que llevan aquello que, sosteniéndolos, debiera haberles permitido subir[35].

El desconcierto frente al inesperado final del *Tractatus* quizás hubiera podido mitigarse si ya se hubieran conocido por aquel entonces los materiales preparatorios de la obra. Si de hecho se recorren el así llamado *Diario filosófico 1914-1916*, el cual recoge anotaciones, diferentes de las destinadas a convertirse en proposiciones del *Tractatus*, que se extienden del 22 de agosto de 1914 al 10 de enero de 1917, preciso es llegar hasta junio de 1916 para

[35] Schopenhauer, A.: *El mundo como voluntad y representación*, vol. II (Complementos), Trotta, Madrid, 2003, pág. 111.

ver comparecer aquel tipo de proposiciones que por contenido y tonalidad anticipan la parte final de la obra. El grupo de anotaciones de aquel día de junio se abre de hecho la pregunta: «¿Qué sé de Dios y del fin de la vida?». En los días y meses sucesivos Wittgenstein continúa anotando y volviendo siempre sobre los mismos temas: el sentido de la vida, la ética, la voluntad, etc. sin por lo demás olvidar las cuestiones lógico-filosóficas afrontadas en los meses precedentes: la esencia de las proposiciones, los objetos y su simplicidad, la naturaleza y el lugar de las proposiciones lógicas, etc. Es sobre la ética no obstante como el último cuaderno concluye. Las cinco anotaciones finales, las del 10 de enero de 1917, tienen de hecho como su centro la cuestión del suicidio y de su (problemática) relación con la ética[36]. Conociendo todo esto y verificando las fechas no hubiera sido difícil avanzar la hipótesis de que en estas anotaciones comparecen las inquietudes y dificultades existenciales de Wittgenstein. No se olvide que Wittgenstein estaba en la guerra, envuelto con sufrimiento material y psicológico, en una de las grandes tragedias del siglo pasado. Era, en suma, bastante fácil tratarlas como anotaciones muy útiles para conocer la persona que las había escrito, pero lo demás estériles para llevar a término las cuestiones lógico-filosóficas sobre las que Wittgenstein se había concentrado a partir más o menos de 1912. En el fondo, si, al decir del mismo *Tractatus*, la psicología nada tiene que ver con la filosofía[37], ¿por qué los datos psicológicos relativos al mismo Wittgenstein debieran tener ningún interés lógico-filosófico? Quedaba por comprender por qué extraño capricho Wittgenstein las hubiera recogido en la parte final de la obra, pero esto se podía explicar, como en efecto habría hecho inmediatamente Rudolf Carnap, evocando, en positivo, los rasgos fuertemente espirituales de la personalidad del

[36] Que estas y otras anotaciones constituyen una confrontación cerrada con Schopenhauer es sostenido con buenos argumentos por D. A. Weiner, *Genius and Talent. Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*, Londres y Toronto, Associated University Press, 1992.

[37] «La psicología no es más afín a la filosofía que cualquier otra ciencia natural» (TLP §4.1121a).

autor del *Tractatus* y, en negativo, apelando a una cierta, por así decir, extravagancia de su carácter.

Desde hace tiempo, no obstante, sabemos que Wittgenstein no veía en absoluto las cosas así. Seguramente él consideraba que sin aquel final su obra hubiera sido esencialmente diferente de lo que él quería que fuera y que, en cualquier caso, hubiera sido mucho más fácilmente, si no irremediablemente, mal entendida. Si recogemos las sugerencias de su mismo autor, las proposiciones que cierran el *Tractatus* no pueden en suma ser tratadas como un apéndice llenas quizás de fascinación existencial, pero sin relación interna con el resto de la obra. Por lo demás, la publicación de los llamados *Diarios secretos* ha revelado como anotaciones de tenor ético comparecen entrelazándose con aquellas lógico-filosóficas mucho antes de junio de 1916, es decir, ya en las anotaciones de los primerísimos meses de la guerra[38]. Pero los *Diarios secretos* revelan también algo más, a saber cómo Wittgenstein consideraba que entre sus meditaciones sobre el sentido de la vida y su trabajo sobre la lógica debiera haber seguramente una conexión, aun cuando confesara no haberla entrevisto o establecido todavía:

> Fatigas colosales durante el último mes. He meditado mucho sobre todo lo divino y lo humano, pero, curiosamente, no puedo establecer la conexión con mis razonamientos matemáticos (anotación del 6.7.16). ¡Pero esa conexión llegará a establecerse! ¡Lo que no se deja decir, no se *deja* decir! (anotación del 7.7.16)

[38] Por ejemplo, el 6.10.14 y el 4.11.14 encontramos anotaciones que anticipan las más notables del *Diario filosófico 1914-1916*: «El ser humano no debe depender del azar. Ni del favorable ni del desfavorable [...] No dependas del mundo exterior y así no necesitarás temer lo que en él ocurra» (DS, págs. 65, 85). No es tampoco difícil reenviar a testimonios anteriores a la guerra. Por ejemplo, así escribía Wittgenstein a Russell el 22.6.12: «Estoy leyendo en el tiempo libro el libro de James *The Varieties of Religious Experience*. Siento que me hace *mucho* bien. No quiero decir que me convertirá en un santo en poco tiempo; pero no estoy seguro de que no vaya a mejorarme un poco en un sentido en el que quisiera mejorar *muchísimo*: pienso, esto es, que me ayude a liberarme de la *Sorge* (en el sentido en que esta palabra es usada por Goethe en la segunda parte del *Fausto)*». Véase RKM, pág. 16.

Obviamente, hay muchos modos de establecer aquí la conexión entre estas largas reflexiones «sobre todo lo divino y lo humano» y los «razonamientos matemáticos»[39]. A fin de cuentas, Wittgenstein creía haberla reconocido al fin, como demuestra la ya citada carta a von Ficker en la que afirma que «el sentido del libro es ético». Considero casi superfluo subrayar que Wittgenstein no podría haber considerado que el sentido del *Tractatus* fuera ético simplemente[40] porque contenía dos secciones (proposiciones 6.4, 6.5 y sus respectivos comentarios) en las cuales se tocan temas considerados éticos o éticamente relevantes como, por ejemplo, la cuestión propuesta es la proposición 6.422a de si la ética tiene algo que ver con premio y castigo. La indicación dada a von Ficker parece bastante más comprometedora: el sentido del libro es completamente ético y este sentido tiene que ver e impregna también aquella parte del libro que con la ética no parece tener nada que ver. Como ya he anticipado, considero que la clave para entender la sugerencia de Wittgenstein se halla en el segundo párrafo de la proposición 6.54 donde nos indica el éxito al que puede acceder aquel que, comprendiéndolo, supera sus proposiciones: «es entonces que ve rectamente el mundo». Es en virtud de este éxito que el libro tiene un sentido ético. Pero

[39] Creo que no habrá dudas de que con «razonamientos matemáticos» Wittgenstein no se refiere en sentido estricto a sus anotaciones sobre la matemática.

