

EL TRACTATUS LOGICO—PHILOSOPHICUS DE L. WITTGENSTEIN

(Una alternativa técnico—ética)

José Luis Barreiro

1. INTRODUCCION

1.— El marco ambiental.

Hay filósofos en los que los avatares de su vida contribuyen a configurar su obra; es decir, que su propia vida, o experiencia vital, se refleja en su pensamiento de forma más o menos evidente, de forma más o menos dramática. En estos casos, su filosofía se reduce, en parte, a un filosofar desde adentro, y no a un puro filosofar objetivo, desde afuera. En correspondencia con este enfoque vivencial del filosofar pretenden rechazar todo intento de sistematización y exposición académica de su pensamiento.

Entre éstos se puede citar, evidentemente, a Soeren Kierkegaard, autor leído y admirado por L. Wittgenstein (1) y, en gran medida, al propio Wittgenstein. Sólo que Kierkegaard, para poder expresar la verdad subjetiva frente a la verdad objetiva y abstracta de tipo hegeliano, se vale fundamentalmente de un medio de “comunicación indirecta” (2), mientras que Wittgenstein, situándose con cierto dramatismo en una

1. “Había leído la *Concluding Unscientific Postscript*, pero la encontró demasiado profunda para él”. (N. MALCOLM: *Recuerdo de L. Wittgenstein*, en *Las filosofías de L. Wittgenstein*, Oikos—Tau, Barcelona, 1.966, p. 74). También habla del influjo de S. Agustín, a quien expresamente cita en un pasaje de las *Confesiones*, al principio de las *Philosophische Untersuchungen*. El conocimiento de la obra de Kierkegaard le llegó a través del contacto que tuvo con Theodor Haecker, traductor de la obra kierkegaardiana del danés al alemán a principios de siglo.— Cfr. A. JANIK—S. TOULMIN: *Wittgenstein's Vienna*, N. York, 1973 (Hay traducción española en Taurus, Madrid, 1.974, por la que citaremos).

2. Nos remitimos a nuestro trabajo: *Soeren Kierkegaard y las fases de la personalidad*, Compostellanum, XV -1970-, págs. 378 ss.

alternativa técnico-ética irremediable (3), utiliza la “huída al silencio” (4) para insinuar lo que es más vital e importante para el hombre (5).

Wittgenstein es muy parco (por la obligada huída al silencio) en sus manifestaciones sobre los problemas fundamentales de la vida humana; y no obstante, su propia vida ha sido un problema. Dos hermanos suyos se suicidaron y el mismo tuvo tentaciones de suicidio; su padre y una hermana murieron de cáncer, y el mismo presintió —como así fue, porque también murió de cáncer— que estaba tragicamente destinado a un fatal desenlace. Estos factores de tipo psicológico, que influyen en su vida y en su pensamiento, dejan su impronta en la personalidad de un hombre extraño, inquieto, que filosofa sin pretensiones sistemáticas, que repudia la filosofía académica, que dedica su vida a la tarea filosófica, y manifiesta, sin embargo, una clara repulsión por la profesión del filósofo—docente.

El filosofar wittgensteiniano, misión a la que nunca renunció, no equivale a enseñar filosofía. Es más, la aversión hacia la filosofía académica la expresó también respecto a la conveniencia de manifestar por escrito sus pensamientos filosóficos. En carta a Ficker decía: “Nadie tiene por qué escribir un libro, ya que hay muchas cosas completamente diferentes que se pueden hacer sobre la faz de la tierra” (6).

A parte de estas motivaciones de índole psicológica, es necesario, si queremos asomarnos a la comprensión de su obra, tener en cuenta las coordenadas culturales que enmarcan la gestación de su pensamiento.

3. Tal alternativa la iremos comprobando a lo largo de este estudio. Desde una perspectiva más amplia plantea este mismo problema S. ALVAREZ TURIENZO: *El pensamiento postmetafísico actual y la alternativa técnica-ética*, Ciudad de Dios, CLXXXIII -1.970-, págs. 499-524.

4. Cfr. D. ANTISERI: *Filosofía analítica e semántica del linguaggio religioso* 1.974³. (Trad. española, Ediciones CriaTiendad, Madrid, 1.976, c. XIV). Con mayor expresividad todavía, C. PARIS: “la forma negativa del silencio, la oquedad del silencio” (Prólogo a *Lenguaje religioso y filosofía analítica* de J. SADABA GARAY, Ariel, Barcelona, 1.977, p. 11).— A. JANIK—S. TOULMIN (O.c. págs. 240-41) hablan de una *mística* que se puede transmitir a partir de una comunicación indirecta o poética.

5. “Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de la vida no habría sido más penetrado” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 6.52). Tenemos presente la edición de las obras completas en 5 volúmenes de Suhrkamp de Frankfurt, así como la versión española del *Tractatus*, con texto bilingüe, realizada por E. TIERNO GALVAN (Alianza Ed. 1.973⁴); y la versión italiana en Einaudi Editore, Turín. 1.964, 1.967 (dos volúmenes).

6. No cabe duda de la misión socrática de la filosofía de Wittgenstein. ¿Por qué escribe un hombre? —se preguntaba Karl Kraus— “Porque no posee carácter suficiente como para no escribir” (en JANIK—TOULMIN, O.c., p. 254).

Wittgenstein desarrolla su obra a partir de la primera década del siglo XX. Por esta circunstancia histórica respiró profundamente la crisis de la ciencia europea, agudizada sobre todo en el entrecruce de los dos últimos siglos. Justamente, en la decadencia cultural y social de la Viena de su tiempo es en donde A. Janik-S. Toulmin sitúan las raíces del pensamiento wittgensteiniano (7). Así se registran una serie de reflejos en su pensamiento: de la doctrina kantiana, a través de la obra de Schopenhauer, en el tratamiento trascendental de ciertas cuestiones del *Tractatus* (8); de la crítica del lenguaje de Mauthner (9); de las teorías físicas del Hertz y Helmholtz (10); del concepto sobrio de arquitectura de Loos; del periodismo de K. Kraus; de la música atonal de Schönberg, etc. (11). Todas las tendencias innovadoras de estos autores, que emergen de un subsuelo de crisis, contribuyen a configurar el pensamiento de Wittgenstein, logrando de este modo una interpretación coherente entre la parte lógica (la más extensa y estudiada) y la parte ética del *Tractatus*, siendo la ética la que traza la pauta interpretativa y valorativa de dicha obra (12).

De hecho, no se puede olvidar la situación sociopolítica y económica en que se encontraba Viena antes de la Primera Guerra Mundial. La Casa de los Habsburgo,

7. La misma tesis, desligando el pensamiento de Wittgenstein del ambiente anglosajón, ya la habían defendido antes dos autores: E. HELLER (*Wittgenstein. Philosophical Notes*, en la colección *Wittgenstein. Schriften/Beiheft*, Frankfurt, 1.960), y J. MORRIS ENGEL que la desconecta de las coordenadas lógicas para situarlo en el ambiente cultural vienés de corte post-kantiano (Kant, Lichtenberg, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Hertz, Mauthner). Aún presentando un nuevo estilo y una nueva terminología, Wittgenstein se mantiene unido a problemas de la filosofía tradicional. (Cfr. *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language*, La Haya, 1.971).

No obstante, la tesis sostenida recientemente por Janik-Toulmin, aunque es muy sugestiva porque logra una conexión clara de la lógica con la ética en el *Tractatus* (con primacía de la ética), deja algunos puntos sin explicar. Cfr. SADABA GARAY, O.c., págs. 57-60 (la interpretación romántica de estos autores es demasiado coherente como para tomarla en serio).

Para otros autores, la misma decadencia cultural y social pudo experimentarla en el ambiente anglosajón por los mismos años. En Cambridge había un ambiente cultural inquieto de filósofos, economistas, matemáticos, historiadores, lógicos (como Russell, Moore, Keynes, Strachey y, más tarde, Ramsey y Sraffa), que operaban un rechazo de la ortodoxia dominante en filosofía, ética, teoría de la sociedad, economía, etc.; y que pretendían realizar, a través de un proceso de revisión crítica de la tradición, nuevos valores culturales. nuevas medidas de claridad y de rigor intelectual. Cfr. A. G. GARGANI: *Introduzione a Wittgenstein*, Bari, Laterza, 1.973, págs. 13 y 43 ss.

8. En sentido amplio, todo lo que puede encuadrarse en lo místico (existencia del sujeto metafísico, ética, estética, religión); es decir, las proposiciones finales del *Tractatus*.

9. En T. 4.0031 se hace eco de este autor ("Toda la filosofía es "crítica del lenguaje" -pero no, en absoluto, en el sentido de Mauthner-").

10. A. Hertz le cita en dos ocasiones. Cfr. T.4.041 y 6.361.

11. Para un desarrollo exhaustivo de estas cuestiones, Cfr. A. JANIK-S. TOULMIN, O.c., págs. 13-210.

12. J. SADABA, O.c., p. 58, considera la interpretación ética del *Tractatus*, por parte de S. Toulmin, fundada en sólo dos apoyaturas: las cartas y comentarios de su amigo P. Engelmann y las conversaciones con Waismann.

rodeada de una fastuosidad vacía, lo mismo que la alta burguesía, llevaba una vida de ostentación aparatosa, en contraste con la realidad deprimente a que se veía sometida la mayor parte de la población.

