

La naturaleza de los aforismos del *Tractatus Logico Philosophicus*

Carlos Alberto Cardona Suárez

Los metafísicos son músicos sin ninguna habilidad musical
Rudolf Carnap¹

La dificultad suele ser un acompañante natural de todo texto importante en filosofía. El *Tractatus Logico Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, editado por primera vez en inglés en 1922, no es la excepción. No obstante, la dificultad a la que queremos hacer mención en el caso del tratado de lógica del filósofo austríaco es de una naturaleza por entero diferente a la que solemos estar acostumbrados. El tema de la presente conferencia se puede sintetizar en la siguiente pregunta: ¿Por qué razón el *Tractatus* resulta especialmente difícil? Este singular tratado de lógica exige que cambiemos nuestra actitud hacia lo que comúnmente se denomina un problema y una exposición filosófica. Sin embargo, la recomendación anterior no se puede entender sin antes haberse sumergido en las profundidades del tratado. Exploremos, entonces, la fuente de la dificultad. Nos ocuparemos en primer lugar de descartar posibles alternativas para explicar el origen de la misma, a continuación exploraremos algunas anotaciones paradójicas que pueden ofrecer pistas importantes; y, por último nos detendremos en presentar la tesis central de la conferencia.

Algunos textos centrales en el ámbito de la tradición filosófica deben su peculiar dificultad a las condiciones particulares que hicie-

1. Carnap, 1932, 80.

ron posible su edición final. Los textos que hemos llegado a reconocer como obras provenientes de la pluma de Aristóteles aportan un claro ejemplo; algo parecido ocurre también con los *Collected Papers* de Peirce editados en forma póstuma: los editores organizaron los escritos de Peirce en forma temática olvidando que varios artículos fueron escritos en diferentes momentos y que las perspectivas del autor cambiaron sustancialmente. El lector de los *Collected Papers* tiene que enfrentar una miscelánea de observaciones, en algunos casos contradictorias, y tiene la difícil tarea de estructurar, a nombre del autor, una posible línea de pensamiento. La edición de los textos adjudicados al llamado “segundo” Wittgenstein, a excepción de las *Investigaciones filosóficas*, tienen una suerte parecida aunque no alcanzan el dramatismo de los escritos de Peirce. El caso del *Tractatus* es completamente diferente. Wittgenstein controló y supervisó los pormenores relacionados con la edición del texto. Podemos advertir el cuidado meticuloso de Wittgenstein para construir la versión definitiva del *Tractatus* si atendemos a la descripción aportada en una carta de Paul Engelmann al profesor F. A. Hayek:

Sus volúmenes manuscritos eran grandes libros de oficina encuadernados en tela a rayas verdes y negras. [...] El *Tractatus* es la selección final de siete libros de esta clase, destruidos por él después de la aparición del libro².

No hay duda entonces de que Wittgenstein consideraba, a pesar de algunas deficiencias menores, que la edición final del *Tractatus* se ajustaba adecuadamente al texto original. En consecuencia, la dificultad del libro no se puede explicar aduciendo problemas relacionados con la edición.

Otros libros de filosofía deben su dificultad a la jerga especializada que los autores deben asumir para no confundir sus categorías o conceptos con términos de circulación corriente. Este es el caso de algunos textos de Heidegger, Husserl, Derrida y otros. Este definitivamente no es un elemento que forme parte del estilo wittgensteiniano. El filósofo austríaco sentía una aversión inocultable hacia la jerga especializada de los profesores de filosofía. De hecho, el *Tracta-*

2. Citado en Wright 1971, 4. Podemos atender también la carta que Wittgenstein envió a su amigo Ludwig von Ficker con el objeto de solicitar su ayuda en la empresa de impresión del *Tractatus*: “El texto que deseo imprimir ha sido cuidadosamente revisado. Al momento se encuentra en manos de mi amigo Russell en Inglaterra.” (*Id.*, 16).

tus tampoco agobia al lector con comentarios cargados con cierto aire de erudición.

Algún lector puede pensar que la dificultad proviene del estricto formalismo, el cual demanda, o bien una exigente formación previa, o bien una concentración agotadora. Es cierto que el lector cuidadoso debe seguir con atención una estructura formal que requiere una atención muy especial. No hay duda en que un lector familiarizado con los problemas que atormentaron tanto a Frege como a Russell posee ya, en el ámbito de los pormenores formales, una leve ventaja sobre aquel lector que los desconoce. No obstante, allí no reside la dificultad central. Nadie desconocería que Frege llenaba con lujo de detalles las condiciones previas que habrían hecho de él un excelente lector del *Tractatus* aunque discrepara de sus tesis centrales. Sin embargo, hemos de señalar con toda la crudeza que ello implica que Frege no entendió el tratado de Wittgenstein. Y no lo entendió, no porque tuviese dificultades con la estructura formal, sino por no atender, como veremos en unas páginas adelante, la recomendación de cambiar nuestra actitud hacia lo que se denomina una exposición filosófica. En una carta del 6 de octubre de 1919 Wittgenstein se quejaba ante Russell, no sin algo de impaciencia, por la actitud de Frege hacia el manuscrito: “Estoy en correspondencia con Frege. No comprende una sola palabra de mi obra y estoy completamente agotado de dar puras explicaciones” (CRKM 72). En resumen, aunque el libro encierra una cierta complejidad formal, allí no reside la fuente principal de la dificultad.