[40] La cuestión ha sido planteada, entre otros, por Michael Kremer que escribe así: «la [parte importante del libro, la cual no está escrita *en* el libro, es el proceso, la actividad de escribirlo». Véase M. Kremer, «The Purpose of Tractarian Nonsense», Noûs, XXXV, 2001, pág. 71, n. 32. Aquí la referencia es a un pasaje de la carta a von Ficker que sigue casi inmediatamente a la afirmación según la cual «el sentido del libro es un sentido ético»: «mi trabajo consta de dos partes: de aquella que he escrito, y de todo aquello que *no* he escrito. Y justamente esta segunda parte es la importante».

¿cómo se ve rectamente el mundo? ¿Qué mirada es una mirada justa sobre el mundo?[41]

3. Intentemos comprenderlo un poco volviendo una vez más a la proposición 6.54 y a la función que cumple en el *Tractatus*. Como ya he subrayado, la misma ha suscitado, desde el inicio, junto con la lapidaria proposición 7, perplejidad y sarcasmo más o menos benévolos. Seguramente no gustaba en absoluto a Otto Neurath, quizás el neopositivista que más extraño se sentía ante la parte final del *Tractatus*. La sospecha de Neurath era que, mediante la apelación a lo inexpresable y a lo místico[42], Wittgenstein terminara legitimando aquella metafísica que el *Wiener Kreis* quería definitivamente y sin mayores contemplaciones superar[43]. Dicho de manera diferente: a los ojos de Neurath la conclusión del *Tractatus* era —o corría el riesgo de ser— más o menos abiertamente ideológica. Decretar que hubiera *algo* de lo que no se puede hablar; sostener que nada de *lo* que está más alto puede expresarse por las proposiciones (TLP §6.42b); evocar, como se hace en la proposición 6.432, incluso a Dios, un Dios que, no revelándose en el mundo, se refugia, por así decirlo, en lo inexpresable; en suma, todo esto ¿no significa quizás sustraer la metafísica a todo tribunal crítico? ¿No es quizás lo inexpresable la última defensa del metafísico? La sospecha podría fácilmente haberse ampliado[44]. Declarar insensatas las propias proposiciones, comprendidas aquellas sobre el mundo, las proposiciones, la lógica, etc., ¿no era un modo, indudablemente extravagante pero en absoluto inocente, de

[41] Aquí considero «justo» y «recto» como dos traducciones igualmente aceptables de «*richtig*»; rechazaría traducirlo por «correcto» en tanto que atenúa la connotación ética en favor de la científica.

[42] «Pero existe lo inexpresable le. Se *muestra* a sí mismo, es lo místico» (TLP §6.522).

[43] Véase al respecto la notoria afirmación de Neurath: «en efecto, se debiera callar, pero no sobre cualquier cosa». Véase O. Neurath, «Sociology and Physicalism», en *Logical Positivism*, A. J. Ayer (ed.), Free Press, Glencoe, Ill. 1959, pág. 284 (ed. original: *Erkenntnis* 2, 1931-32).

[44] No estoy atribuyendo a Neurath esta extensión.

sustraerla a la criba de la razón? ¿No era, en suma, una manera de inmunizarla de la crítica y de desactivar aquella arma del sin sentido que los neopositivistas querían blandir contra la metafísica?

Con una referencia más específica a la proposición 6.54 valoraciones semejantes a las de Neurath las hizo Frank P. Ramsey, el primero, y por mucho tiempo único recensor no anónimo del *Tractatus*, el cual pronto había observado, con inteligente ironía, que un sin sentido no es sino un sin sentido[45]. No hay sin sentidos más importantes, interesantes o profundos que otros, mientras Wittgenstein parecería sugerir que entre las diversas proposiciones del *Tractatus*, las cuales son, al decir de la proposición 6.54, insensatas, y un sin sentido como «trallalà trallalero» alguna importante, si no hasta esencial, diferencia debiera haber. Quien de hecho reconoce insensatas, o sea supera, las primeras, «ve rectamente el mundo». ¿Acaso sucede lo mismo a quien reconoce que «trallalà trallalero» es un sin sentido? En efecto, parece por decir lo menos arriesgado sostener que «trallalà trallalero» pueda constituir, a la par de «El mundo es todo lo que sucede» (TLP §1) o de «La imagen lógica de los hechos es el pensamiento» (TLP §3), un peldaño de aquella escalera que se arroja una vez se ha subido por ella. ¿Tiene pues razón Ramsey en su crítica? ¿Ha caído Wittgenstein en la trampa que él mismo ha dispuesto? ¿Ha pretendido quizás introducir en el sin sentido diferencias y jerarquías de valor? ¿O quizás no debe entenderse así el *Tractatus*? ¿Quizás entre una proposición del *Tractatus* y «trallalà trallalero» no habría, ni siquiera para Wittgenstein, una diferencia que hiciera una... diferencia? ¿Quizás también para Wittgenstein es sólo —sólo y simplemente— un sin sentido?[46] Con estos últimos interrogantes hemos revertí-

[45] Si afirmamos como hace el *Tractatus* que la filosofía es sin sentido, «no debemos pretender, como hace Wittgenstein, que ella sea un sin sentido importante». Véase F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, R. B. Braithwaite (ed.), Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, Londres, 1931, pág. 263.

[46] Obviamente, esta es la así llamada «concepción austera del sin sentido» («El sin sentido es sin sentido») que es atribuida a Wittgenstein por

do, por así decirlo, la posición entrevista al final de nuestra primera parte. Que el sin sentido sea sin sentido significa que no indica ni apunta a aquella «cosa» que no es cualquier cosa que habíamos evocado allí: una «cosa» que, excediendo toda medida del sentido, impone al lenguaje su límite. Eliminada aquella «cosa», el lenguaje ya no tiene límite, pero ciertamente no porque ahora se pueda decir aquello que no puede decirse, sino ciertamente porque (tautológicamente) todo aquello que puede decirse se puede decir. «Nada decir sino aquello que puede decirse» (TLP §6.53) no invita a custodiar nada del decir, más bien a reconocer que aquello que puede decirse no tiene más allá y fuera de sí aquello que no puede decirse. Es por ello que a la proposición 7: «*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*»[47], no se le atribuye ninguna intención prescriptiva; entre otras cosas porque, en caso contrario, *sollen* debiera figurar en lugar de *müßen*. En efecto, si fuera una prescripción, el callar podría violarse diciendo *culpablemente* lo que no puede decirse. Pero aquí no hay culpa porque no diciendo nada —un sin sentido, recuérdese, no dice nada— no se transgrede ningún límite. Lo que parecía un límite es, en realidad, un no-límite. La ética del *Tractatus* no puede pues encontrarse en la recomendación de callar simplemente porque en él no hay ninguna recomendación de no decir aquello que no puede decirse. «¡Lo que no se deja decir, no se deja decir!»[48].

4. ¿Podemos contentarnos con este resultado? Algo más sobre la insensatez debemos en todo caso comprender. Según la

los intérpretes agrupados bajo la etiqueta «New Wittgenstein». Por todos, véase C. Diamond, «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*», pág. 153.

[47] «Sobre aquello que no se puede hablar, se debe callar». Así también en el prólogo: «*Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen*» (Todo el sentido del libro se podría resumir en las palabras: todo aquello que puede decirse se puede decir claramente; y sobre aquello que no se puede hablar, se debe callar).