Wittgenstein cala profundamente la crisis y asume conscientemente la crítica global de la sociedad de su tiempo. Su condición social le permitía llevar una vida holgada, pero su inclinación filosófica le dicta el camino a seguir. Reparte su notable herencia, por razones éticas, y emprende la ruta del *homo viator*, teniendo por compañera inseparable a la filosofía. “La total entrega de Wittgenstein a la filosofía nos permite unir su nombre a los de algunas de las figuras culminantes de la historia de la misma; lo que, en este sentido, caracteriza a Sócrates y a Spinoza es propio asimismo de Wittgenstein” (13).

Las connotaciones existenciales de su pensamiento, no explicitadas en su obra escrita, se confirman en la práctica experiencial de su propia vida. Tomó parte activa en la Primera Guerra Mundial; fue hecho prisionero de guerra en Montecasino; sirvió como ayudante de hospital durante la Segunda Guerra Mundial; probó el mundo universitario; enseñó en escuelas elementales; pasó temporadas en una chabola al lado del mar y conversó con los pescadores; disfrutó de una beca en la Universidad y sucedió a Moore en la cátedra de Filosofía, viniendo de esta forma, en contra de su intención, a convertirse en profesor académico; diseñó una casa para una hermana; realizó diversos estudios de mecánica, etc. El cambio constante de actividad revela la profunda inquietud de su ánimo; pero nunca dejó de filosofar. Al final cuando era consciente de la gravísima enfermedad que le afectaba y de que se acercaba el desenlace definitivo, declaró que su vida “había sido maravillosa” (14).

No obstante esta confesión, su vida no está exenta de paradojas (15). Y nos atravesamos a anticipar que la paradoja principal —con repercusiones existenciales— ha sido —en el contexto de la alternativa técnico—ética— la contraposición de dos dimensiones irreductibles e irresolubles: la del pensamiento lógico y la (más importante) de la vida (16).

13. J. HARTNACK: *Wittgenstein y la filosofía contemporánea* (Trad. española de J. Muñoz, Ariel, Barcelona, 1.972, p. 30).

14. “Dígales (a los amigos) que he tenido una vida maravillosa” (declaración a la Sra. Bevan momentos antes de perder el conocimiento. En MALCOLM, O.c., p. 95).

15. En contra de la manifestación anterior, y a renglón seguido, Malcolm indica que, teniendo en cuenta su pesimismo, la intensidad de su sufrimiento mental y moral, la utilización honrada y rígida de su entendimiento y la necesidad de amor (junto con la aspereza externa con que lo repelía), tal confesión “me resultaba misteriosa y singularmente conmovedora”.

16. Considerando la complejidad de su propia vida y el imperativo de silencio sobre la misma (lo inexpresable, lo trágico), la posibilidad de confrontación con autores de corte existencialista,

2.— La complejidad interpretativa

La literatura sobre el pensamiento de Wittgenstein ha aflorado con tanta proliferación, que resulta prácticamente imposible dar una idea, aunque sea genérica y confusa, de la misma (17). Esto, por sí sólo, constituye apoyatura suficiente para calibrar el impacto de la obra del autor, a quien muchos intérpretes consideran como uno de los mayores filósofos de todos los tiempos.

Pero, si es imposible hacerse cargo de su copiosa bibliografía, sí se pueden indicar las más importantes (y con frecuencia encontradas) líneas de interpretación de su pensamiento. Entre ellas debe citarse, en primer lugar, la interpretación clásica, desde el aspecto lógico—matemático (prolongada, aunque con modalidades propias, en el neopositivismo). Según esto, Wittgenstein sería el continuador de la obra de Frege y Russell, y el inspirador del Círculo de Viena (18). Otros, en conexión con la filosofía existencial, le consideran como un autor trágico, quizás el más trágico desde Nietzsche (19). Otros, como superador de la estrechez neopositivista, sobre todo a partir de la segunda fase de su pensamiento, fundamentalmente con las *Investigaciones Filosóficas*, obra con la que se abre toda una gama de posibilidades al quehacer filosófico mediante la noción de “juegos del lenguaje” —*Sprachspiel*— (20). Otros, como un pensador trascendental en íntima relación con el pensamiento hantiano, sobre todo en lo que se refiere al *Tractatus* (21). Otros, ciñéndose al *Tractatus*, han interpretado en clave vitalista, etc. queda abierta. Baste insinuar en esta línea las contraposiciones entre: *ideas/creencias* (Ortega); *problema/misterio* (G. Marcel); *intuición/inteligencia* (Bergson).

17. Para elencos bibliográficos actualizados nos remitimos a los apéndices finales de las obras, ya citadas, de A.G. Gargani, D. Antiseri, J. Hartnack, J. Sádaba, Janik—S. Toulmin, etc.

18. Esta línea, en conexión con el positivismo lógico del Círculo de Viena, es la más explotada bibliográficamente, pero no la única y, quizás, no sea la más importante. Además del influjo de Frege y Russell hay que tener en cuenta también otros factores determinantes. Téngase presente que Wittgenstein mostró su desacuerdo con la introducción de B. Russell a la edición inglesa del *Tractatus*. En este sentido juzgamos acertada la opinión de Janik—Toulmin: “Ciertamente, sin el ejemplo que previamente le dieran Russell y Frege, W. nunca hubiese escrito el *Tractatus* del modo en que lo hizo. Pero lo que Russell y Frege hicieron por él fue proporcionarle técnicas nuevas con cuya utilización poder resolver sus problemas preconcebidos. Si se acepta este diagnóstico, no hay dificultad alguna en reconciliar el aspecto lógico y el aspecto ético de las ideas de Wittgenstein” (O, c, p. 213).

19. En este sentido, la colección de trabajos de I. BACHMANN, M. CRANSTON, J. FERRATER MORA, E. HELLER, en la obra citada en nota 7. También H. LUBBE, *Wittgenstein, ein Existentialist?* (Philosophisches Jahrbuch, LXIX, 1.962); y J. BOUVERESSE: *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, 1.971.

20. P.e., G.E. ANSCOMBE: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, 1.963², y otros autores ligados a la escuela lingüística de Oxford y Cambridge, como J.O. Urmson y M.J. Charlesworth.

21. Así, E. STENIUS: *Wittgenstein's Tractatus. A. Critical Exposition of its Main Lines of Thought*, Oxford, 1.960; W. STEGMULLER: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*,

fenomenística los conceptos de *objeto y hecho atómico* (22). Otros, finalmente, como un autor preocupado por cuestiones de tipo religioso, dando lugar a un nuevo enfoque de la creencia y expresión religiosas, mediante un lenguaje adecuado (23).

Tal panorama complejo de interpretaciones (24), con apoyaturas suficientes en la obra del autor, pone de manifiesto la fecundidad de un pensamiento que, surgiendo en una época de crisis y haciéndose tácitamente eco de los grandes problemas de la filosofía anterior (puesto que todo filosofar es un filosofar en y desde la Historia), encierra —quizás en contra de sus propias expresiones— una cripto—metafísica o una “ontología inhibida” (25).

2.— TECNICA Y ETICA EN EL TRACTATUS

No es fácil seguir el núcleo central en torno al cual gira el discurso wittgensteiniano en el *Tractatus*. De hecho, las múltiples —y a veces encontradas— exposiciones de esta obra evidencian claramente esta dificultad. Es cierto que el tema fundamental de su investigación se centra en torno al lenguaje y a sus capacidades de representación del mundo (26); pero el desarrollo del mismo no se ofrece en planos graduales delimitados. El método seguido por el autor es de tipo “objetivístico y

Stuttgart, 1.965³ (Hay trad. española en Ed. Nova, B. Aires, 1.967); D. PEARS: *Wittgenstein*, Londres, 1.971 (Trad. española en Grijalbo, Barcelona, 1.973).

22. J. WEINBERG: *An Examination of Logical Positivism*, Londres, 1.936 (Hay trad. española en Aguilar, Madrid, 1.959); F. BARONE: *Il neo-positivismo logico*, Turín 1.950; K. POPPER: *Philosophy of Science*, en *British Philosophy in the Mid-Century*, Londres, 1.957.

23. Cfr. J. SADABA, O.c, p. págs. 55 ss. D. ANTISERI, O.c. —cc. VI—IX— (La metafísica en la interpretación de la filosofía de Cambridge—Oxford. El desafío “falsificacionista” de A. Flew.—Las respuestas del ala izquierda y derecha de Oxford).

24. Para un cuadro más completo de las diversas interpretaciones, nos remitimos a W. SCHULZ: *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, Gregorio del Toro, Madrid, 1.970, pp. 5—7; y, sobre todo a A.G. GARGANI, O.c, págs. 109—138 (*Storia de la crítica*).

25. M. CRISTALDI: *L'ontologia inibita*, Roma, 1.970.

26. W. estaba convencido de que las lenguas comunmente habladas y sus gramáticas historicamente formadas constituían un velo que impedía ver la estructura lógico—significante del lenguaje. Precisamente por eso, “la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido/.../ La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje” (T., 4.003).— Cfr. Von WRIGHT: *Esquema biográfico*, en *Las Filosofías de Wittgenstein*. (El *Tractatus* es una síntesis de la teoría de las funciones de verdad, del lenguaje como imagen de la realidad, y de un tercer elemento: lo que no se puede decir, sino solamente mostrar. p. 28).

adialéctico”; “piensa de manera concentrada y atomística” (27). Por eso el lector se ve con frecuencia desconcertado; se encuentra situado ante contradicciones que surgen por la incorporación de nuevos (y sólo insinuados) pensamientos. Parece que Wittgenstein quiere decir más de lo que dice. Esto es, justamente, lo que da lugar a la diversidad de interpretaciones (28).