Algunos textos importantes de filosofía se entienden únicamente si el lector está familiarizado con la tradición a la que pertenece el libro. El carácter erudito de la obra de Heidegger, por ejemplo, exige que el lector posea ya una cierta familiaridad con la tradición extensa de la filosofía occidental: Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Nietzsche... Podemos excusar al lector del *Tractatus* de tan exigente requisito. “De en qué medida coincidan mis esfuerzos con los de los demás filósofos no quiero juzgar.” Advierte Wittgenstein y continua:

En efecto, lo que yo aquí he escrito no tiene ninguna pretensión de novedad en particular. Por consiguiente no menciono las fuentes, porque es para mí indiferente que aquello que yo he pensado haya sido pensado por alguien más antes que yo. (TLP, “Prólogo”, p. 33)

La dificultad que queremos resaltar no proviene, pues, de los accidentes de la edición del libro, ni de la jerga especializada, ni del

formalismo, ni de la erudición que demanda el conocimiento detallado de una tradición. ¿De dónde proviene entonces la dificultad? Wittgenstein reconocía y padeció el hecho de ver que su libro no era entendido y era, más bien, con frecuencia mal interpretado. Wittgenstein le escribió a Russell desde Cassino el 18 de agosto de 1919: "Envié también mi manuscrito a Frege. Me escribió hace una semana, y deduzco que no entiende ni una sola palabra. De modo que mi única esperanza es verte pronto y explicártelo todo a ti, pues es MUY DURO que ni un alma te comprenda" (CRKM 68)³. En algunas ocasiones indicó una serie de pautas que sugerían la forma adecuada de acercarse al texto. Tales recomendaciones tampoco son del todo claras y exigen ya una cierta familiaridad con el escrito. Detengámonos, por lo pronto, en algunas de tales sugerencias. Citaré las recomendaciones que me interesan y a continuación nos ocuparemos de ellas:

(1) "Algunas veces una frase puede ser entendida únicamente si es leída en el *tiempo correcto*. Todas mis frases están calculadas para ser leídas *lentamente*." (CV 57)

(2) "Mi trabajo consta de dos partes: una presente aquí más todo lo que yo no he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que es importante"⁴.

(3) "En mi libro me las he ingeniado para colocar todo firmemente en el lugar al guardar silencio acerca de ello, el libro dirá una gran porción de lo que tú quieres decir. Sólo que tal vez no verás que esto se ha dicho en el libro. Por ahora te recomiendo que leas el *prólogo* y la *conclusión*, pues ellos contienen la expresión más directa del punto del libro" (*Id.*, 16).

(4) "El punto principal [del *Tractatus*] es la teoría de lo que puede expresarse [*gesagt*] por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y, lo que equivale a lo mismo, lo que puede ser *pensado*) y lo que no puede ser expresado por proposiciones, sino sólo mostrado [*gezeigt*]; creo que este es el problema cardinal de la filosofía" (CRKM 68).

(5) "Quizás este libro sólo puedan comprenderlo aquellos que por sí mismos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos a los que aquí se expresan. No es por consiguiente un manual" (TLP, "Prólogo", p. 31).

3. En otra carta enviada a Russell también desde Cassino, anotaba Wittgenstein: "En realidad, no lo comprenderías [Se refiere al *Tractatus*] sin una explicación previa, pues está escrito en la forma de frases muy breves. (Esto, por supuesto, significa que *nadie* lo comprenderá; aunque creo que está todo tan claro como un cristal)" (CRKM 64).

4. Carta a Ludwig von Ficker, editor de *Der Brenner*, Citada en Wright 1971, 15.

(6) "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" (TLP 6.54).

La recomendación (1) y la segunda parte de (3) advierten claves muy importantes: leer cada frase del libro lentamente, aún aquellas que creemos entender con toda seguridad, y detenerse especialmente en el prólogo y la conclusión: ellos aportan una visión sinóptica del propósito y el estilo del texto. La anotación (5) proviene del prólogo y la anotación (6) de la conclusión. (5) recomienda no leer el libro como un manual, no pensar que allí se exhibe un método o un algoritmo para encarar los llamados problemas de la filosofía. El *Tractatus* no sugiere ningún método y menos aún expone una teoría. Una vez queremos hacer del *Tractatus* un *novum organum*, como pretendían Carnap y el Círculo de Viena, o una teoría general de la representación, el lenguaje o el significado, habremos errado el camino que nos permite advertir las preocupaciones esenciales del autor: habremos, por así decirlo, renunciado a la recomendación de arrojar la escalera una vez hemos ascendido a través de ella. No obstante, la advertencia inicial de (5) es realmente desconcertante: la comprensión del libro está reservada para aquellos que hayan tenido los mismos o similares pensamientos. Si yo he tenido los mismos pensamientos, el libro ya no me dice nada nuevo, si no es ese el caso, difícilmente podré llegar a comprender la naturaleza y el alcance del tratado. Wittgenstein insiste en (5) que debemos aprender a pensar como él para leer el *Tractatus* entendiéndolo. No entenderemos el *Tractatus* si insistimos en presentarlo o reducirlo bajo el aspecto de una teoría o de un sistema. Wittgenstein envió una copia de su manuscrito a Frege en algún momento entre octubre de 1918 y junio de 1919. La respuesta de Frege fue tan desalentadora para Wittgenstein que lo llevo a quejarse insistentemente ante Russell, como lo hemos visto. Frege no podía, como lo veremos más adelante, advertir el alcance de la recomendación (6) y con ello llevaba al fracaso todos los intentos por comprender el libro. En la respuesta de Frege a Wittgenstein preguntaba él si pertenecía o no a aquellos que podrían entender el libro. Las continuas quejas de Wittgenstein a Russell a propósito de la actitud de Frege dejan entrever la respuesta del autor del *Tractatus*. Si queremos seguir el *Tractatus* entendiéndolo, independientemente de si compartimos o no su perspectiva general, debemos renunciar a en-

contrar en él un cuerpo o sistema teórico. De hecho, tal y como lo advierte (6), ninguna expresión del *Tractatus* constituye en rigor estricto una proposición legítima. Regresaremos a este punto después de haber hecho algunos comentarios preliminares.