[48] DS, pág. 153, anotación del 7.7.16.

proposición 5.4733bc, «Sócrates es idéntico» es un sin sentido y ello porque «a la palabra 'idéntico' como *adjetivo no* le hemos dado *ningún* significado», «aún si creemos haberlo hecho». Constatar la insensatez es, como sabemos, tarea de aquello que, según Wittgenstein, sería propiamente el método correcto de la filosofía al que corresponde, precisamente, mostrar a quien quiera decir algo metafísico que «a ciertos signos en sus proposiciones no les ha dado ningún significado» (TLP §6.53). Pronto se revela que a «idéntico» siempre se le puede dar un significado. En efecto, si hiciésemos notar a alguien que «Sócrates es idéntico» porque a «idéntico» en tanto que adjetivo no le hemos dado ningún significado, inmediatamente podría él replicarnos afirmando simplemente que él acaba de dárselo. «Idéntico» —podría precisar, por ejemplo— es aquí un adjetivo y significa profundamente sabio. Nuestra reacción podría ser quizás de este tenor: «¡Ah, ahora entiendo! Me estás diciendo que Sócrates era profundamente sabio. Concuerdo contigo ciertamente a propósito de la profunda sabiduría de Sócrates. Pero ¿por qué quieres confundirme? ¿Por qué tratar «idéntico» como adjetivo si «idéntico» ya interviene en nuestro lenguaje como signo de igualdad y de este modo simboliza de una manera completamente diferente a como lo hace, por ejemplo, «calvo» en «Sócrates es calvo»?»[49]. En esta reacción deben distinguirse dos momentos. En el primero («¡Ah, ahora entiendo!») se reconoce que detrás de «Sócrates es idéntico» no hay ninguna, por así decir, pulsión metafísica. Aquella proposición es sensata, es decir se incluye entre las proposiciones de la ciencia natural. Y ello porque al signo «idéntico» se le ha dado un significado, aunque si ahora, interviniendo como adjetivo, simboliza de modo totalmente diferente de aquel en que simboliza en una proposición como «Hegel es (es idéntico a) el autor de

[49] La reacción imaginada en el texto se sirve de la terminología del *Tractatus*, en particular de la esencial distinción entre signo y símbolo introducida en la proposición 3.32: «El signo es aquello que en el símbolo es perceptible mediante los sentidos» y elaborada en los comentarios sucesivos (desde 3.321 a 3.328).

la *Fenomenología del espíritu*» en la cual interviene como signo de igualdad. Esto no debe, pues, preocuparnos más. Como Wittgenstein observa de hecho en el posterior *Cuaderno Azul*, en sintonía no obstante con el *Tractatus*, una «expresión tiene sentido si se lo damos»:

> No olvidemos que una palabra no tiene un significado que le hubiera dado, por así decir, un poder independiente de nosotros, de tal modo que pueda haber una especie de investigación científica que lo que aquella palabra significa *realmente*. Una palabra tiene el significado que alguien le ha dado[50].

En el segundo momento («¿Por qué quieres confundirme?») se reconoce que, así haciéndolo, nuestro interlocutor secunda y acentúa, por así decirlo, una característica de nuestro lenguaje que está en el origen de aquellas «confusiones más fundamentales[...] de las que la filosofía está llena» (TLP §3.324):

> En el lenguaje ordinario —observa de hecho Wittgenstein— sucede muy a menudo que la misma palabra designe en modos diferentes —pertenezca pues a símbolos diferentes—, o que dos palabras, que designan de modo diferente, se apliquen exteriormente en la proposición del mismo modo (TLP §3.323a).

En el caso de «Sócrates es idéntico», por ejemplo, podríamos muy bien imaginar a alguien, digamos por caso un filósofo, que afirmase que entre «idéntico» como adjetivo e «idéntico» como signo de igualdad algo común debe haber seguramente. ¿Cómo podríamos de otro modo explicar que el mismo signo sea empleado en ambos casos?

Pero imaginemos ahora a alguien que, después de haber dicho o escrito «Sócrates es idéntico», nos informe de que a «idéntico» él no le ha dado ningún significado; que por consiguiente

[50] CAM, pág. 58.

«Sócrates es idéntico» es un sin sentido; es más, que éste era su propósito: que reconociésemos en ello un sin sentido porque sólo así habríamos finalmente podido... Pero ¿qué es lo que finalmente habríamos podido? Habríamos podido reconocer que «Sócrates es idéntico» es un sin sentido. Ni más, ni menos. Nada más que preguntar; nada más que objetar. ¿Qué se podría de hecho preguntar a un sin sentido y qué podría objetársele? Ciertamente algo podríamos continuar preguntando, no al sin sentido sino *sobre* el sin sentido, o mejor sobre quien lo lee o escucha y sobre quien lo produce. ¿Cómo es que no reconocimos inmediatamente, por ejemplo, que se trataba de un sin sentido? La respuesta en este caso es fácil: «Sócrates es idéntico» no dice nada, y no obstante se asemeja a muchas proposiciones que, por el contrario, dicen algo. Si de Sócrates podemos decir que es calvo o que es profundamente sabio, ¿por qué no habremos de poder decir que es idéntico? Quizás que Sócrates sea idéntico esconde una profundidad ausente en la banal constatación de su calvicie. Aquí, en cualquier caso, la semejanza del signo esconde la diferencia del símbolo. Es esta semejanza la que nos ha llevado a engaño. O, sobre un plano diverso, podríamos preguntarnos de quien ha escrito o dicho «Sócrates es idéntico» por qué lo ha hecho; esto es, podríamos interrogarnos sobre el porqué del sin sentido y de *este* sin sentido. En el fondo, sus palabras han sido justamente estas («Sócrates es idéntico») y no otras («trallalà trallalero»). Pero ¿qué respuesta podrá darnos? Si nos respondiera que aquello que pretendía con su sin sentido era esto o lo otro, ¿no nos habría con ello mismo transmitido o comunicado el sentido de su presunto sin sentido? Pero tampoco nos puede responder indicándonos las consecuencias que esperaba, porque también esto sería un modo diferente de dar sentido a su presunto sin sentido. Si «trallalà trallalero» y «Sócrates es idéntico» son ambos sin sentidos, no hay modo de distinguirlos ni siquiera recurriendo a las consecuencias[51]. Lo

[51] Obviamente, las consecuencias pueden ser desde un punto de vista causal de lo más diverso, pero ello no nos ayuda a distinguir un sin sentido de otro.

que sucede *después* de un sin sentido no puede estar en una relación interna con él. Si tal relación se diera, nuestro sin sentido no sería de hecho un sin sentido.

Intento aclarar el punto sirviéndome de una indicación de Cora Diamond[52], la cual justamente revela que, en la proposición 6.54, Wittgenstein no dice «aquel que comprende mis proposiciones», sino «aquel que me comprende». En efecto, si comprender una proposición quiere decir comprender una proposición, comprender el sentido, o sea, al menos según el *Tractatus*, «saber qué acaece si es verdadera» (proposición 4.024a) sería inmediatamente paradójico por parte de Wittgenstein afirmar que quien comprende sus proposiciones las reconoce como insensatas. Es por ello que él escrupulosamente se refiere a aquel que *le* comprende, no en absoluto a aquel que *las* comprende. Nada de paradójico pues, a menos que el veredicto de la proposición 6.54 no recaiga sobre sí misma[53]. ¿Se disipan de esta manera nuestras dudas? La proposición 6.54 del *Tractatus* nos informa de que, si superamos sus proposiciones, veremos rectamente el mundo. Lo que quiere decir que aquella visión no es accesible o está prohibida para quien no las supera, o sea para quien se engaña de comprender el sentido. Éste no conseguirá jamás rasgar el velo de Maya que se extiende sobre el mundo. Pero ¿por qué, volvemos a preguntar, justamente estas proposiciones y no otras? O mejor: ¿por qué justamente estos sin sentidos y no otros? Reconocer que estos sin sentidos son sin sentidos, o sea que no dicen nada, ¿no equivale a excluir, como más arriba se revelaba, que se dé alguna relación

[52] C. Diamond, «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*», pág. 150.