No pretendemos exponer, al detalle, cada uno de los puntos contenidos en el *Tractatus*, sino aquellos que se prestan a una reconsideración metafísica, o bajo los cuales latan presupuestos metafísicos. Tal reconsideración se verificará en dos momentos: el *técnico* (el más extenso y conocido que comprende las cinco primeras proposiciones y parte de la sexta) y el *ético* (tomando el término en sentido amplio; que abarca todo el ámbito de lo *místico*, lo inexpresable). Dentro del primer momento se considerará: la *estructura de la realidad*; la *teoría representativa del lenguaje* y el *solipsismo lingüístico*. Hemos de advertir, empero, que la exposición de estos dos momentos no es compartimental o cortada, puesto que existen interferencias entre ellos. La parte final del *Tractatus* no es tan inesperada como pudiera parecer: el análisis del solipsismo lingüístico —con la consiguiente negación del sujeto que piensa— desemboca ya en la región de lo *místico* (29).

1.— La estructura de la realidad.

El *Tractatus* se abre con una serie de afirmaciones referentes a la realidad y estructura del mundo. “El mundo es todo lo que acaece”. Pero, como todo lo que acaece, es un conjunto de hechos resulta que “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”. Ahora bien, los hechos a su vez pueden ser complejos y atómicos (30). “Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos”. Y “el hecho

27. SCHULZ, O.c., p. 13.

28. La forma aforística de expresión, que toma de Lichtenberg, y las divisiones y subdivisiones del texto engendran parte de estas ambigüedades.— Stenius comparó el texto del *Tractatus* con una composición musical en la que los temas van y vienen, y en la que resulta difícil fijar límites y extraer muestras nítidas.

29. Seguimos, en parte, la estructuración del *Tractatus* que hace Schulz, aunque diferimos de su interpretación y, sobre todo, de la conclusión negativa que extrae del *Tractatus* y de su obra en conjunto. “Aunque esta negación, vista desde el ángulo existencial—subjetivo, puede brotar de la tendencia de W. a la aproblematicidad, ingenuidad e inmediatez, sin embargo, considerada objetivamente, tiende a una destrucción del pensamiento básico de que parte la filosofía occidental, de Sócrates a Sartre” (O.c., p. 113). Cfr. *Ibid.* p. 54.

30. Hecho atómico (*Sachverhalt*). La traducción es correcta. En la edición inglesa se utiliza la expresión correspondiente: *atomic fact*. En la edición de D.F. PEARS—B. F. Mc GUINES se traduce *Sachverhalt* por *State of affairs*, y *Sachlage* por *situation*.— En cambio MAX BLACK (*A Companion Wittgenstein's Tractatus*, N. York, 1.964) traduce, atinadamente, *Sachverhalt* por *atomic fac.* o *atomic situation* y *Sachlage* por *State of affairs*.

atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas)". "Es esencial a la cosa poder ser la parte constitutiva de un hecho atómico. La totalidad de los hechos atómicos existentes es el mundo. La realidad total es el mundo" (31).

Estas son algunas de las proposiciones fundamentales con que se inicia el *Tractatus*, y que no están exentas de dificultades interpretativas. En general se constata en ellas un proceso analítico que va de lo complejo (totalidad del mundo) a lo simple: hechos, hechos atómicos, objetos (sustancias, cosas). Pero, antes de eludir a los connotandos respectivos de estos términos, hay que subrayar en dicho proceso la tendencia gnoseológica a la simplicidad, con implícitos resabios metafísicos. D. Pole se hace cargo, en este sentido, de tales implicaciones: "es conveniente advertir que aquí, en el actual tratamiento de Wittgenstein, este problema confluye en otro que tal vez no esté necesariamente relacionado con él: el problema de la simplicidad o atomismo, que se origina en la tesis de que toda cosa compleja tiene que estar constituída de partes, en último término, simples. Pero también ésta es una concepción que tiene tras sí una considerable historia metafísica" (32).

Se puede objetar, como veremos luego, que el análisis wittgensteiniano es un análisis puramente lógico, pero esto plantea una cuestión subsiguiente, que es la del isomorfismo entre lenguaje y realidad, en donde se reproducen cuestiones de tipo gnoseológico-ontológico.

En cuanto al contenido de los términos implicados en ese proceso de lo complejo a lo simple (hechos, hechos atómicos, objetos) Wittgenstein elude claramente la intención de precisar sus significados. Russell, en la introducción al *Tractatus*, analiza el hecho complejo: "Sócrates era un sabio ateniense", como compuesto de dos hechos atómicos: "Sócrates era un sabio" y "Sócrates era ateniense". Así encontraríamos, dentro de un análisis proposicional, dos ejemplos de hechos atómicos; pero Wittgenstein mostró su desacuerdo con la introducción de Russell, tanto en lo que critica, como en lo que interpreta.

Positivamente, Wittgenstein no quiso dar ningún ejemplo de hecho atómico. A este respecto es significativa la respuesta a su discípulo Malcolm: "Pregunté a W. si al escribir el *Tractatus* se le había ocurrido algo que él considerase como un ejemplo de

31. T., 1;1; 2;2.01; 2.011; 2.063.

32. *La filosofía del último Wittgenstein* (en *Las Filosofías de L.W.*, p. 108). También J. MUÑOZ señala que el primer Wittgenstein "pone en clave poética la metafísica pluralista del atomismo lógico" (*Prólogo* a la obra de J. HARTNACK, p.7). - De hecho, toda la epistemología moderna, tanto racionalista como empirista, es una epistemología del análisis, en donde lo simple priva sobre lo complejo.- Cfr. S. RABADE ROMEO: *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, 1.971.

“objeto simple”. Respondió que por aquel entonces él creía de si mismo que era un lógico, y que no le tocaba a él, por ser lógico, el mirar de determinar si esta o esa cosa era una cosa simple o compleja, ya que se trataba de un asunto puramente empírico” (33).

Wittgenstein se declaraba, efectivamente, un lógico: y esto equivale a decir que la existencia de los hechos y objetos no se deducía (y admitía) por ninguna necesidad empírica, sino por sola necesidad lógica. Pero con ello la cuestión del realismo de base, que subyace consciente o inconscientemente en su teoría, se aplaza, y volverá a aparecer de nuevo al tratar de explicar la correspondencia entre hechos atómicos y proposiciones elementales. Para mantenerse en un campo lógico llegará a afirmar que la realidad se articula de acuerdo con la estructura de la lógica; es decir, que la lógica —al menos en una de sus acepciones— estructura la realidad *a priori*: “La lógica precede a cualquier experiencia de que algo sea así. La proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico; por ello es posible ver en la proposición, si es verdadera, el aspecto lógico de la realidad. En la lógica nada es accidental: si la cosa puede entrar en un hecho atómico, la posibilidad del hecho atómico debe estar ya prejuzgada en la cosa” (34).

Pero en las proposiciones citadas al principio se entremezclan una serie de conceptos y planos: hecho atómico, objeto (cosa, sustancia), experiencia. Wittgenstein no aduce ningún ejemplo mediante el cual podamos captar el significado de dichos términos. Los objetos son concebidos como conexiones o combinaciones de hechos; no son, por tanto, nada fáctico (mientras que los hechos son fácticos); por otra parte, son considerados como partes simples, constitutivas de los hechos atómicos. “Si todos los objetos son dados, también se dan con ellos todos los posibles hechos atómicos. El objeto es simple: los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos” (35).

A partir de estos elementos, y en un proceso que va de lo complejo a lo más simple, se estructura la realidad del mundo fáctico. Parece, en definitiva, que los

33. El texto continúa: “No era difícil ver que W. consideraba absurda aquella su anterior opinión” (*Recuerdo de L.W.*, cit. p. 85).— Hay que tener en cuenta que esta declaración data de 1.949 (treinta años después de la aparición del *Tractatus*).— Tampoco da ejemplos de proposiciones elementales.

34. T., 5.552; 4.023; 2.012.— Cfr. *Ibid.*, 2.0121; 2.0233; 2.19; 3.031; 4.121; 5.563; 6.33.— De la lógica habla en diversos sentidos: como *tautología* (no dice nada; T. 5.43; 6.1; 6.11; 6.121; 6.124); como forma lógica que expresa lo común entre la realidad (estructura lógico-ontológica) y la proposición; como lógica pura y lógica aplicada (T. 5.557).

35. T., 2.014; 2.02; 2.012. (A los objetos simples corresponden en la proposición los nombres, que son considerados como puntos.— Cfr. T., 3.202–3.26; 4.22–4.26).

objetos ejercen una función estructurante y posibilitante de lo que acontece (los hechos) y que, por consiguiente, carecen de realidad empírica. No obstante, aún sin saber lo que realmente son, hay que reconocer que desempeñan una función ontológica, o que se comportan como *modelos* ontológicos, mediante los cuales se articula la realidad del mundo (36). Tal como aparecen, los objetos sólo pueden ser pensados como elementos constitutivos de lo que acaece; pero ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo pueden deducirse? ¿*A priori*? ¿*A posteriori*? . Ciertamente, el silencio del *Tractatus* nos deja perplejos. Russell cita como ejemplos de objetos simples a “objetos transitorios, manchas de color, sonidos, etc”.. pero W. no acepta tal identificación (37). En *Notebooks* 1.914–1.916 escribe lo siguiente: “pudiera parecer que la idea de *simple* se encuentra contenido en la de lo complejo y en la idea de análisis, de modo que llegamos a la idea de *simple* por un camino distinto que el que consiste en partir de un ejemplo cualquiera de objetos, o de proposiciones que los mencionan. Nos damos cuenta *a priori* de la existencia de objetos simples, como una necesidad lógica” (38).