Las anotaciones (2) y (3) son igualmente desconcertantes. Es difícil seguir a un autor que sugiere que lo más importante de su texto no está escrito en él y que, por el contrario, se ha omitido. Igualmente difícil es entender al autor que advierte que quizá el lector no pueda ver lo que se ha escrito en su libro. Conviene advertir previamente el contexto en el que Wittgenstein escribió su carta a Ludwig von Ficker: La carta es parte de los últimos y agotadores esfuerzos del filósofo por conseguir un editor para su libro: Wittgenstein había intentado con Jahoda & Siegel, con Braumüller y las conversaciones con Russell no producían aún ningún efecto mientras Frege daba muestras de no entender las líneas iniciales del manuscrito. Wittgenstein estaba tratando de convencer a un editor que no podría sumergirse en los abstrusos laberintos lógicos del tratado pero que podría poseer una sensibilidad particular hacia las preocupaciones éticas. Si hemos de creer a Wittgenstein, él pensó alguna vez en transcribir tal recomendación en el prefacio del libro y un tiempo después se arrepintió. “El libro”, complementa Wittgenstein, “traza los límites a la esfera de lo ético desde el interior como si esta fuera, y estoy convencido de ello, la ÚNICA forma *rigurosa* de trazar tales límites” (*Ibid.*). No pretendo minimizar la importancia de las preocupaciones éticas del filósofo austriaco, sin embargo, creo que si se toma a la ligera la recomendación de advertir que es más importante lo que no está escrito podemos caer en simplificaciones elementales. Después de recorrer los intrincados caminos del tratado lógico y una vez nos hemos convencido que no puede haber proposiciones de ética (TLP 6.42) y que la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema (TLP 6.52), podemos llegar a entender que lo más importante se ha quedado por fuera de lo pensable, o, lo que es lo mismo, de lo decible, de lo expresable. El *Tractatus* termina en el silencio, eso es cierto, diríamos más bien que termina en el reposo. Esta forma de hacer filosofía tampoco es extraña al llamado “segundo” Wittgenstein. Decía el autor en las *Investigaciones filosóficas*: “El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al reposo, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella* misma en cuestión” (IF §133).

La recomendación (5) advierte una de las distinciones centrales del *Tractatus*. Se trata de la distinción entre *decir* y *mostrar*. Sin embargo, podríamos sentirnos tentados a pensar que se trata de la misma distinción entre no-importante e importante: pensar, por ejemplo, que debemos esforzarnos de alguna manera en *mostrar* que somos éticamente buenos sin proferir ninguna proposición al respecto. Creo que ninguna de tales recomendaciones se puede desprender del tratado de lógica. Cuando Wittgenstein establece tal distinción está pensando en las limitaciones del simbolismo, en las limitaciones que llevaron a Frege, como veremos más adelante, a hablar de *elucidaciones*. No debemos pensar que aquello que se muestra sin poderse expresar es alguna suerte de verdad sublime que trasciende los límites del pensamiento. He aquí algunas de las cuestiones que se muestran a sí mismas en un simbolismo correcto: dos proposiciones muestran por su estructura si una contradice a la otra, o si una se sigue de la otra (TLP 4.1211), la lógica del mundo (TLP 6.22), la forma lógica de la realidad (TLP 4.121), el sentido de la proposición (TLP 4.022), que algo cae bajo un concepto formal (TLP 4.126), que hay objetos (TLP 4.1272), que 1 es un número (TLP 6.021), las propiedades y relaciones internas (TLP 4.122).

Nos ocuparemos a continuación de la declaración que hace Wittgenstein, en (6), acerca de sus propios aforismos: ellos carecen de sentido. Por razones obvias, se trata de una declaración sorprendente y extraña a la vez. Yo creo que la lectura que se puede hacer del *Tractatus* depende en gran medida de la actitud que adoptemos frente a tal declaración. Quiero detenerme inicialmente en dos puntos: las expresiones del *Tractatus* son elucidaciones, no son proposiciones; y, aquel que las entiende reconoce que carecen de sentido. De alguna manera los dos puntos están relacionados, pues aquel que las entiende y admite de antemano lo que significa tener sentido en el marco de TLP debe entonces admitir que si tales expresiones carecen de sentido no pueden ser, entonces, proposiciones. Las elucidaciones de TLP no describen un estado de cosas en el mundo, de hecho tampoco aportan la descripción adecuada del fenómeno del lenguaje. El aforismo que hemos traído a la discusión se debe complementar con lo indicado en 4.112: "El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones" (TLP 4.112). Las alusiones a un esquema pictórico de la representación, por ejemplo, deben entenderse como elucidaciones y deben aban-