[53] Como se sabe, el peligro es conjurado por Diamond asignando la proposición 6.54 al «frame» del *Tractatus*. Pero no por ello se resuelven todos los problemas. Por ejemplo, si entre las proposiciones insensatas incluimos la proposición 1 del *Tractatus* en tanto que en ella al signo «mundo» no se le ha dado significado alguno, ¿por qué este mismo signo («mundo») debiera tener un significado cuando aparece en la proposición 6.54b: «entonces ve rectamente el mundo»? No creo que sea una solución plausible sustraer al «frame» la segunda parte de la proposición.

interna entre ellos y aquello que sucede después de ellos? Si lo que sucede después es aseverable, sólo puede serlo empíricamente, mediante, por ejemplo, un experimento psicológico bien conducido. Pero es por decir lo menos poco probable que Wittgenstein tuviera en mente algo siquiera lejanamente semejante. Aquí la psicología y sus experimentos no tienen nada que ver. Consideremos en esta perspectiva el empleo que de la imagen de la escalera se hace en la proposición 6.54. Wittgenstein no afirma solamente que su libro es una escalera que finalmente se arroja, sino también que sobre aquella escalera es preciso subir y que las proposiciones del *Tractatus* son por ello los peldaños: para reconocerlos al fin insensatos —para arrojar la escalera— se precisa primero subir «por ellos», «sobre ellos», «más allá de ellos». Pero ¿qué significa este subir «por ellos», «sobre ellos», «más allá de ellos»? Si se trata de peldaños de una escalera, no podemos olvidar que todo peldaño particular debe de alguna manera soportar el peso de quien está subiendo, de otro modo no habría escalera ninguna, y que la ascensión no puede no tener un orden y, por así decirlo, un ritmo. Quizás Wittgenstein está sugiriendo sólo que la insensatez se establece no *in toto*, sino más bien caso por caso, proposición por proposición. Pero si aceptamos esta visión, el *Tractatus* se nos aparece como nada más que una yuxtaposición[54] de sin sentidos a los que la numeración decimal da un orden —una articulación— completamente aparente. Por lo demás, si las proposiciones del *Tractatus* son sin sentidos y si aquello que se nos pide es constatar la insensatez resulta literalmente indiferente con qué proposiciones empecemos. Cualquier proposición sirve. Cualquier recorrido vale tanto como cualquier otro. Contra cuanto Wittgenstein explica en la nota inicial[55], las proposiciones del *Tractatus*, si consideradas como meros sin sentidos, no pueden diferir ni en «importancia» lógica, ni en «relevancia» expositiva.

[54] Tomo el término de la proposición 3.141: «La proposición no es una yuxtaposición de palabras *(Wörtergemisch)*. (Como el tema musical no es una yuxtaposición *(Gemisch)* de sonidos) / La proposición es articulada».

[55] Véase al respecto también nuestra nota 8.

Obviamente, se podría objetar que a la imagen de la escalera no se le da demasiado énfasis. En el fondo, se trata sólo de una imagen. Wittgenstein, no obstante, no parece considerarla así, si se tiene en cuenta que en los años de su retorno «oficial» no sólo se sirve de ella una vez más, sino que lo hace justamente para denunciar lo ajena, por no decir contraria, que le resulta una filosofía que quiere llegar a un lugar al cual sólo con una escalera se puede llegar:

Podría decir que, si al lugar al que quiero llegar se pudiera subir sólo con una escalera, desistiría de alcanzarlo. De hecho, a donde debo verdaderamente tender, allí debo en realidad estar ya. A lo que se puede llegar con una escalera no me interesa[56].

III

1. Hasta aquí he avanzado, más que nada bajo la forma de preguntas, la sospecha de que ya sea la lectura según la cual el sin sentido del *Tractatus* custodiaría incontaminado «aquello que está más alto», ya sea aquella que afirma resueltamente que el sin sentido es sólo sin sentido, son bajo muchos aspectos insatisfactorias. En esta tercera parte quisiera sugerir una lectura parcialmente alternativa según la cual el *Tractatus* es, al menos en su inspiración de fondo, una obra gramatical. Dicho de otra manera un poco diferente: las proposiciones del *Tractatus* son, por empleo y función, algo muy semejante a aquello que, después del *Tractatus*, Wittgenstein llamará proposiciones u observaciones «gramaticales». Para ilustrar la noción wittgensteiniana de gramática me serviré sobre todo de un ejemplo: «Las máquinas no piensan». Tratar esta proposición como gramatical

[56] CV, pág. 40. Se trata de una primera y bastante más larga versión de aquel prólogo que R. Rhees ha elegido para su edición de las *Observaciones filosóficas*. En este último no aparece la imagen de la escalera. El punto que aquí no afronto es si en 1930 vería en el *Tractatus* un caso ejemplar justamente de una filosofía que, si aunque al fin arroja la escalera, continúa necesitándola.

equivale a considerar la proposición «Las máquinas piensan» insensata. De este modo, ella queda excluida del lenguaje o, como también se podría decir, retirada de la circulación. No tiene más curso en nuestro lenguaje. De hecho,

> Decir «Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido (*hat keinen Sinn*)», la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje[57].
>
> Cuando se dice que una oración carece de sentido (*sinnlos*), no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una cierta combinación de palabras se excluye del lenguaje, se retira de la circulación.[58]

Pero si «Las máquinas piensan» no tiene sentido, tampoco lo tiene «Las máquinas no piensan». No es falsa, pero no porque sea verdadera. Aquí Wittgenstein todavía es fiel al principio que le guiaba en el decenio del *Tractatus*: para una proposición tener sentido equivale a ser esencialmente verdadero/falsa. Obviamente, «Las máquinas no piensan» tiene un empleo determinado; ella sirve, acabamos de verlo, para excluir del lenguaje «Las máquinas piensan». Por lo demás, justo por ello Wittgenstein la llama «gramatical» y no porque posea alguna propiedad intrínseca: la gramaticalidad[59]. No obstante, el punto esencial es otro: si «Las máquinas piensan» no tiene sentido no es porque «Las máquinas no piensan» sea verdadera con una verdad más verdadera que aquella que atribuimos a las proposiciones empíricas, por ejemplo a la proposición: «de día los topos no salen de sus galerías»[60]. Si así fuera, «Las máquinas piensan» sería simplemente falsa y es evi-

[57] IF §499.

[58] IF §500.

[59] Que ninguna proposición sea en sí o intrínsecamente gramatical es refrendado muchas veces por Wittgenstein. Es por ello que, si quisiéramos ser precisos, sería mejor hablar, más que de proposiciones gramaticales, de empleo gramatical de las proposiciones.