Queda clara, pues, su intención de deducción lógica, apriorística, pero no su naturaleza. En este sentido de una deducción por necesidad lógica, pero con un trasfondo ontológico, aceptamos el dictamen de D. Pears: “La dificultad estriba en que la conclusión ontológica del *Tractatus* no es meramente que haya objetos, sino que tiene necesariamente que haberlos. No basta, por tanto, con excusarse por utilizar el concepto formal de un objeto como si fuera un concepto ordinario” (39).

36. “Los términos del modelo ontológico incluido en el *Tractatus* son de estructura lógico-formal, en cuanto resultan engendrados por las propiedades formales del simbolismo/.../ la teoría lógico-lingüística del T. resulta engendrada a partir de un fondo teórico en el cual opera el presupuesto de un mundo, de una realidad que subsiste. Que una realidad sea es una condición primitiva que la lógica y la teoría del simbolismo se encuentran presupuesta a sus espaldas” (A. G. GARGANI, *O.c.*, p. 35).

37. “No debemos tratar de descubrir si los objetos del T. son partículas materiales o datos sensoriales de los observadores humanos. De hecho, W. emplea ejemplos de ambas clases, pero sin comprometerse en un sentido o en otro, porque su teoría del significado fáctico es evidentemente muy general y no desea restringir su campo de aplicación por argumentos irrelevantes sacados de la teoría del conocimiento. La naturaleza de sus proposiciones elementales permanece misteriosa por tanto y, en lo que se refiere al *Tractatus* nos tropezamos con un hecho que debemos aceptar sin más” D. PEARS, *O.c.*, p. 95).— También HARTNACK (*O.c.*, p. 48, nota 13) reconoce que, en este punto concreto, Wittgenstein “funde y unifica consideraciones de naturaleza dispar, esto es, lógicas y ontológicas”.

38. El mismo carácter de necesidad lógica queda recogido en el T., 4.2211: “Aunque el mundo fuese infinitamente complejo, de modo que cada hecho constase de infinidad de hechos atómicos, y cada hecho atómico se compusiese de un número infinito de objetos, incluso en este supuesto debería haber objetos y hechos atómicos. .”.

W. SCHULZ (*O.c.*, p. 27) advierte que hecho y hecho atómico (*Sachverhalt-Tatsache*) en rigor no se pueden aislar, porque son conceptos dialécticos.

39. *O.c.*, p. 74.— Estos términos, que constituyen el entramado de la realidad del mundo, son difíciles de precisar y, de hecho, han constituido un rompecabezas para los intérpretes.— J.

Si la naturaleza de los objetos no puede ser aclarada, ha de decirse lo mismo de sus equivalentes: cosa y sustancia. También el concepto de sustancia es ambiguo; en unos casos aparece, en un contexto lógico, como *elemento simple*: “Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos. La sustancia del mundo puede determinar sólo una forma y ninguna propiedad material” (40). En otros casos, el concepto de sustancia implica aspectos lógicos y ontológicos: “La sustancia es aquello que existe con independencia de lo que acaece. Ella es forma y contenido. Sólo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo. Lo fijo, lo existente y el objeto son uno” (41).

Partiendo del concepto de mundo, y por necesidad lógica, llega a afirmar la existencia de partículas elementales, aunque no aclara qué entiende por existencia, ni por experiencia (42). Pero el mismo concepto de mundo, así estructurado, resulta también ambivalente. En las primeras proposiciones del *Tractatus* se pone de manifiesto que el mundo se identifica con la *facticidad* (*Tatsächlichkeit*) y con la totalidad de los hechos (*Tatsachen*), de todos los hechos posibles. Así se entremezclan dos conceptos: el de mundo como *facticidad* y el de mundo como *totalidad*, o universo de todos los posibles (43). “Cabría suponer que el mundo es lo que es y como es en virtud de una necesidad lógica, y que tampoco cabe imaginarlo de otro modo; pero también podría pensarse que el mundo es lo que es y como es independientemente de cualquier necesidad lógica, en cuyo caso hay que asumir como un simple hecho el que sea como

HARTNACK (*O.c.p.* 49) manifiesta que en esta cuestión no hay más que dos posibilidades: nombrar objetos y figurar hechos.

Según E.A. RABOSI (*Análisis filosófico, lógico y metafísico*, Monte Avila Ed., Venezuela, 1.975) tanto Moore, como Russell (como Wittgenstein) sustituyen el idealismo de corte hegeliano por una concepción pluralista de la realidad, de carácter realista y de profundos rasgos platónicos.

40. T., 2.021; 2.0231. En el mismo sentido ha de leerse la prop. 2.0211.

41. T., 2.024; 2.026; 2.027.

42. Cfr. T., 5.552 (“la lógica precede a cualquier experiencia”). Pero “La experiencia de que habla W. es preconstituída; es el resultado de una construcción filosófica no denunciada. En la experiencia concreta y viva nunca encontramos hechos atómicos y sumas de hechos atómicos. A propósito de los hechos, W. afirma que son existentes, sin que comprenda qué entiende él por existencia” (E. PACI: *La filosofía contemporánea*; B. Aires, 1.966³, p. 273).— Cfr. A.G. GARGANI: (*Linguaggio ed esperienza in L. Wittgenstein*, Florencia, 1966), el esquema atomístico-lógico del T. no se interpreta en base a esquemas metafísicos preconstituídos, sino según el modelo analítico que revela una multiplicidad de niveles semánticos). Contra la interpretación verificacionista y en clave epistemológica de los neopositivistas vieneses se pronuncia también ANSCOMBE. A su juicio, el esquema del *Tractatus* es de naturaleza lógico-lingüística y responde a una teoría semántica, exenta de todo esquema de tipo verificacionista.

43. “Wittgenstein tiene aquí bajo su mirada la distinción de mundo posible y mundo real; distinción que Leibniz ha pensado a fondo desde muchos ángulos, a saber, desde el ángulo lógico, ontológico y teológico” (SCHULZ, *O.c.*, p. 19).

es, un hecho contingente al que llegamos por la vía de la experiencia y no desde un punto de vista lógico" (44).

2.— Teoría representativa del lenguaje.

En este apartado se encuadran una serie de tesis o afirmaciones correlativas. Partiendo de la estructura de la realidad, el lenguaje ejerce la función de imagen de esta misma realidad, en cuanto es capaz de reflejar las modalidades según las cuales los objetos se combinan en ella. *Realidad, imagen y forma lógica* son tres elementos que se articulan en la teoría representativa del lenguaje. Estos tres elementos no se pueden estudiar por separado, porque las interconexiones son múltiples. La forma lógica (*Form der Abbildung*) constituye el puente de unión entre la realidad y la imagen (*Bild*). "Un hecho, para poder ser una imagen, debe tener algo en común con lo representado. En la imagen y en lo representado debe haber algo idéntico para que pueda ser imagen de lo otro completamente. Lo que la imagen debe tener en común con la realidad para poder representarla a su modo y manera/.../ es su forma de representación" (45).

La forma lógica juega un papel preponderante en cuanto establece lo común entre la realidad y la imagen. Sin este algo común, que es la forma lógica (basada en una similitud estructural), no habría posibilidad de representación. Pero, la forma lógica supone que la realidad y la imagen se hallan estructuradas de la misma manera. Así como la realidad fáctica se estructura en hechos, hechos atómicos y objetos, así también su representación en la proposición se compone de proposiciones elementales, en correspondencia con los hechos atómicos (46). "El sentido de una proposición es su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia del hecho atómico. La proposición más simple, la proposición elemental, afirma la existencia de

44. J. HARTNACK, *O.c.*, p. 51.

45. T., 2.16-2.17. La traducción de *Bild* (*imagen, figura, pintura, cuadro, modelo*) es problemática. Los ingleses traducen por *picture*, con ciertas dificultades. En la utilización de este término, W. acusa la influencia de Hertz (*Principios de la mecánica*). Para Hertz, *Bild* es igual a *modelo*; pero los *modelos* (*Bilder*) de Wittgenstein aparecen como *Darstellungen* (representaciones lógicas, artefactos), que son diferentes de las reproducciones que proceden de la experiencia sensorial (*Vorstellungen*). Cfr. A. JANIC-S. TOULMIN, *O.c.*, págs. 227-31.

46. "Para saber si la imagen es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad. Por la imagen solamente no se puede saber si es verdadera o falsa. No hay ninguna imagen que sea verdadera *a priori*" (T., 2.223-2.225). El concepto de realidad, aunque no muy especificado, es un presupuesto onto-gnoseológico que opera a la base de la teoría representativa. En este sentido cabe una analogía con el pensamiento de G. de Ockham, a quien Wittgenstein cita en la prop. 3.228 ("Si un signo no es necesario carece de significado. Este es el sentido del principio de Ockham"). Cfr. *Ibid.* 5.47321. Para la significación representativa (*vestigium e imago*) y la representación lingüística en Ockham nos remitimos a T. de ANDRES: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1.969.

un hecho atómico. La proposición elemental consta de nombres. Es una conexión, una concatenación de nombres” (47).

Así como el análisis de la realidad del mundo conducía al descubrimiento (o mejor, aceptación) de hechos atómicos y de objetos, el análisis proposicional del lenguaje conduce a la aceptación de proposiciones elementales atómicas y de nombres. Entre los objetos, como elementos indisociables de los hechos, y los nombres, como signos primitivos de la proposición, se da una perfecta correspondencia, según la cual a cada objeto de la realidad corresponde un nombre en el lenguaje, y viceversa (48).

Sobre el significado y verdad de las proposiciones elementales se eleva el significado y verdad de las proposiciones moleculares o complejas. El valor de verdad, por tanto, de las proposiciones, depende de las proposiciones elementales: “La proposición es una función de verdad de la proposición elemental. Las proposiciones elementales son los argumentos de verdad de las proposiciones” (49).