donarse una vez hemos logrado el objetivo propuesto en el *Tractatus*. En ese orden de ideas, quienes pretenden construir una semántica o una epistemología a partir del *Tractatus*, como es el caso de Russell o Carnap y el Círculo de Viena, muestran con ello que se han extraviado por completo en la interpretación de TLP. Hay que reconocer, sin embargo, que el aforismo desconcierta: ¿Cómo hemos de entender a alguien que deliberadamente profiere expresiones que carecen de sentido? ¿Qué es, entonces, lo que debemos entender? Definitivamente no puedo imaginar un libro de Física, *Los principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*, de Sir Isaac Newton, por ejemplo, con un final parecido al que sugiere Wittgenstein: “Todo lo que he tratado de expresar carece de sentido: una vez usted entiende y admite que los hechos confirman que la Luna es atraída hacia la Tierra por una fuerza que es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia, reconoce entonces que esto carece de sentido y, en consecuencia, lo puede hacer a un lado”. Un libro así no podría cambiar nuestra concepción del mundo físico. Por qué creemos que un libro de filosofía con ese final sí puede cambiar nuestra perspectiva de los llamados problemas de la filosofía. Estamos cerca de la situación desconcertante: mientras un libro de física no tendría ningún futuro con ese final, un libro de filosofía parece apoteósico con dicha terminación: “¡Eso es lo que estábamos esperando!” replican las campanas en las iglesias Metafísicas: “¡Un texto que pusiera en evidencia el carácter inefable de la Metafísica!” Hemos llegado así a la pregunta central de la presente conferencia: ¿Cómo podemos entender un libro cuyas expresiones carecen de sentido? La formulación de Wittgenstein posee dos partes: una negativa y otra positiva. De un lado sostiene que los aforismos del *Tractatus* carecen de sentido y, de otro lado, afirma que son *elucidaciones*. Nos ocuparemos inicialmente de la primera parte y a continuación haremos énfasis en la segunda.

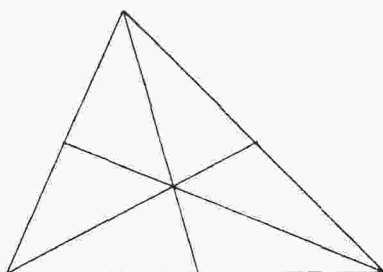
Los aforismos del *Tractatus* carecen de sentido

El uso que hace Wittgenstein del término “sentido” es, sin duda, un uso técnico. No se refiere el autor a una entidad por la cual no vale la pena esforzarse o algo parecido. El término, a pesar de las diferencias substanciales, se haya arraigado en la terminología y las categorías de análisis empleadas por Frege. Nos ocuparemos, brevemente, de la naturaleza del término en los escritos del lógico y filósofo alemán y

después advertiremos las diferencias esenciales con el uso que del mismo pretende sugerir Wittgenstein.

Los problemas asociados con la naturaleza de la identidad condujeron a Frege a distinguir entre el sentido (*Sinn*) y la referencia (*Bedeutung*) asociados a un nombre. Sigamos uno de los ejemplos explorados por Frege.

La figura muestra un triángulo y el punto de corte de sus medianas. Llamemos AB al punto de corte de a y b, y BC al punto de corte de b y c. Es claro que $AB = BC$. Sin duda hacemos alusión al mismo



punto. Pero, al mismo tiempo, es claro que cada expresión presenta al punto en cuestión de un modo diferente. Los dos enunciados se refieren al mismo objeto pero cada uno se encarga de presentarlo de un modo diferente. Aquello que el nombre designa es su *referencia* (*Bedeutung*), y el modo de presentación es su *sentido* (*Sinn*). Los nombres, en la perspectiva de Frege, posee

sentido y referencia: indican a un objeto en particular y lo hacen de una manera también particular. El referente de un nombre es el objeto mismo que designamos por medio de él. La idea que podemos forjarnos del objeto es algo completamente subjetivo y no tiene nada que ver con el sentido del nombre. El sentido, de alguna manera, reside entre los dos: no es subjetivo, como la idea, pero tampoco se identifica con el objeto designado.

Ahora bien, la distinción entre sentido y referencia no alude únicamente al papel de los nombres en nuestra gramática. La distinción se puede extender también para el caso de las proposiciones. Una proposición posee también sentido y referencia. Una proposición contiene, en las palabras de Frege, un pensamiento. Es importante que no hagamos alusión alguna a ningún proceso psicológico cuando estamos haciendo uso, en este contexto, del término “pensamiento”. ¿Corresponde el pensamiento que se asocia a la proposición al sentido o corresponde a la referencia de la misma? Si la proposición tiene un referente éste no puede verse modificado si cambiamos un nombre de la expresión por otro que coincide en refe-

rencia aunque difiera en sentido. Imaginemos, haciendo alusión al ejemplo que hemos examinado unas páginas atrás, la proposición: "AB se encuentra en el interior del triángulo". Supongamos también que alguien lee y entiende la proposición, sin conocimiento del teorema que establece que existe un punto de corte de las medianas de un triángulo. Si cambiamos AB por BC debe conservarse el referente de la proposición. Sin embargo, el pensamiento asociado a "BC se encuentra en el interior del triángulo" es diferente al original. En consecuencia, el pensamiento asociado a la proposición no puede aparearse con su referencia, sino con su sentido. ¿Cuál es, entonces, la referencia de una proposición? El pensamiento pierde valor tan pronto como reconocemos que el significado de una de sus partes se ha desvanecido. De otra parte, lo que no ha cambiado en la expresión original una vez adelantamos el cambio propuesto es, precisamente, su valor de verdad. En consecuencia, Frege identifica el valor de verdad de una proposición con el referente de la misma y el pensamiento asociado a la proposición con su sentido. Las proposiciones son estudiadas como nombres propios cuyo referente es o bien lo verdadero, o bien lo falso, y cuyo sentido es la forma de presentación de lo verdadero o lo falso. Todas las proposiciones verdaderas coinciden en su referente, es decir, son nombres diferentes del mismo objeto. Lo mismo puede decirse de todas las proposiciones falsas.