[60] También en este caso sería menos confundente hablar, antes que de proposiciones empíricas, de uso empírico. No obstante, las proposiciones empíricas son tales de hecho porque poseen la propiedad intrínseca de ser empíricas.

dente que declarar falsa una proposición no equivale en absoluto a excluirla del lenguaje. En tanto que falsa puede, quizás, perder interés, pero no el sentido. Obviamente, no han faltado quienes la han considerado sensata y contingentemente falsa, razonando, por ejemplo, más o menos así: «¿Por qué no hacerla verdadera, proyectando máquinas pensantes?». La cuestión es que proyectar una máquina pensante presupone un empleo empírico de la proposición «Las máquinas no piensan»; un empleo que se despliega en consideraciones como las siguientes: «Es verdad que las máquinas no piensan, o sea es falso que las máquinas piensan, pero sólo hasta que no hayamos construido una máquina pensante. Podrá ser muy difícil, incluso quizás *de hecho* no lo consigamos jamás, pero no porque construirla sea *de principio* imposible». Diferente es el caso y diferentes las consecuencias cuando «Las máquinas no piensan» es empleada gramaticalmente. Aquí funciona como regla que excluyendo del lenguaje «Las máquinas piensan» instituye en el mismo movimiento el significado de «máquina». Las proposiciones gramaticales son así actos constitutivos.

Hay en el *Tractatus* una proposición, la proposición 6.111, que anticipa de manera explícita todo esto. Aquí observa Wittgenstein que las proposiciones de la lógica no están jamás dotadas de contenido (*gehaltvoll*), al punto de que puede afirmarse tranquilamente que «teorías que hagan aparecer dotada de contenido una proposición de la lógica, son siempre falsas». El ejemplo en el que Wittgenstein piensa es la proposición «Todas las proposiciones son verdaderas o falsas». En rigor, no se trata de una proposición de la lógica, puesto que estas últimas son, al decir del *Tractatus*, las tautologías y nuestra proposición no lo es, aunque si, como las tautologías, no tiene contenido ninguno. Podría comparecer entre las proposiciones del *Tractatus* como nos confirma un interesante paso de las *Investigaciones filosóficas*:

> En el fondo dar «Las cosas están así y asá» (*Es verhält sich so und so*) como forma general de la proposición[61] es lo mismo que explicar: una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso[62].

[61] «La forma general de la proposición es: las cosas están así y así (*Es verhält sich so und so*)» (TLP §4.5c).

Pero ¿por qué sería falso hacer aparecer como cargada de contenido una proposición como «Todas las proposiciones son verdaderas o falsas»? La respuesta de Wittgenstein en la proposición 6.111 es que la apariencia de contenido la haría asimilable a una proposición como «Todas las rosas son o amarillas o rojas». De esta manera «verdadero» y «falso» parecerían designar «dos propiedades entre el resto de propiedades, y entonces parecería una cosa extraña que todas las proposiciones tuvieran una de estas propiedades», así como parecería todo menos obvio que toda rosa posea una de las dos propiedades «amarillo» y «rojo», incluso en el caso de que la proposición «Todas las rosas son o amarillas o rojas» fueran verdaderas. Expresado en la terminología adoptada más arriba podríamos decir que hacer aparecer como cargada de contenido una proposición como «Todas las proposiciones son o verdaderas o falsas» equivale a transformarla de gramatical en empírica, o sea a forzarla a asumir, por decirlo todavía con la proposición 6.111, «todo el carácter de una proposición de la ciencia natural»[63].

Aquellas que Wittgenstein llama «gramaticales» son pues las proposiciones que dan forma a nuestro lenguaje y modelan nuestro modo de actuar, sentir y pensar. En este sentido, explica Wittgenstein, la gramática es siempre medida y nunca cosa medida[64]. Entre una proposición gramatical y una empírica hay, en suma, la misma diferencia que se da entre la institución de una unidad de medida y los resultados de las medidas efectivas. Queriendo insistir sobre esta diferencia considérese un enunciado como «Los objetos no desaparecen solos». Él no nos comunica una importante propiedad de los objetos como «Las manzanas son comestibles» puede informarnos de una in-

[62] IF §136.

[63] «Y esto —añade Wittgenstein— es el seguro indicio del hecho de que fue concebida falsamente».

[64] OFM, III, §76 y IV, §30.

teresante propiedad de las manzanas, más bien explicita o determina nuestro concepto de objeto, el cual se manifiesta, por ejemplo, en el modo en el que reaccionamos cuando de nuestro escritorio desaparece un libro. Pensamos en un robo, imaginamos que se halla debajo del resto de libros que desordenadamente se amontonan sobre él, dudamos de nuestra memoria: «Creía haberlo dejado aquí. ¡Me estoy volviendo viejo!», quizás exclamamos: «¿Dónde diablos lo habré puesto? ¡Los libros no se desintegran!». En este sentido o según este empleo «Los objetos no desaparecen solos» es una proposición gramatical, la cual fija los límites de aquello que es empírico, entendiendo por empírico aquello que fiamos a la experiencia, a su confirmación o desmentir. Como Wittgenstein subraya en algunos pasajes de gran relevancia, tales límites «no son asunciones no garantizadas o intuitivamente reconocidas como correctas, sino modos y maneras del confrontar y del actuar»[65]. Por ejemplo, a quien en un tribunal respondiera a la acusación de robo sosteniendo que no se puede excluir que los objetos no hayan desaparecido solos: «¿Qué prueba tenéis de que los objetos no desaparecen solos?», no le tomarían en serio, a lo sumo su respuesta sería considerada un chiste; pero tampoco sería tomado en serio el juez que le objetase que tenemos plena evidencia de que los objetos no se comportan así. Que los objetos no desaparecen solos es, en efecto, parte de nuestro concepto de objeto, que está, por así decirlo, incardinado en nuestra vida, trenzado y solidario con muchos, indefinidos, otros. ¿No es quizás nuestro concepto de objeto solidario con el de robo? ¿Con el de propiedad? ¿Con el de... pero vale la pena continuar con el elenco?

2. Consideraciones como las precedentes dan al menos alguna plausibilidad a la idea de que las proposiciones del *Tractatus* son proposiciones gramaticales o, al menos, que estas últimas son para ellas un buen término para parangonarlas. «El sentido del mundo está fuera del mundo», por ejemplo, parece funcionar como «Las máquinas no piensan» o como «Los objetos no

[65] OFM, VII, §21.

desaparecen solos». Excluye del lenguaje «El sentido del mundo está en el mundo», pero ello no porque «El sentido del mundo está fuera de él» sea verdadera con una verdad capaz de tornar insensata su negación[66]. «El sentido del mundo está fuera de él» no está pues dotada de contenido; no nos comunica alguna inaudita propiedad del sentido: que no se encuentra en el mundo, sino fuera de él. El «lugar» del sentido no es algo que descubramos como podamos descubrir que el tigre no vive en África sino en Asia. En tanto que gramatical una proposición como «El sentido del mundo está fuera de él» da forma a nuestro lenguaje, proporcionándonos, por así decirlo, una unidad de medida. Excluye del lenguaje muchas otras proposiciones, a saber todas aquellas de la forma «En esto (= en este determinado curso del mundo) consiste el sentido del mundo». Es por ello que quien encuentra en aquella proposición su unidad de medida puede perfectamente entender como «a los hombres a los que se les ha hecho claro el sentido de la vida después de largas dudas, no supieron decir en qué consiste este sentido» (TLP §6.521b). Consideraciones semejantes valen para muchas otras proposiciones del *Tractatus*, por ejemplo respecto a su proposición inicial: «El mundo es todo lo que acaece» (TLP §1). Ella no es la primera proposición de aquel hierro de madera que sería para Wittgenstein una ciencia filosófica del mundo, sino una proposición gramatical —o de la lógica, en la acepción de la proposición 6.111 — la cual excluye del lenguaje la proposición «El mundo es la totalidad de las cosas»[67]. También ella funciona como acto constitutivo; y es exactamente por ello que nada dice (= no tiene contenido) y sería falsamente concebida por quien la incluyese, si no entre las proposiciones de la física, entre las de la meta-física. Por lo demás, en esta proposición se condensa, por así decirlo, la larga y sufrida interrogación de Wittgenstein sobre sí mismo. Ella resuena de hecho por prime-

[66] Para Wittgenstein la verdad de una proposición vuelve falsa su negación, no insensata.