En el subsuelo de todas estas expresiones citadas funciona un ineludible isomorfismo entre la realidad y la proposición; entre proposición elemental y hecho atómico, de tal suerte que la verdad o falsedad de la primera depende de la existencia o no existencia del hecho atómico. De ahí se deduce que todo lenguaje que sea significativo debe remitir a enunciados o proposiciones sobre hechos atómicos. Si se pretende decir algo que no sea un enunciado sobre tales hechos, o es una tautología, o son pseudo-proposiciones.

Pero, resulta que dicho isomorfismo (o pre-armonismo) estructural viene a reproducir, en el fondo, una tesis metafísica muy parecida a la de Leibniz. También las mónadas leibnizianas corresponden a hechos simples, básicos; están encerradas en sí mismo (no tienen ventanas), existiendo unas con independencia de las otras (50).

47. T., 4.2; 4.21; 4.22. La proposición 4.22 ha sido muy controvertida. De ella se ha pretendido extraer la formulación neopositivista del criterio de significado, según la expresión concreta de M. SCHLICK: “el significado de una proposición consiste en el método de su verificación” (*Meaning and Verification*).

48. T., 3.14–3.3.

49. T., 5; 5.01.

50. En sentido armónico-formal, no ontológico, le entiende Schulz (*O.c.*, p. 23) A la base de dicho pre-armonismo no se encuentra el mismo ordenador que en Leibniz. Es más, el isomorfismo wittgensteiniano es dado y se acepta al como se da. “En el caso de las proposiciones elementales de W. esta correlación tiene lugar en la oscuridad total. Si es algo que nosotros hacemos, no lo hacemos consciente o intencionadamente” (D. PEARS, *O.c.*, p. 107).

Se podría pensar en una correlación de tipo causal, pero dicha correlación queda descartada, porque W. acepta la crítica humeana de la causalidad: “Que el sol amanezca mañana es una hipótesis; y esto significa que no sabemos si amanecerá” (T., 6.36311).

Sobre esta concepción del lenguaje significativo se establece la tautologicidad de las proposiciones lógicas y matemáticas (51). Las aserciones lógicas y matemáticas no tienen significado empírico; son transformaciones de signos lingüísticos y, en cuanto tales, su validez no depende de consideraciones empíricas, sino de la forma interna de los mismos signos (52).

En fin, para Wittgenstein sólo existen dos clases fundamentales de proposiciones posibles: las proposiciones atómicas o elementales, que basan su valor de verdad en la identidad de la forma lógica con la de los hechos atómicos; y las tautológicas, que son sólo válidas en el aspecto lógico-formal y que, por lo tanto, no tienen ninguna relación directa con los hechos empíricos. Luego, el único lenguaje válido consta de proposiciones elementales, o de tautologías. La estructura del mundo, por una parte, y la estructura lógico-sintáctica del lenguaje, por otra, son las únicas posibilidades de lo *pensable*. “Todo lo que puede ser pensado, puede ser pensado claramente. Todo aquello que puede ser expresado, puede ser expresado claramente” (53).

Lenguaje, lógica y pensamiento se identifican. Wittgenstein pretendía establecer límites al pensamiento o a la expresión del pensamiento; pero para ello sería necesario poder pensar ambos lados del límite (pensar lo impensable); es decir, tendríamos que salirnos del límite de lo pensable; y todo lo que está al otro lado del límite del lenguaje es un sinsentido (*Unsinn*).

Pero resulta que la forma lógica, que juega un papel central en la teoría del lenguaje representativo, no se puede expresar en el lenguaje. El autor lo afirma sin rodeos: “La proposición puede representar (figurar) toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener en común con la realidad para poder representar la forma lógica. Para poder representar la forma lógica debemos poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica; es decir, fuera del mundo. La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella. Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo. Lo que en el lenguaje se *expresa*, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La exhibe. Lo que se puede *mostrar* (*gezeigt*) no puede *decirse* (*gesagt*)” (54).

La forma lógica está ahí; se puede mostrar, pero sobre ella no se puede decir nada (el decir pertenece al ámbito del lenguaje significativo). La coincidencia entre lenguaje y mundo, a través de la forma lógica, sólo puede ser *mostrada*. Para poder *decir*

51. Cfr. T., 6.1; 6.22.

52. T., 4.461-4.5.

53. T., 4.116.

54. T., 4.12; 4.121; 4.1212.

algo sobre ella sería necesaria una serie de metalenguajes en cadena que, en definitiva, no resolvería el problema, sino que lo llevaría al infinito (55). De las consecuencias (o inconsecuencias) de este *mostrar*, que apunta en la dirección de lo inexpresable (lo que no puede *ser dicho*), se hace cargo el mismo Wittgenstein en las proposiciones finales del *Tractatus* (56).

3.— El solipsismo lingüístico.

El lenguaje representa el mundo: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo” (57).

Cualquier intento de trascender los límites del mundo, del pensamiento, del lenguaje, es injustificable. Por eso no se puede *decir* que el mundo es *mi mundo*, o que el lenguaje es *mi lenguaje*, porque esto implicaría de nuevo la referencia a un límite más allá de *mi mundo* y de *mi lenguaje*. En otras palabras, los límites del lenguaje (fáctico y tautológico) coinciden con los límites del mundo, y no hay posibilidad de trasgredir dichos límites, porque para ello necesitaríamos otro lenguaje distinto, o suponer la existencia de un mundo distinto de mi mundo. Que el mundo es *mi mundo* y el lenguaje es *mi lenguaje* sólo puede ser mostrado, pero no *dicho*. La demarcación rígida entre lo que se puede decir y lo que sólo puede ser mostrado (los límites entre lo pensable y lo impensable; entre lo expresable y lo inexpresable) es categóricamente afirmada por el autor (58). Todo aquello que se encuentra más allá del límite de lo

55. La posibilidad de una pluralidad de lenguajes, sirviéndose de convenciones básicas y de reglas sintácticas diversas, la desarrolla R. CARNAP (*Logische Syntax der Sprache*, Viena, 1.934).

56. Algunos intérpretes, como Stenius, establecen una distinción entre el mostrar “ontológico o interno” y el “mostrar externo”, el cual sólo se refiere a la igualdad de determinadas estructuras.— Cfr. SCHULZ, *O.c.*, págs. 32–33.

57. T., 5.6; 5.61; 5.62.

58. Cfr. T.; 4.116 (ya citada, nota 53).— “lo que se puede mostrar, no puede decirse. Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos *decir* lo que no podemos pensar” (T., 4.1212; 5.61).

Hay que tener siempre presente la identificación de lenguaje, lógica y pensamiento. Los límites de lo pensable son los límites de lo *decible*, de lo lógico. De ahí que no pueda pensarse un mundo ilógico; que no se pueda pensar ilógicamente; que no se pueda errar en lógica (Cfr. T., 3.031; 5.4731; 5.473). La lógica manifiesta la estructura del discurso fáctico y también la estructura de la realidad que es reflejada en tal discurso. Estas dos estructuras coinciden y pueden considerarse como un entramado de coordenadas que abarca todo el *espacio lógico* (*logische Raume*) en el que flota el mundo de los hechos (Cfr. T., 1.13; 2.013; 2.11; 2.171; 2.202; 3.4–3.5).

“El límite de este espacio, reflejado en el discurso fáctico, es determinado por la lógica, ya que el punto de origen que permite calcular el límite es fijado por la lógica y la fórmula que se aplica en el cálculo es una fórmula lógica” (D. PEARS, *O.c.*, p. 120). Cfr. nota 34 de este trabajo.

pensable (de lo que puede ser dicho) será sencillamente un sinsentido (*Unsinn*), quedando en el ámbito de lo inexpresable, de lo místico —“concepto recolectivo que abarca tanto la vida cotidiana como la metafísica, pues ninguna de las dos es científicamente aprehensible”— (59).

Más allá de la línea de demarcación de lo pensable y de lo impensable (y siempre del lado de lo impensable) se proyectan una serie de cuestiones relacionadas entre sí —alguna de las cuales ya están implicadas en las proposiciones citadas al comienzo de este apartado—: el solipsismo, la negación del sujeto filosófico, la función de la filosofía, la ética, la estética y cuestiones de tipo religioso—metafísico. Todas ellas van a recibir un tratamiento trascendental por parte de Wittgenstein; y todas ellas —aunque haya matices que destacar— son relegadas al ámbito de lo *místico*.

Volviendo a la cuestión del solipsismo, repitamos que lenguaje, lógica y mundo constituyen una unidad; pero esta unidad es inexpresable (para ello habría que situarse fuera del lenguaje, o recurrir a otro lenguaje distinto). En el mismo sentido, la correlación del yo y del mundo tampoco puede expresarse; sólo puede ser mostrada. De ahí que el *solipsismo* (según el cual el sujeto pensante no puede afirmar ninguna existencia, salvo la suya propia; ni la existencia de otros seres pensantes, ni del mundo, a no ser como representaciones subjetivas de su conciencia) cobra un matiz peculiar dentro de las rígidas coordenadas del pensamiento wittgensteiniano: es verdad que el mundo es *mi mundo*, que el lenguaje es *mi lenguaje*, pero esta verdad sólo puede ser mostrada: “Esta observación da la clave para decidir acerca de la cuestión en cuanto haya de verdad en el solipsismo. En realidad lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto, sólo que no puede *decirse*, sino sólo mostrarse. Que el mundo es *mi mundo*, se muestra en que los límites del lenguaje/.../ significan los límites de mi mundo. Mundo y vida son una sola cosa. Yo soy mi mundo (El microcosmos)” (60).