En el *Tractatus* Wittgenstein defiende la idea según la cual sólo las proposiciones tienen sentido. El autor muestra también que muchas expresiones que parecen proposiciones, y que siempre las hemos reconocido como tal, realmente no lo son y, en consecuencia, carecen de sentido. A este grupo de expresiones pertenecen las proposiciones de la matemática, las leyes de la lógica, los principios generales de las ciencias naturales, las proposiciones de ética y los aforismos del *Tractatus* entre otros. Esta compleja distinción y las fuertes consecuencias que se derivan de ella exigen que podamos entender claramente la noción tractariana de sentido. El distanciamiento de Wittgenstein con respecto a las categorías de Frege de alguna manera es doble, por un lado los nombres refieren sin tener sentido y, por otro lado, las proposiciones tienen sentido sin referir⁵. "Sólo los

5. Hay claras evidencias de que Wittgenstein reconocía la dificultad desde un momento temprano. En su *Notes on Logic*, advierte con vehemencia y seguridad lo siguiente: "Frege dijo 'Las proposiciones son nombres'; Russell dijo 'Las proposiciones corresponden a los complejos'. Ambas son falsas; y especialmente falsa es la afirmación 'Las proposiciones son nombres de complejos' " (NL 97).

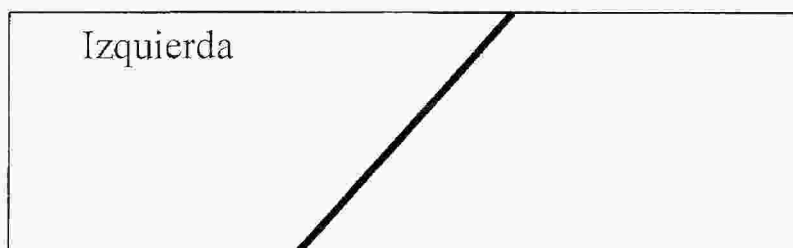
hechos pueden expresar un sentido, una clase de nombres no puede" (TLP 3.142).

El papel de los nombres contrasta radicalmente con la naturaleza de las proposiciones. "Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado" (TLP 3.3). Este aforismo excluye a los nombres de la clase de los signos con sentido, es más, excluye cualquier otro signo diferente a la proposición. Podríamos, entonces, concluir que el rasgo distintivo de la proposición, en la perspectiva de Wittgenstein, radica precisamente en ser un signo con sentido. ¿Sin embargo, en qué consiste precisamente esa alusión al sentido? La proposición muestra su sentido y eso debe hacerlo de una manera patente y clara. Ella no debe entenderse como un signo sensiblemente perceptible más la expresión o la determinación de su sentido (TLP 4.022). El aforismo anterior a 4.022, contrario a lo que esperaría Wittgenstein a partir del armazón arquitectónico de su texto, aclara el aforismo siguiente: "La proposición es una figura de la realidad, pues yo conozco el estado de cosas que representa si yo entiendo el sentido de la proposición. Y yo entiendo la proposición sin que me haya sido explicado su sentido" (TLP 4.021). La relación proyectiva con el mundo, que ha de ser parte esencial de la proposición, no forma parte del contenido de la misma. El sentido de la proposición se muestra en ella pero no a través del contenido de la misma. En otras palabras, una vez practicamos el análisis último de la proposición no encontraremos en él un componente que determine su sentido. Ese análisis último sólo nos puede llevar a reconocer en la proposición a los elementos que se articulan de un modo determinado. "En la proposición", dice Wittgenstein, "no está contenido su propio sentido, sino la posibilidad de expresarlo" (TLP 3.13). Una proposición muestra su sentido y éste no puede ser enunciado por otra proposición. Si seguimos tal sugerencia se infiere que "P es una proposición" carece de sentido, es decir que el hecho de que *p* sea una proposición no se puede expresar por otra proposición.

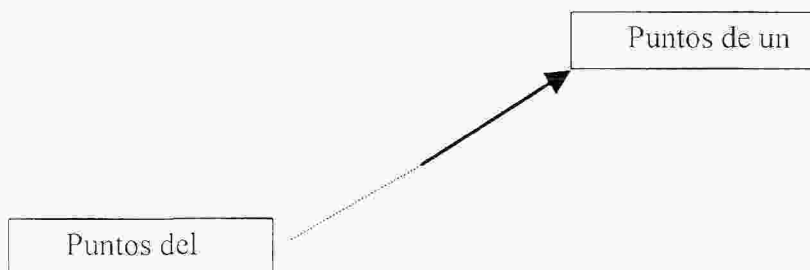
El contraste entre nombre y proposición se expresa quizá con la mayor claridad y elegancia en el aforismo 3.144: "Los estados de cosas se pueden describir, pero no *nombrar*. (Los nombres son como puntos; las proposiciones como flechas: tienen sentido)". Ahora bien, si se logra descifrar con claridad el alcance del símil será posible, entonces, desatar otros nudos que dificultan la comprensión del *Tractatus*. La alusión al punto y a la flecha se encuentra ya en sus *Notes on Logic*: "Nombrar es como señalar. Una función es como una línea

que divide los puntos del plano en unos que están a la derecha y otros que están a la izquierda; entonces “p o no-p” no tiene significado [*keine Bedeutung*] pues no divide al plano” (NL 94). Obviaremos la asimilación que hace la cita, por un lado, entre *proposición* y *función* y, por otro lado, entre la falta de sentido de las tautologías y la falta de significado. Si obviemos tales dificultades podremos encontrar en la cita una pista importante para aclarar la falta de sentido de las tautologías. La importancia de la flecha, creo yo, reside no tanto en la posibilidad de dividir el plano en dos, como en la posibilidad de simular la bipolaridad; es decir, en la posibilidad de dividir la línea recta en dos: los puntos que están de un lado de un punto inicial y los puntos que están del otro lado. Veamos la diferencia en un gráfico:

a. La propuesta de Wittgenstein:

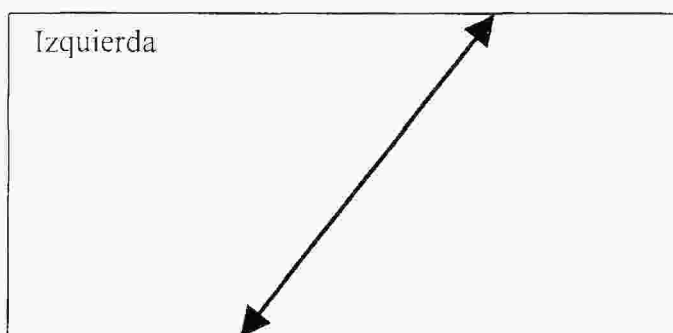


b. Propuesta alterna:

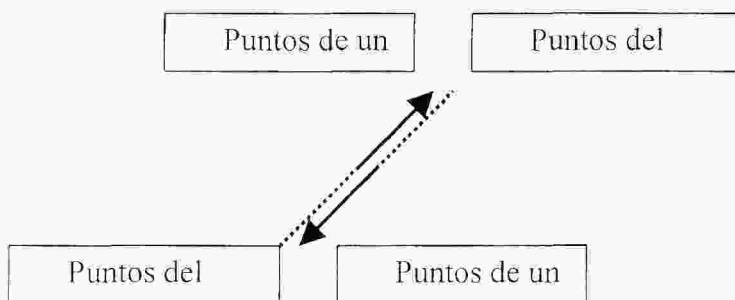


La propuesta alterna permite visualizar con más claridad la naturaleza particular de las tautologías. En el aforismo 4.461 Wittgenstein se expresa así al respecto: "La tautología y la contradicción carecen de sentido. (Como el punto del cual parten dos flechas en direcciones opuestas.)" (TLP 4.461). Si se representan dos flechas opuestas en el esquema a., no se ve por qué razón la tautología no permitiría dividir el plano en dos partes; en tanto que si se representan en el esquema b., es claro que tal pretensión colapsa. Veamos la representación:

a. Esquema a:



b. Esquema b:



Las anotaciones acerca de la bipolaridad ofrecen una pista más clara para dilucidar la naturaleza del sentido en Wittgenstein.

Toda proposición es esencialmente verdadera-falsa: para entenderla debemos conocer tanto lo que debe ser el caso si es verdadera como lo que debe ser el caso si es falsa. Entonces una proposición

tiene dos polos, correspondiendo al caso de su verdad y al caso de su falsedad. Nosotros llamamos a esto el *sentido* de una proposición. (NL 98)

La misma idea se encuentra en el *Tractatus* expresada así: “La realidad debe ser fijada por la proposición en sí o en no” (TLP 4.023). Ahora bien, aunque se aluda a dos polos conviene aclarar que verdad o falsedad no son condiciones del sentido. Es decir, no es cierto que una proposición posea sentido si es verdadera y carece del mismo si es falsa. La posibilidad de verdad o falsedad, al contrario, sí es, de alguna manera, una condición del sentido. “Para que una proposición sea capaz de ser verdadera también debe ser capaz de ser falsa” (NB 55e). Podemos notar que el énfasis no reside en la determinación de verdad sino en su posibilidad. Este punto determina, en parte, la peculiar posición con respecto a las tautologías y las contradicciones. Cada una de ellas elimina un extremo de las posibilidades y con ello elimina en sí la posibilidad misma. En el aforismo 4.464 Wittgenstein expresa el punto de la siguiente manera: “La verdad de las tautologías es cierta; la de las proposiciones, posible; la de las contradicciones, imposible.” Es esencial para una proposición genuina que verdad o falsedad sean tan sólo una posibilidad. Sólo hay, entonces, verdades contingentes, no existen las verdades *a priori*. Esto permite ver en una forma más clara el carácter límite de la tautología y la contradicción: en ellas las posibilidades se fijan en un extremo y con ello se elimina también el ámbito de la posibilidad. Es por eso que hay que entenderlas a la manera de proposiciones degeneradas, o pseudoproposiciones (*Scheinsätze*).

Sólo las proposiciones tienen sentido y este tiene que ver tan sólo con la posibilidad de describir un *estado de cosas que existe* (*Tatsache*) en el mundo. Es precisamente esta condición la que nos permite hablar de, o entender una proposición antes de conocer su valor de verdad, o incluso entenderla cuando sabemos que se trata de una proposición falsa. En los *Notebooks* Wittgenstein escribe: “¿Qué es lo que realmente conozco cuando entiendo el sentido de “a” pero no conozco si es verdadera o falsa? En este caso seguramente no conozco más que $a \sim a$; y esto significa que no conozco nada” (NB 31e). Lo que entiendo de una proposición aún antes de conocer su valor de verdad es, precisamente, la posibilidad de asignarle uno. Es posible que podamos advertir una proposición con sentido sin que logremos determinar con precisión si es verdadera o falsa; pero resulta definitivamente imposible, y en este caso la imposibilidad es lógica, reco-

nocer como verdadera una proposición que carece de sentido; esto es, no podemos aceptar como verdadera a una proposición que carece de la característica de la bipolaridad, es decir, una proposición verdadera que no puede ser falsa. Conviene destacar aquí lo siguiente. Si esta forma de leer el *Tractatus* es adecuada, y suponemos que los es, debemos concluir, entonces, que no hay, por así decirlo, verdades inefables. Es decir, expresiones que son verdaderas pero que trascienden los alcances de nuestro simbolismo. "La proposición debe contener (y en esta forma mostrar) la posibilidad de su verdad. Pero no más que la posibilidad" (NB 16e), si la proposición contiene la posibilidad de su verdad, y nada más, debe ocurrir también que ella contenga la posibilidad de su falsedad. Es precisamente allí donde se pierde la naturaleza de proposición de las tautologías, para ellas la verdad no es un asunto de posibilidad. Así las cosas, la determinación del sentido debe ser anterior a la determinación de la verdad: sólo podemos establecer que una proposición es verdadera si ella contiene en sí la posibilidad de ser falsa, y sólo cuando nosotros entendemos esa doble posibilidad es claro que entendemos el sentido de la proposición.