[67] «El mundo es la totalidad de los hechos [= de todo lo que acaece], no de las cosas» (TLP §1.1).

ra vez en una anotación de los *Diarios secretos* en un contexto completamente diferente del abstractamente teórico. A unas líneas en las que describe sus terribles experiencias con la tripulación de la nave en la que estaba embarcado y confiesa sentirse «completamente solo y abandonado», Wittgenstein añade la siguiente anotación. «Una sola cosa es necesaria: ser capaz de ver como un espectador todo lo que le ocurre a uno»[68], o sea, si anticipamos la posterior identificación entre vida (=todo lo que te acaece) y mundo (= todo lo que acaece), ser capaz de observar el mundo[69]. El mundo del *Tractatus* entra así en escena como aquello que es observado —no juzgado — sin oponerle ninguna resistencia[70]. Podría continuarse con otras proposiciones. «Dios no se revela *en* el mundo» (TLP §6.432), por ejemplo, excluye del lenguaje una proposición como «Dios se revela en el mundo». Y ello no porque que Dios se revele en el mundo sea verdad de un modo tal capaz de tornar «Dios se revela en el mundo» insensato. «Dios no se revela *en* el mundo» no es la negación de «Dios se revela en el mundo», sino su exclusión. Esta proposición se retira de la circulación como se retira un trozo de papel que se tenía por papel moneda.

Estas pocas indicaciones debieran también hacer comprender por qué Wittgenstein afirma que las proposiciones del *Tractatus* deben ser superadas, o sea reconocidas como insensatas. Quien así las reconoce cesa de hecho de concebirlas falsamente como proposiciones de la ciencia natural, esto es como proposiciones dotadas de contenido. Las reconoce positivamente

[68] DS, pág. 47, anotación del 25.8.14. Nótese también aquella apelación al describir que, oponiéndose al explicar o al fundar, parece anticipar la idea del carácter puramente descriptivo de la filosofía. «La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. / Pues no puede tampoco fundamentarlo. / Deja todo como está» (IF §124).

[69] Encontramos aquí una anticipación del «ver rectamente el mundo» de la proposición 6.54.

[70] «Ayer me propuse *no ofrecer resistencia,* aligerar completamente mi exterior, por así decirlo, para dejar imperturbado mi interior» (DS, pág. 49, anotación del 26.8.14).

como aquello que son: proposiciones gramaticales. Pero todavía hay otro aspecto a considerar. Volvamos a uno de los ejemplos con los que hemos ilustrado la noción de gramatical: «Los objetos no desaparecen solos». Hemos igualmente imaginado una circunstancia en la que podría emplearse: alguien acusado del robo de una joya se defiende protestando que la joya se ha desintegrado sola. «Los objetos no desaparecen solos» descarta esta defensa como sin sentido[71]: la proposición «Los objetos desaparecen solos» no tiene ningún curso en el lenguaje; parece una moneda, pero es sólo un pedazo de metal. Lo que sugiere que nuestra proposición «Los objetos no desaparecen solos» sea esencialmente reactiva. La consideración fácilmente puede extenderse a todas las proposiciones gramaticales y por consiguiente, al menos si vale nuestra lectura, a las proposiciones del *Tractatus*, por ejemplo a una proposición como «El sentido del mundo está fuera del mundo». Por lo demás, si su esencia reactiva quedase en la sombra, el riesgo sería aquel, expresado en la proposición 6.111, de concebirla falsamente como una proposición de la ciencia natural. Es por ello, o sea en tanto obra de gramática, que el *Tractatus* no construye sino destruye. Pero si es destructivo, lo es en el sentido traído a colación en un sugerente parágrafo de las *Investigaciones filosóficas:*

> Pero son sólo castillos en el aire *(Luftgebäude)* los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan[72].

No es quizás arbitrario ver detrás de la meta que en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein asigna a sus consideraciones gramaticales (desescombrar el terreno del lenguaje) un eco de aquel ver rectamente el mundo al cual, según el *Tractatus*, se puede acceder solamente superando sus proposiciones. Mi sugerencia es que Wittgenstein considera sus proposiciones

[71] En el sentido de que es una no-defensa; no puede ser un movimiento en el juego en que consiste la defensa.

[72] IF §118.

superadas por quien reconoce que no hay nada que destruir porque en realidad no había nada edificado. Los edificios que escondían el terreno del lenguaje eran *Luftgebäude*. Pero entonces: sin edificación, ninguna demolición. La escalera es al fin arrojada.

IV

1. En esta parte final quisiera desarrollar la indicación según la cual ver rectamente el mundo significa no identificar el sentido con una parte suya[73]; no sublimar un sentido del mundo desde aquello que pertenece al mundo. Es justamente por ello, esto es porque no hay *alguna cosa* en la que consista, que a aquellos «hombres a los que se les ha hecho claro el sentido de la vida después de largas dudas, no supieron decir en qué consiste este sentido» (TLP §6.521b). Un punto de partida puede sernos dado por la pregunta de si de un mejor o más completo conocimiento del mundo (de su *cómo*) podría derivar una respuesta sobre el sentido de la vida. Las respuestas científicas ¿pueden ser o devenir también respuestas a los problemas que afectan a aquel sentido? Si este sentido nos parece incierto, dudoso o incluso evanescente ¿es quizás porque nuestro conocimiento del mundo es todavía demasiado incompleto y fragmentario? Algunas indicaciones son necesarias para comprender el sentido de estas preguntas y el papel que ellas juegan en el *Tractatus*. Es preciso, sobre todo, aclarar qué entiende Wittgenstein con el término «ciencia». En primer lugar, parece considerar que la ciencia sea un posicionamiento, aquel posicionamiento que se manifiesta como interés por la verdad de las proposiciones. Dada una proposición, lo que la ciencia se propone es establecer si ella es verdadera o falsa. Obviamente, de este interés *general* por la verdad se diferencia el interés por

[73] La expresión «parte del mundo» (*Teil der Welt*) aparece en la proposición 5.641c a propósito del sujeto metafísico, del cual se afirma que no es, a diferencia del hombre, del cuerpo o del alma humana, una parte del mundo sino su límite.