En estos fragmentos se alude claramente a una intuición inmediata, a una experiencia vivida; sólo que esta experiencia no puede ser dicha. Ahí está, justamente, la verdad del solipsista: en que experimenta su mundo, pero no puede expresarlo científicamente. Ciencia y vida están totalmente dissociados, por una parte; pero, por otra, están tangencialmente unidos (al mismo tiempo que separados) por los límites del lenguaje fáctico. El problema del solipsismo se conecta con la teoría de los límites del lenguaje: “El problema del solipsista es que, al negar la existencia de todo, excepto de si mismo, es incapaz de señalar lo que, según él, no existe, ya que está fuera de su

59. W. SCHULZ, *O.c.*, p. 38.

60. T., 5.61–5.63.

mundo/.../ el error del solipsista es tratar de expresarlo en una proposición fáctica, o quizás, en una proposición necesaria acerca de hechos” (61).

El solipsista queda, pues, encerrado dentro de su yo, aunque —instalado en el mundo de sus propias vivencias— podría afirmar que él puede experimentar e identificar sus experiencias sin salirse de los límites del lenguaje significativo. Pero Wittgenstein da un paso más, y afirma, sin ambages: “El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe. El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. ¿Donde en el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tu dices que aquí ocurre exactamente como con el ojo y el campo de visión; pero tú no ves realmente el ojo” (62).

¿Qué es, pues, el sujeto pensante, el yo filosófico? —Vuelve a afirmar Wittgenstein: “El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo” (63). Es decir, el yo filosófico (metafísico) se reduce a una tautología, a un punto de convergencia reflejado por el espejo del lenguaje. Por tanto, lo único que se puede decir de él es que lo que se refleja en el espejo, se refleja en el espejo; es decir, una pura tautología. El yo entra en la filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo” (64). De ahí concluye el autor que “el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él” (65).

“De modo que cuando el solipsismo es llevado hasta sus últimas consecuencias, resulta claro que no hay diferencias entre su posición y la del realismo. Más aún, puesto que el único yo es nada, resultaría igualmente posible adoptar un punto de vista impersonal acerca del punto de fuga situado más allá del espejo del lenguaje. El

61. D. PEARS, *O.c.*, págs. 107–8.

62. T., 5.61–5.633.

63. T., 5.641.

64. Entre el sujeto que conoce y el mundo conocido tiene lugar una relación parecida a la que existe entre el ojo y el campo visual. El ojo no se ve a sí mismo. Cfr. G. FANO: *Neopositivismo, análisis del lenguaje y cibernética*, Barcelona, 1.972, págs. 32–34. En este sentido de que el yo se reduce a un punto de convergencia, reflejado por el espejo del lenguaje, ha de entenderse la proposición 5.421: “Un alma compuesta no sería más un alma”. Hay una clara referencia al concepto de sustancia como objeto simple, en el contexto de la dialéctica hecho atómico—objetos. ¿Podría encontrarse aquí un eco de la crítica humeana a la sustancialidad del alma, concebida como un puro “haz de percepciones”, como un “teatro” en donde aparecen y desaparecen continuamente percepciones? .

65. T., 5.64.

lenguaje sería entonces cualquier lenguaje, el sujeto metafísico sería el espíritu absoluto y el idealismo aparecería en el camino del solipsismo al realismo” (66).

El yo filosófico no se puede representar como una facticidad intramundana, sino que pertenece más bien al límite del mundo, el cual es inexpressable. Pero esta pertenencia al límite del mundo ¿permite un tratamiento del sujeto en sentido trascendental? ¿Puede considerarse como un yo trascendental al estido kantiano? Wittgenstein recibe a través de Schopenhauer el influjo de Kant (67). Pero Kant pretende establecer la demarcación de los límites del pensamiento; W., los límites del lenguaje. Más allá de los límites de la experiencia objetiva es imposible conocer—decía Kant—; cuando el lenguaje pretende traspasar sus límites de demarcación, pierde todo sentido —dice W.— La semejanza entre ambos autores se halla, fundamentalmente, en la alternativa técnico—ética que establecen, y en el deseo de liberar a la ética de los perifollos de las ciencias naturales. Negándose Wittgenstein a “colocar las verdades de la religión y de la moral dentro del lenguaje fáctico, no trataba de eliminarlas, sino de conservarlas mejor. Son sinsentido porque carecen de sentido fáctico. Pero señalar esta característica de las mismas no significa condenarlas como ininteligibles. Es dar el primer paso, por el contrario, para entenderlas” (68).

Fuera del límite de demarcación, tanto en el campo técnico, como en el campo ético, las diferencias entre ambos autores son considerables. Y dígase lo mismo en cuanto a la posibilidad de encontrar en Wittgenstein puntos de apoyo para el establecimiento de un sujeto trascendental (69). El término trascendental en Kant hace referencia a las *formas a priori* que condicionan todo conocimiento posible. En Wittgenstein lo trascendental tiene un sentido distinto, y se aproxima más bien a lo que Kant entiende por “trascendente” (es decir, lo que está fuera de toda experiencia posible). A este respecto comenta Schulz: “El concepto trascendental no significa generalmente en Wittgenstein otra cosa que “trascendente”, es decir, no científico/.../

66. D. PEARS, *O.c.*, p. 109. En *Notebooks 1914--1916* dice lo siguiente: “El camino que yo he recorrido es éste: El idealismo separa del mundo, como únicos, a los hombres; el solipsismo me separa sólo a mí, y al fin yo veo que también pertenezco al resto del mundo; de una parte, pues, no queda *nada*; de otra, únicamente el mundo. Así el idealismo, pensado con rigor hasta el fondo, lleva al realismo” (15.10.16. Ed. italiana, Einaudi, I, p. 188).

67. “La filosofía crítica delimita la esfera de aplicabilidad de la ciencia natural, al mismo tiempo que defiende la esfera de la moralidad de una razón que no tiene reparo en dispersarse y traspasar sus propios límites” (JANIK—TOULMIN, *o.c.*, p. 189).

68. D. PEARS, *O.c.*, p. 81. Tanto para lo analógico, como para lo diferencial, cfr. *Ibid.* págs 63—76.

69. “...puesto que W. no reflexiona dialécticamente, no puede tampoco desarrollar una deducción trascendental por medio de la cual se haría visible el *cómo* del condicionamiento del mundo por el yo” (W. SCHULZ, *O.c.*, p. 41).

Límite no quiere decir aquí “condición”, sino solamente “no perteneciente al mundo”; el yo como límite es algo sobre lo que no se puede hablar” (70).

El yo filosófico (el sujeto metafísico) no existe, pero ello no equivale a negar la existencia del yo empírico—mundano, el que cae dentro de los límites del discurso fáctico, y que puede ser objeto de las ciencias particulares y de la psicología. Ahora bien, este sujeto no es el portador de la filosofía, ni tampoco de la lógica. Retrotrayendo esta distinción a un autor, o plano anterior, diríamos que Wittgenstein se ve obligado a admitir el funcionamiento del yo natural a nivel práctico, dentro del mundo de los hechos; pero no dentro del ámbito de la filosofía. El yo como sustancia, y a nivel filosófico, no es demostrable; la demostración se da solamente en el área de las ciencias formales; a nivel de comportamiento práctico se admite su existencia por medio de un mecanismo psicológico disparado por la imaginación. Nos estamos refiriendo a Hume, de cuyo eco —salvando notables distancias— se encuentran resonancias en Wittgenstein (71).

Si el yo filosófico no existe, si queda relegado a lo inexpresable, ¿Qué pasa con la filosofía? ¿Cuál es su función y cometido? . La filosofía carece de objeto propio; la filosofía ni es ciencia exacta (natural y empírica), ni tampoco lógica. Entre estos dos tipos de ciencia, que comprende el ámbito del lenguaje signifiante y válido, ¿Qué puede ser el lenguaje filosófico? ¿Qué le queda a la filosofía? . Las siguientes proposiciones de Wittgenstein no dejan lugar a dudas:

“La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales). La filosofía no es una de las ciencias naturales (La palabra “filosofía” debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales). El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad (*Tätigkeit*). Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son “proposiciones” sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos... La psicología no es más afín a la filosofía que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es la psicología de la filosofía. La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales. Debe delimitar lo pensable y con

70. SCHULZ, *O.c.*, págs. 33–41. “Kant en su trazado de límites concede todavía influencia a consideraciones metafísicas no justificadas teóricamente/.../; pero el contrario, Wittgenstein declara impensables e inexpresables todos los enunciados metafísicos” (*Ibid.*, p. 41).

71. Lo que no se puede admitir por filosofía, hay que admitirlo en la práctica de la vida ordinaria del hombre. También en Hume se hallan indicios de la alternativa técnico—ética, pero con diferencias considerables respecto a Wittgenstein. Para Hume, acerca del mundo de los hechos (*matters of fact*), es decir, el de las ciencias naturales, no se da ciencia demostrativa, sino sólo un conocimiento probable (*proofs, probabilities*).

ello lo impensable. Debe delimitar lo impensable desde dentro de lo pensable. Significará lo indecible presentando claramente lo decible” (72).

Con cierta ambigüedad en relación a la teoría del conocimiento, que se reduce a una parte de la psicología, a la filosofía le asigna una función clarificadora y delimitadora de los pensamientos que traduce el lenguaje; demarcación de los confines entre lo pensable y lo impensable, entre lo expresable y lo inexpressable. De ahí se desprende que la función de la filosofía (cuya *actividad* es sólo teórica) se presenta bajo dos aspectos: uno *negativo*, mediante el cual se revela la inconsistencia (la falta de sentido) de la mayor parte de los problemas que la filosofía tradicional ha pretendido resolver (73); y otro *positivo*: establecimiento de los límites, dentro de los cuales el pensamiento puede desarrollar su propia actividad, de forma rigurosa y correcta, sin necesidad de cometer fantasmagorías (74).