Afirmar que una proposición tiene sentido, o, lo que es lo mismo, afirmar que p es una proposición, es equivalente a sostener que p representa un posible estado de cosas. En ese orden de ideas, si p no representa un estado posible de cosas, p no sería una proposición. De otra parte, si desconocemos el valor de verdad de p no diremos por ello que p se encuentra a la espera de la determinación de su sentido. El sentido de una proposición es claro de una vez por todas o no lo es. Es el valor de verdad el que espera una determinación, es precisamente él el que se somete a investigación. La contrastación con el mundo no juega, entonces, ningún papel en la precisión del sentido de una proposición. He ahí el rasgo particular de la proposición, ella debe poder describir un estado de cosas aún antes de que podamos reconocer si dicho estado de cosas se da efectivamente o no se da.

Un nombre exige un referente, una proposición exige sentido; un nombre adquiere significado en el contexto de una proposición, no es verdadero; la proposición, por su parte, no refiere a nada en el mundo, lo describe. Los nombres están por los objetos sin describirlos, en tanto que las proposiciones describen estados de cosas sin estar por ellos.

Una de las afirmaciones más sorprendentes del *Tractatus* tiene que ver con la naturaleza de las tautologías y de las contradicciones. Esta naturaleza se resume en dos aforismos que parecen obstaculizarse el uno al otro: “La tautología y la contradicción carecen de sentido [*sinnlos*]” (TLP 4.461). “Tautología y contradicción no son, sin embargo, sin-sentidos [*unsinnig*]; pertenecen al simbolismo, del mismo modo que cero es parte del simbolismo de la aritmética” (TLP 4.4611). Ahora bien, ¿en qué medida una tautología carece de sentido pero no es un sin-sentido? ¿Qué distinción quiere hacer Wittgenstein entre *sinnlos* y *unsinnig*? Creo que puede hallarse una alternativa clave si contemplamos las tautologías como límites y si consideramos las aclaraciones que hemos presentado previamente a propósito de la naturaleza del sentido. Una proposición elemental no puede ser verdadera *a priori*, pues con ello se eliminaría el ámbito de la posibilidad y dejaría de ser una *flecha*. ¿Qué ocurre entonces en el caso de una proposición compuesta? La proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales. En el caso de una proposición elemental, ella es función de verdad de sí misma. Entre esas posibles combinaciones se puede hablar de dos casos extremos, aquel en el cual la proposición es verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales, y aquel caso para el cual la proposición es falsa para todas las posibilidades de verdad. En un caso se permiten todos los posibles estados de cosas, en el otro no se permite ninguno. Con tales condiciones ocurre que ni la tautología ni la contradicción determinan de ningún modo la realidad (TLP 4.463). Ninguna de las dos describe un posible estado de cosas en el mundo. Es por esa razón que “llueve o no llueve” no es un conocimiento genuino, no dice nada acerca del mundo. “Tautología y contradicción son los casos límite de la unión de signos, es decir, su disolución” (TLP 4.466). En tales extremos, la condición del sentido, que reside en la bipolaridad, se disuelve en alguno de los dos polos. Cuando la posibilidad se fija en un punto la expresión del sentido se degenera. Es precisamente en ese caso en el que vale la analogía con las dos flechas en sentido opuesto, aquella figura no divide el plano en dos. Wittgenstein utilizó, durante las conferencias de 1935, la expresión “degenerada” para referirse a las tautologías. En esa ocasión se expresó en los siguientes términos:

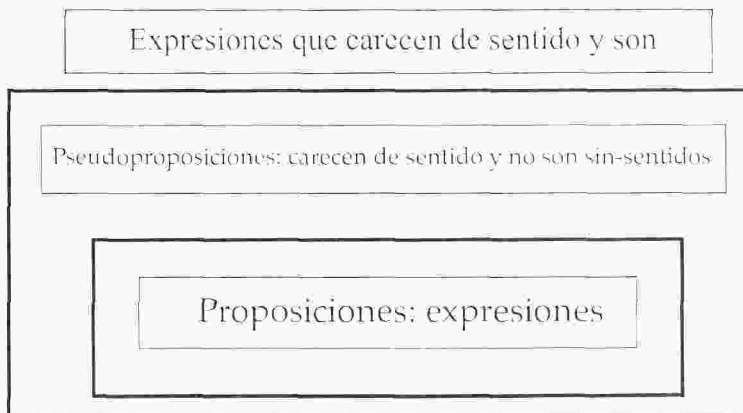
Quando en todos los lugares de una tabla de verdad para una proposición allí aparece una V, no parece del todo adecuado llamar a eso una proposición. Pero llamar a esto un sin-sentido es también equivocado, pues esto es diferente a “amarillo mesa sillas” y “agilis-

cosos giroscaban los limasones"⁶, los cuales son llamados propiamente sin-sentidos. Cuando yo digo que la tautología "carece de sentido" quiero establecer una conexión con una cantidad de sentido, es decir 0 [...]. Una tautología es un caso degenerado de una proposición". (WLB, 137; énfasis añadido).