la verdad de *determinadas* proposiciones. Si tengo hambre, me interesa sobre todo que sea verdad la proposición «En el frigorífico de casa todavía hay comida» más que la proposición «En mi biblioteca hay una primera edición de los *Principia Ethica* de George E. Moore»; si soy un físico, estaré más interesado en la verdad de las proposiciones que tienen que ver con átomos, campos y fuerzas que con la verdad de aquellas que describen el *habitat* de los cocodrilos o que indican el origen de las patologías de ansiedad. La verdad de estas últimas interesarán seguramente más, respectivamente, al zoólogo y al psicólogo. Esencial, en cualquier caso, queda el reconocimiento de que es el interés por la verdad lo que caracteriza la actitud científica, la cual, en consecuencia, no se encarna solamente en aquello que en una manera más específica se llaman «ciencias», sino también en nuestras habituales y cotidianas preguntas y respuestas. En esta perspectiva, la interrogante: «¿A qué hora llegué ayer a Valencia?» es, a todos los efectos, una pregunta científica. Ahora bien, si *a parte subjecti*, la ciencia es esta actitud, *a parte objecti* ella no es otra cosa que el éxito de esta misma actitud. «La totalidad de las proposiciones verdaderas —escribe de hecho Wittgenstein— es la completa ciencia natural (o la totalidad de las ciencias naturales)» (TLP §4.11). Teniendo en cuenta que «la totalidad de las proposiciones es el lenguaje» (TLP §4.001), podemos concluir que hacer ciencia es distinguir en el lenguaje las proposiciones verdaderas de las falsas. Ciertamente es a menudo bastante arduo y puede requerir mucho empeño, inteligencia y pericia metodológica establecer si una proposición es verdadera o falsa. Por lo demás, debe subrayarse que una teoría científica (por ejemplo, la mecánica newtoniana) no es una yuxtaposición casual de proposiciones, sino que representa más bien la tentativa de reducir «en forma unitaria» (TLP §6.341a) la descripción del mundo, o sea de «construir todas las proposiciones *verdaderas*, que nos sirven para la descripción del mundo, según un único plan» (TLP §6.343). El interés por la verdad, en suma, no constituye el todo de la ciencia, sobre todo si nos referimos a las ciencias verdaderas y propias. No obstante, es el elemento esencial y aquello que, en cualquier caso, la distingue por principio de la filosofía. Ello

explica también el uso que Wittgenstein hace de la expresión «ciencia natural». Su ocurrencia en el *Tractatus* no debe de hecho llevarnos a pensar ni que Wittgenstein asuma que hay ciencias diferentes de las ciencias tradicionalmente llamadas «naturales», por ejemplo aquellas ciencias que en el tránsito entre los siglos XIX y XX se llamaban «ciencias del espíritu», ni, al contrario, que él considere que las segundas pueden ser reducidas a las primeras. No hay en el *Tractatus* ni dualismo ni reduccionismo. En realidad, para Wittgenstein también las así llamadas «ciencias del espíritu» son, en tanto que ciencias, ciencias naturales. «Ciencia natural» y «ciencia» tienen la misma extensión, pero, vale la pena recordarlo, no porque Wittgenstein quiera reducir a la naturaleza aquello que otros habían llamado «espíritu», «alma», «mente», etc. La psicología, por ejemplo, es enumerada sin duda entre las ciencias naturales, pero al mismo tiempo se habla del «alma humana» como de aquello de lo que trata (TLP §4.1121a y 5.641c). Para incluir la psicología entre las ciencias naturales no se precisa, en suma, reducir el alma al cuerpo. Por lo demás, Wittgenstein podía tratar como un problema de la ciencia natural nada menos que la cuestión de si el alma del hombre sobrevivía eternamente después de la muerte (TLP §6.4312a)[74].

[74] Pero ¿cuál es la relación de la filosofía con la ciencia? Aquí me limito a indicar las alternativas que Wittgenstein excluye. A la pregunta de si la filosofía es una ciencia de algún género el *Tractatus* da una respuesta perentoriamente negativa: «La filosofía no es una de las ciencias naturales. / (La palabra «filosofía» debe significar algo que está por encima o por debajo, pero no al lado, de las ciencias naturales.)» (TLP §4.111). Toda ciencia trata de algo (materia, vida, historia, etc.). Pero ¿de qué debiera tratar la filosofía? Aquí parecen al menos darse dos alternativas. La primera consiste en la institución de una relación privilegiada entre la filosofía y alguna determinada ciencia. Es lo que ha acontecido, por ejemplo, con la psicología entre el siglo XIX y el XX. Pero ¿por qué una ciencia de aquella parte del mundo que es el alma humana debiera ser, a diferencia del resto de ciencias, una ciencia más filosófica? (véase TLP §4.1121a) La segunda alternativa consiste en establecer que la filosofía tiene que ver no con el mundo, el lenguaje, etc., sino con su esencia. La filosofía sería así la ciencia de la esencia; ella se dirigiría a una especie de retro-(supra)mundo al cual las ciencias no tienen por principio acceso. Pero para Wittgenstein, una super-(meta) física se distinguiría sólo ilusoriamente del resto de ciencias. Un retro-mundo o un supra-mundo, en suma, continúa siendo una parte del mundo.

2. Esto por lo que respecta a la ciencia. ¿Y la ética? Como muchas veces se ha recordado, en el *Tractatus* la ética tiene que ver con lo que Wittgenstein llama «el sentido de la vida» o «el sentido del mundo». El «problema de la vida» (TLP §6.521a) o, en plural, «nuestros problemas vitales» (TLP §6.52) tienen que ver pues con aquel sentido, con su carencia y su búsqueda; el temor de que no lo haya o la esperanza de que lo haya. Y bien, si el problema de la vida es el problema de su sentido, no puede ser un problema científico:

> Los problemas a resolver aquí (o sea, cuando lo que se pone en juego es el sentido de la vida) no son problemas de la ciencia natural (TLP §6.4312b).

El de la vida, dicho de otra forma, no es un problema que pueda resolverse a través de un saber más extenso del mundo, por ejemplo a través de un más amplio conocimiento de la historia de los hombres o de su constitución biológica o de su estructura psicológica, etc. El sentido de la vida no es algo que pueda descubrirse como puede descubrirse una nueva estrella o una partícula subatómica; ni es algo que se pueda construir como se construye un puente que supera un río o una nave espacial que alcanza Marte. Como observa Wittgenstein, los hechos, descubiertos o construidos, «pertenecen todos sólo al problema (de la vida), no a la solución» (TLP §6.4321). La ya evocada proposición 6.4312a aclara bastante bien esta posición:

> La inmortalidad temporal del alma humana, su eterno sobrevivir después de la muerte, no sólo no está en absoluto garantizada, sino que, con suponerla, no se consigue en absoluto aquello que siempre se persiguió. ¿Acaso se resuelve un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es quizás esta vida eterna tan enigmática como la presente? La

> resolución del enigma de la vida (= la comparecencia de su sentido) en el espacio y en el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo.