De este modo, la filosofía debe hacerse superflua en beneficio de las ciencias, pero “este objetivo nunca se alcanza definitivamente; siempre habrá una dualidad de expresable e inexpressable y, por consiguiente, siempre tendrá la filosofía que establecer nuevos límites” (75).

4.— La metafísica.

Al abordar este punto, hemos de reconocer que ciertas cuestiones ya tratadas en los apartados anteriores (inexpressabilidad de la forma lógica; solipsismo y negación del sujeto que piensa) se remitían al ámbito de lo *místico*. La ciencia y la vida están completamente separadas; la ciencia es exacta (76); la vida, por el contrario, es totalmente inexacta, cambiante, inaprehensible. Así, la vida pertenece al campo de lo metafísico (ético—místico). Es, justamente aquí —al remitirse a este sector—, en donde Wittgenstein se confía parcialmente al silencio. Pero este ámbito, imposible de ser

72. T., 4.11—4.115.

73. Ya en el prólogo del *Tractatus* Wittgenstein advierte: “El libro trata de problemas de filosofía, y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de nuestro lenguaje. “La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido” (T., 4.003).

74. No estamos lejos, en una ojeada retrospectiva, de la misión que A. Comte le asignaba a la filosofía: ser una especie de *lógica universal de las ciencias*; hacer síntesis del resultado de las diversas ciencias particulares; organizar el conjunto del saber.

75. SCHULZ, *O.c.*, págs. 43 ss. Kant establece un uso, no constitutivo, sino *regulativo* y *problemático* de las ideas de la metafísica, en cuanto orientan la investigación hacia aquellas totalidades que representan (alma, mundo, Dios); hacia su máxima extensión y unidad sistemática. Este uso regulativo, hacia horizontes de totalidad —aunque sean teóricamente inalcanzables— no se encuentra en Wittgenstein.

76. T., 4.11.

compartido por la ciencia, aglutina una serie de cuestiones que el autor sitúa en un plano de tratamiento igualitario y que, en realidad, son distintas.

Ya queda indicado como las proposiciones que pretendían hablar de los límites del mundo, del pensamiento o del lenguaje, no tenían sentido, porque infringían los confines de lo decible y de lo pensable. No obstante, el mismo Wittgenstein cae, al final, en el mismo error que pretendía combatir:

“Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido. Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (77).

Al afirmar que las proposiciones no pueden representar la propia forma lógica y, por consiguiente, su propio sentido, Wittgenstein se encuentra en la necesidad de admitir que las proposiciones de *Tractatus* (las del discurso fáctico y las de la lógica) o bien constituyen un lenguaje distinto del que hablan, es decir, un lenguaje sobre el lenguaje (un metalenguaje), o son enunciados que carecen de sentido. En el primer caso, como ya se indicó, habría que recurrir a una cadena de metalenguajes, sin posible solución final. Cada lenguaje necesitaría un metalenguaje para poder expresar su forma lógica, y, a su vez, cada metalenguaje, otro metalenguaje. El proceso no tendría fin. Wittgenstein, por supuesto, no opta por esta vía. Entonces se ve obligado a admitir que las proposiciones del *Tractatus* carecen de sentido. El peso de lo inexpresable (el dramatismo técnico-ético), a pesar de las consecuencias que conlleva, impone inexorablemente sus leyes:

“Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; es lo místico. El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto” (78).

Estas conclusiones, que han desorientado y disgustado a tantos comentaristas, no han de entenderse en un sentido completamente destructivo y negativo. Primero es necesario subir; luego se puede tirar la escalera, pero una vez que se ha subido. Para

77. T., 6.54; 7.

78. T., 6.552; 6.53.

trazar los límites entre lo pensable y lo impensable, es necesario seguir el discurso que atañe a lo pensable. Una vez que se haya seguido este discurso y se hayan planteado los problemas que ahí van implicados, se puede arrojar la escalera, porque ya ha cumplido su cometido. El mismo Wittgenstein se hace cargo de esta ambivalencia en el Prólogo: “La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos. Y si no estoy equivocado en esto, el valor de este trabajo consiste, en segundo lugar, en el hecho de que muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas”.

La actitud de W. hacia su propia obra no es tan desafortunada, como a simple vista pudiera parecer. Lo que pasa es que W. —aún violentando parcialmente el silencio que se había impuesto (79)— confiesa que lo más importante para el hombre no ha sido siquiera rozado: “Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran resolverse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado” (80).

En la dimensión de lo inexpresable (de lo místico) se agrupan una serie de temas diversos: ética, estética y metafísica (sentido del mundo y de la vida, inmortalidad del alma, existencia de Dios, etc.). Las alusiones a dichos temas son muy concisas, quizás por el hecho de que el autor era consciente de que estaba quebrantando el silencio. Vale la pena transcribir íntegras dichas proposiciones:

“El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser—así. Pues todo lo que ocurre y todo ser—así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo.

79. El mismo Russell lo reconoce en su Introducción al *Tractatus*: “...después de todo W. 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 la jerarquía de lenguajes, bien de cualquier otro modo”.

80. T., 6.52. “Por un lado, cree ser insuperable en cuanto iniciador de ideas incondicionalmente verdaderas sobre la teoría de la ciencia; por otro, cuestiona el mismo el valor de tales ideas, y precisamente en beneficio de la “otra” dimensión, la no científica. Pero este cuestionar es mucho más radical que en los otros neopositivistas. Seriamente W. declara su teoría de la ciencia como “insensata (*Unsinnig*), carente de sentido” (W. SCHULZ, *O.c.*, p. 43).

“Las proposiciones de W. no son ni declaraciones de naturaleza científica, ni metalingüística. Antes bien, son aforismos que al mismo tiempo que presentan una crítica generalizada transmiten una visión del mundo: son un medio krausiano empleado para un mensaje kierkegaardiano/.../ Una vez que se ha captado la significación de estos aforismos ya no son necesarios por más tiempo” (A. JANIK - S. TOULMIN, *O.c.*, p. 252).

Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresarse nada más alto.

Es claro que la ética no se puede expresar.

La ética es trascendental. (Ética y estética son lo mismo). De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.

Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje.

El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices.

Así, pues, en la muerte el mundo no cambia, sino que cesa.

La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive. Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.

La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aún después de la muerte, no sólo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizás un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo. (No son los problemas de la ciencia natural los que hemos de resolver aquí).

Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo.

Los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución.

No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino que el mundo sea.

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo —limitado—. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.

Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse. No hay *enigma*. Si se puede plantear una cuestión, también se puede responder.

El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se *puede decir* algo.

La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema (¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido? ” (81).

81. T., 6.41–6.521.

Las proposiciones indicadas nos dan una idea muy confusa de los temas que Wittgenstein relega al dominio de lo místico. Por eso surgen aquí una serie de preguntas —cuyas respuestas quedan, en gran parte, en suspense. “¿Cómo se puede ganar el acceso a lo inespresable? ¿Cómo hay que delimitar lo inespresable de lo expresable? ¿Qué características singulares se presentan en el dominio de lo inespresable? ¿Se da una característica común a todo aquello que pertenece a lo inespresable?” (82).

Nos estrellamos contra las barreras de la propia demarcación de límites, y se reproduce la dicotomía del *mostrar*, sin poder *decir*. Pero Wittgenstein estaba convencido de que la doctrina (si así puede llamarse) del *mostrar* era algo muy importante. Sólo que, cuando intenta referirse de algún modo al *mostrar*, tiene que servirse del lenguaje; esto es, se ve obligado a *decir* lo que *no se puede decir*. Por eso da la sensación de estar corriendo, de acabar cuanto antes, porque está infringiendo sus propias reglas de juego; por eso aglutina temas que realmente son distintos (y merecerían un tratamiento distinto); por eso las preguntas formuladas (si es que pueden formularse) quedan sin posibilidad de una respuesta adecuada.

Poco dice de la ética; y menos aún de la estética, identificada con la ética (83). La ética es independiente del mundo fáctico; por ello, si se da algo que tenga un valor intrínseco, tal valor no es algo fáctico y, por consiguiente, debe quedar fuera del mundo. En este sentido hay que entender lo que dice respecto a la voluntad ética —la voluntad intrínsecamente buena—. que no puede cambiar nada en el mundo de los hechos: “sólo puede cambiar los límites del mundo” (y entonces cae en el dominio de lo inespresable). Cuando se trata de indagar que tipo de voluntad es intrínsecamente buena, hallamos que Wittgenstein retrocede a la consabida posición de retaguardia: la imposición del silencio; el no poder hablar; la huída del mundo de los hechos y de sus problemas.

En la misma alternativa ha de interpretarse la alusión a la felicidad (“el mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices”); Pero ¿en qué consiste la felicidad? . Es necesario recurrir a una declaración más extensa en *Notebooks* 1.914–16:

“Suponiendo que el hombre no pudiese ejercitar su voluntad, pero debiese padecer toda la miseria de este mundo ¿Qué cosa podría hacerle entonces feliz?”

82. W. SCHULZ, *O.c.* p. 44.

83. En *Notebooks* 1.914–16 se encuentra la misma identificación sin aclarar nada: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Esta es la conexión entre arte y ética” (7.10.16. Einaudi Ed., I, p. 185).

¿Cómo puede el hombre ser feliz, si no puede alejar la miseria de este mundo?

Mediante la vida de conocimiento.