El interrogante que aquí se formula es si la eventual prueba de la eternidad del alma humana, en el sentido de su «infinita duración en el tiempo», podría resolver el enigma de la vida; podría indicarnos su sentido. Y bien, la respuesta de Wittgenstein es que, respecto a aquel enigma, la vida eterna es tan enigmática como la vida presente. Una vida que se prolongue infinitamente en el tiempo no hará sino acumular hecho sobre hechos; pero, como acabamos de ver, los hechos pertenecen siempre y solamente al problema, no a su resolución. Es claro que las consideraciones aquí esbozadas valen también para quien, abandonada toda doctrina metafísica o toda esperanza religiosa en la supervivencia eterna, se propusiera, confiando en el desarrollo de los conocimientos científicos y en el progreso de las técnicas, tornar siempre más larga, infinitamente larga, la vida del hombre sobre esta tierra y siempre menos marcada por la enfermedad y la decadencia física. Respecto al enigma de la vida, el proyecto técnico-científico, la esperanza religiosa y la doctrina metafísica se encuentran exactamente en el mismo plano. ¿Por qué una vida que durase mucho más que las actuales esperanzas de vida, debiera tener más sentido que nuestra vida presente? ¿Qué puede tener que ver el sentido de la vida con su mayor duración? Supongamos que la pregunta por el sentido de la vida pudiera ser formulada así: «¿Qué sentido tiene la vida?». ¿Quizás una vida que durase mucho más que la presente sería una respuesta, aunque sólo fuera parcial, a nuestro interrogante? ¿Quizás nos acercaríamos un poco más a su sentido? Pensemos en una humanidad futura a la que la técnica permita una vida de una duración para nosotros inimaginable. ¿Qué habría en aquella duración que silenciara la pregunta por el sentido de la vida? Solamente —se estaría tentado de decir— una especie de obtusidad. Quizás aquella pregunta se silenciaría, pero sólo porque aquel hombre estaría ahora cansado por los años para continuar preguntando. No

es difícil concordar con Wittgenstein sobre el hecho de que lo que cuenta como la solución del problema de la vida no es su duración más o menos larga. La solución de aquel problema debe evidentemente tener que ver con algo diferente de la mera duración en el tiempo. Podríamos, por ejemplo, suponer que una vida de la que fuera finalmente expulsado el sufrimiento o, al menos, aquel sufrimiento que nos golpea como injustamente sufrido, podría constituir la solución buscada. Una vida rescatada del sufrimiento, ¿tendría finalmente sentido? En efecto, en el curso de la historia humana una condición semejante se ha atribuido, de vez en cuando, a una época remota o proyectada en un futuro utópico o confiado a los proyectos y a las obras de los hombres. Pero también en este caso Wittgenstein reformularía las mismas preguntas. ¿Es realmente difícil imaginarse un hombre que, frente a una vida sin sufrimiento, continuase preguntándose cuál es el sentido de la vida? Es aquí que la gramática del *Tractatus* interviene, excluyendo de nuestro lenguaje proposiciones como «Sólo un mundo sin sufrimiento encontraría al fin su sentido». No es una *cosa* —una condición, una posesión, un estado— lo que constituye el sentido de la vida. Lo que acaezca —esto es, aquello que la ciencia descubre y describe— no puede ni darnos ni sustraernos el sentido del mundo. Es según esta acepción que el sentido del mundo está «fuera del mundo» (TLP §6.41ad). Y es por ello que la vida que tiene un sentido, aquella vida que en el *Diario filosófico 1914-1916* Wittgenstein llama «feliz», «en concordancia con el mundo», «buena», «justa»[75], no puede ser la vida que denigra el mundo cuando lo que desea o proyecta no se realiza y lo celebra cuando responde a sus proyectos y deseos. ¿Debemos entonces concluir que, según Wittgenstein, en armonía con el mundo (feliz, buena, justa, bella) sea solamente aquella vida que pasivamente acoge todo lo que sucede, independientemente de que sea amenazante o reconfortante, adverso o benévolo? ¿Es la ética del *Tractatus* una ética de la pasividad? Y, por contraste, ¿deberemos suponer que disarmónica (infeliz, mala, injusta,

[75] DF, pág. 129, 134, anotaciones del 8.7.16 y 30.7.16.

fea) sea la vida activa que se opone a lo que acaece, que obra y se prodiga para que aquello que acaece sea diferente? Concluir esto querría decir, no obstante, identificar una vez más el sentido con una *determinada* conducta de vida o una e*specífica* actitud ante la existencia. Pero ¿por qué —quisiera entonces preguntar de inmediato— justamente esta conducta y no otra? ¿Por qué exactamente esta actitud y no otra? ¿Por qué aquél que acoge *pasivamente* el sucederse de los días y de los eventos debiera ser éticamente mejor que aquel que *activamente* se les opone? Muchas veces en sus anotaciones Wittgenstein señala la pasividad como la vía a recorrer y se lamenta de no saberse decidir por aquella «pasividad completa» o «absoluta», en la cual no se opone «ninguna resistencia» al mundo —cosas u hombres— y nos rinde «*totalmente* al destino»[76]. No obstante, si esta pasividad fuera solamente una vía —un medio— para defenderse de las amenazas de la vida, debiéramos concluir que es éticamente indiferente; que si es buena, lo es sólo en un sentido relativo, o sea según aquel sentido que no tiene nada que ver con la ética[77]. No es en este sentido —o no sólo en él— que

[76] DS, págs. 49, 51, 121, anotaciones del 29.8.14, 6.9.14, 26.8.14, 25.1.15.

[77] Deriva de aquí la ambivalencia de muchas anotaciones de Wittgenstein las cuales, siguiendo la distinción de la *Conferencia de Ética*, pueden ser leídas ya sea no éticamente (según un sentido relativo) como expresiones de la necesidad psicológica de defenderse del mundo —no debe olvidarse jamás que han sido escritas entre los peligros y los sinsabores de la guerra — ya sea éticamente (en un sentido absoluto). Algunos ejemplos: «El ser humano no debe depender del azar. Ni del favorable ni del desfavorable. [...] Las horas buenas de la vida debemos disfrutarlas con gratitud, como una gracia, y, por lo demás, ser indiferentes con respecto a la vida. [...] No dependas del mundo exterior y así no necesitarás temer lo que en él ocurra. [...] Es más fácil ser independiente de las cosas que de las personas. ¡Pero también hay que poder lograr esto!» (DS, págs. 65, 71, 85, anotaciones del 6.10.14, 12.10.14, 4.11.14); «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—. [...] Suponiendo que el ser humano no pudiera ejercer su voluntad, pero se viera obligado a sufrir la entera miseria de este mundo, ¿qué podría hacerle entonces feliz? ¿Cómo puede el ser humano aspirar a ser feliz, si no puede resguardarse de la miseria de este mundo? Por la vida del conocimiento, precisamente. [...] La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de este mundo. Una vida para la que esas amenidades no son sino otros tantos regalos del destino» (DF, págs. 126, 137, anotaciones del 11.6.16 y del 13.8.16).

Wittgenstein habla de pasividad. Completa, en un sentido absoluto, es aquella pasividad que puede caracterizar tanto la vida más pasiva cuanto la más activa: la del eremita que reza tanto como la del revolucionario que lucha. Quizás las indicaciones más iluminadoras de Wittgenstein al respecto podrían estar en la siguiente pregunta: ¿Está en disposición aquel que se abandona a lo que acaece de no identificar este su abandono con el sentido de la vida? ¿Y está en disposición aquél que se opone a la «miseria de este mundo» de no identificar esta su resistencia con el sentido de la vida?[78]

[78] DF, pág. 137, anotación del 13.8.1916.