La buena conciencia es la felicidad que la vida de conocimiento procura.

La vida de conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria de este mundo.

Feliz es sólo la vida que puede renunciar a los placeres de este mundo.

Para ella los placeres del mundo no son más que desgracias del destino (hado)” (84).

La voluntad no puede cambiar (actuar) el mundo de los hechos; por eso el hombre no puede desterrar la miseria del mundo. La única vía para la felicidad es la vida de conocimiento, mediante la cual renuncia a los placeres de este mundo y los considera como desgracias del destino. ¿No hay en estas palabras un reflejo del *amor fati* de los estoicos? (85).

A pesar de que sobre la ética dice tan pocas (y discutibles) cosas, ésta era algo muy importante para Wittgenstein. En carta a Ficker, y refiriéndose al *Tractatus*, manifiesta sin rodeos: “*El punto central del libro es ético/... Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él, más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo étido desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar esos límites/.../ Por el momento te recomendaría leer el prefacio y la conclusión, ya que contienen la expresión más directa del punto central del libro*” (86).

El resto de los temas, esbozados en las mismas proposiciones citadas, reciben laconicamente el mismo tratamiento trascendental. Así, el sentido del mundo y de la vida, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (87). “Dios no se revela en el

84. (13.8.16. Einuadi Ed., I. p. 182).

85. Cfr. Von WRIGHT: *Esquema biográfico*, p. 73 (Alude al impacto que le produjo una mediocre obra de teatro que había visto en Viena, en la que un personaje expresaba un pensamiento estoico: no importaba lo que sucediera en el mundo, a él no le podía ocurrir nada malo, porque era independiente del hado y de las circunstancias)... —La dificultad del concepto de felicidad que da Wittgenstein la señala claramente D. PEARS: “...Cómo puede conectarse esta concepción tan particular de la felicidad con el comportamiento ordinario del hombre? W. no aportó una respuesta completa a esta cuestión” (*O.c.*, p. 129).

86. Citado por A. JANIK—S. TOULMIN, *O.c.*, p. 243.

87. Sobre el tema de Dios en *Notebooks* (8.7.16) es un poco más explícito que en el *Tractatus*: “Crear en Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en Dios quiere decir ver que los hechos del mundo no lo son todo. Creer en Dios quiere decir ver que la vida tiene

mundo”; es decir, no se revela de un modo fáctico; está más allá de su límite de demarcación. Sobre el mundo como totalidad, o como un todo, tampoco se puede decir nada. Pero Wittgenstein en todas estas cuestiones, y en la del mundo en concreto, manifiesta una cierta experiencia vital, una inmediata vivencia que permite, de algún modo, una vía de acceso —que, por supuesto, no es científica, ni puede expresarse en lenguaje científico— Así dice respecto al mundo: “Sentir el mundo como un todo es lo místico” (88).

Finalmente, en forma enigmática y paradójica, se refiere al sentido de la vida: “La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema” (89). La argumentación wittgensteiniana en lo referente a la vida se puede encuadrar dentro de una contraposición muy concreta: lo *problemático* y lo *místico* (o en sentido más amplio: lo *técnico* y lo *ético*). Los problemas se pueden plantear y resolver dentro de las ciencias naturales y exactas. El mismo reconoce que aquí (en la vida) no se trata de resolver problemas de las ciencias naturales (90). “La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo, está fuera del espacio y del tiempo. Acerca de la vida y de su sentido no se pueden plantear problemas ni hacer preguntas, ni, por consiguiente, dar respuestas. “Si se puede plantear una cuestión, también se puede resolver” (91). Lo místico, que abarca todo el sector de lo inexpresable, y muy en concreto la vida, no se puede *tematizar*, no se puede *problematizar*. Un problema se puede plantear y resolver; se puede tecnificar. La vida, al contrario, es lo *místico* lo inexpresable; se puede experimentar, sentir, vivir; pero no se puede convertir en un problema(92).

Pero, precisamente, porque la vida es aproblemática, el escepticismo en torno a ella no tiene sentido (93). Sólo se puede dudar cuando se puede plantear un problema, o hacer una pregunta. Como acerca de la vida no se pueden establecer problemas, ni hacer preguntas, resulta que el escepticismo, en este caso, no tiene sentido. Así se entiende la conclusión paradójica de Wittgenstein: “La solución del problema de vida está en la desaparición de este problema”. Lo mejor es, pues, silenciar el problema

un sentido”. “El sentido de la vida, esto es el sentido del mundo, podemos llamarlo Dios” (11.6.16). Hay en estas palabras un leve eco de panteísmo: Dios es el mundo; Dios es el sentido de la vida.

88. T., 6.45. Cfr. *Ibid.* 6.44: “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino que el mundo sea”.

89. T., 6.521.

90. T., 6.4312 (“No son los problemas de la ciencia natural los que hemos de resolver aquí”).

91. T., 6.5.

92. La coincidencia con la distinción que G. Marcel establece entre *problemas* y *misterio* es casi total. Cfr. nota 16.

93. T., 6.51–6.522.

—porque no es problema. Si no se hace problema —y no puede hacerse—, el problema desaparece. En definitiva, Wittgenstein viene a decir: la mejor forma de eliminar o resolver un problema es negar la existencia de dicho problema, negarlo de raíz.

Dadas las rígidas coordenadas en que se instala en pensamiento wittgensteiniano no se puede dar otra solución (que, por supuesto, no es solución). Hay que callar, no se puede dudar; el escepticismo aplicado a la vida no tiene sentido. La refutación más palmaria del escepticismo radica en la propia vida. La alternativa técnico—ética (o técnico—mística) presenta una demarcación tan drástica y una semejanza tan profunda con el pensamiento de Hume, que no nos resistimos a citar, como colofón, dos pasajes de este autor: “El gran enemigo y destructor del *pirronismo* es la acción y el empleo y las ocupaciones de la vida común”. “Sed filósofos, pero en medio de toda vuestra filosofía, sed también hombres” (94).

3.— CONCLUSION.

Supuesta la separación tajante entre ciencia y vida, el análisis del lenguaje —calcado en el modelo científico— no deja abierta ninguna posibilidad para una metafísica como ciencia de rigor. En unas lecciones sobre ética, en 1.930, declaraba lo siguiente: “Mi tendencia, y creo que la de todos los que han intentado escribir o hablar de ética o de religión, ha sido arremeter contra los límites del lenguaje. Y este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperada. La ética, por cuanto surge del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el bien absoluto, el valor absoluto, no puede ser una ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un documento de una tendencia del ánimo humano que yo no puedo por menos de respetar profundamente y que no querría jamás, aún a costa de mi vida, poner en ridículo” (95).

El sector de lo místico (ética, estética, religión), que comprende toda la problemática referente a la vida humana, queda relegado más allá del ámbito del lenguaje signifiante; por tanto, no aporta ningún tipo de conocimiento.

No obstante, hemos comprobado que Wittgenstein en el análisis del lenguaje signifiante (y aun respetando su intención lógico—formal) opera con determinados

94. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sec. XII, P. II; Sec. I, 4 (Ed. L. A. SELBY—BIGGE, Oxford, 1.972², págs. 158—9; 9).

95. *Lezioni e conversazioni di estetica, psicologia e credenza religiosa* (Trad. de M. Ranchetti, Milán, 1.967, págs. 18—19).

presupuestos metafísicos o criptometafísicos, que no puede eludir. Por otra parte, aplicando estrictamente el criterio de demarcación entre lo técnico y lo ético, se ve obligado a admitir que sobre las proposiciones del *Tractatus* no se puede decir nada y, en consecuencia, deben ser rechazadas (después de haberlas utilizado).

Tales dificultades ponen de manifiesto dos cosas. Primero: la metafísica (englobando todo el ámbito de lo místico) es imposible como ciencia. La metafísica —a pesar de su relevancia para la vida del hombre— no es ciencia porque no se puede formular en proposiciones significantes, propias de las ciencias naturales, exactas. Segundo: la metafísica no es ciencia, según el modelo de las ciencias naturales; pero esta negación no equivale al rechazo de todo tipo de metafísica. Posiblemente Wittgenstein pretendía, con el tratamiento trascendental dado a las cuestiones relegadas al ámbito de lo místico, salvar a la metafísica de residuos naturalistas y materialistas. De hecho, se encuentran en el *Tractatus* elementos suficientes (aún contando con el silencio que se había impuesto) para establecer una metafísica, no como sede de un saber estricto y riguroso, pero sí de tipo hermenéutico. Las breves indicaciones sobre el sentido de la vida y del mundo, sobre las cuestiones de tipo ético—religioso avalan esta posibilidad.

De todas formas, Wittgenstein experimenta con cierto dramatismo las consecuencias (e inconsecuencias) de su rígido (y discutido) criterio de demarcación: y muestra su desazón con la tarea llevada a cabo en el *Tractatus*: “Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de la vida no habría sido más penetrado” (96).

En definitiva, Wittgenstein se encastilla en un módulo científico de donde, al menos en esta obra, ya no puede salir. En este sentido son reveladoras las palabras de Kierkegaard al criticar los sistemas idealistas: “Detrás de las pantallas de sus fórmulas generales está la confusión de su vida interior y del conocimiento de si mismos; es como si viviesen su vida ordinaria en otra categoría distinta de aquella en que escriben sus libros. Sucede con la mayor parte de los filósofos, al considerar sus sistemas, como si uno construyese un fabuloso palacio y luego se retirase a vivir solo en una buhardilla. No viven como personas en sus suntuosos edificios sistemáticos” (97).

96. T., 6.52.

97. *Diario*, 1.846 A 82 L (Trad. italiana de C. Fabro, Brescia, 1.948).