En los *Notebooks*⁷ Wittgenstein sugiere un esquema para ilustrar el lugar de las tautologías y las contradicciones:



"La tautología carece de sentido" significa que al ser un caso límite de las combinaciones posibles, ha perdido con ello el aspecto de la bipolaridad; no puede, entonces, describir un posible estado de cosas en el mundo. Pero, por ser precisamente un caso límite, no se trata de un sin-sentido. Todo aquello que muestra una tautología se reconoce ya en el simbolismo: la tautología muestra las relaciones internas de nuestro simbolismo. Veamos a continuación un esquema que podría auxiliar la interpretación de los dos aforismos problemáticos:



6. En esta ocasión Wittgenstein alude a un fragmento de Alicia a través del espejo. He tomado la versión española de Jaime de Ojeda, Madrid: Alianza. El texto que cita Wittgenstein dice así: "the slithy toves gimble".

7. NB 38e.

La posición límite de las tautologías y las contradicciones juega un papel central en el *Tractatus*. De hecho, una de las intenciones centrales en dicho texto se puede resumir así: determinar los límites del pensamiento esclareciendo los límites del lenguaje, es decir, estipulando lo que puede ser dicho. Esta tarea, sin embargo, exige una aclaración. Sólo es posible estipular los límites del lenguaje desde el interior, no podemos, por así decirlo, contemplar el lenguaje desde un ámbito exterior al mismo; si lo hacemos necesitamos de otro lenguaje cuya gramática exigiría así mismo una determinación. Podemos y debemos, entonces, estipular los límites internos de nuestro lenguaje. No podemos describir lo que, *por principio*, no se puede describir. No podemos decir qué aspecto tendría la realidad para que lo que es un sin-sentido tuviese sentido. Lo que carece de sentido no es, por lo tanto, descriptivo aunque con su forma gramatical pretenda serlo.

Podemos sintetizar, siguiendo una recomendación de Carnap, el argumento en los siguientes términos: Hay declaraciones que son verdaderas o falsas únicamente en virtud de su forma: ellas muestran rasgos internos de nuestro simbolismo (tautologías y contradicciones). Ellas no dicen nada acerca de la realidad. Hay, de otra parte, declaraciones que describen un estado de cosas en el mundo, declaraciones cuyo rasgo esencial reside en la bipolaridad y, en consecuencia, deben ser afirmaciones contingentes. Cualquier declaración que queramos construir por fuera de las dos categorías mencionadas debe ser automáticamente un sin-sentido. Así las cosas, si los metafísicos no desean aseverar verdades analíticas ni contradicciones y tampoco quieren reducir sus expresiones a declaraciones empíricas deben, entonces, limitarse a proferir sin-sentidos. Los aforismos del *Tractatus*, en efecto, no muestran relaciones internas de nuestro simbolismo y no describen un estado de cosas en el mundo. Ellos no pueden, como lo hacen las proposiciones legítimas, describir el mundo o fijar la realidad en sí y en no.

Los aforismos del *Tractatus* no tienen sentido y, por esa razón, no pueden leerse a la manera de proposiciones. He aquí la fuente principal de la dificultad del *Tractatus*. Estamos acostumbrados a seguir textos de filosofía que expresan sus teorías valiéndose de proposiciones aunque a la postre resulten proposiciones sólo en apariencia. Esta, a mi juicio, es la razón fundamental que le impidió a Frege avanzar más allá de los primeros aforismos del *Tractatus*. Frege se obsesionó, entre otras cosas, por aclarar si la partícula “es” del primer aforismo (“El mundo es todo lo que es el caso”, TLP 1) expresaba

identidad o expresaba una predicación. La reacción de Frege, consignada en una carta del 3 de abril de 1920⁸, se puede sintetizar de la siguiente manera:

El mundo es todo lo que es el caso

El “es” de la frase subordinada “todo lo que es el caso” es, sin duda, una cópula, pues *ser el caso* se puede analizar como una propiedad del objeto indeterminado de la cláusula. Ahora bien, hay dos opciones para el “es” de la frase principal:

- (a) “es” es una cópula. No es este el caso, pues “todo lo que es el caso” no expresa una propiedad del mundo.

8. La carta reza así: “Yo empiezo inmediatamente a estar en desacuerdo con lo que usted ha escrito: en la misma primera proposición [Satz]. No porque yo la encuentre falsa, sino porque el sentido [Sinn] no es claro para mí. ‘El mundo es todo lo que es el caso’. El ‘es’ es usado o bien como una mera cópula, o como el signo de identidad en el pleno sentido de ‘es lo mismo que’. Mientras el ‘es’ de la cláusula subordinada es obviamente una mera cópula. Tan sólo puedo entender el ‘es’ de la cláusula principal en el sentido de un signo de identidad. No creo que haya duda posible aquí. ¿Pero la identidad debe entenderse como una definición? Esto no es tan claro. ¿Quiere usted decir ‘Yo entiendo por ‘mundo’ todo lo que es el caso’? Entonces ‘El mundo’ es la expresión definida, ‘todo lo que es el caso’ es la expresión que define. En este caso por medio de esto nada es aseverado ni del mundo ni de lo que es el caso; más bien, si algo se supone que es aseverado, esto es algo acerca del uso del lenguaje que hace el autor. Qué tan lejos y cuanto de este uso puede coincidir con el lenguaje corriente es un asunto diferente, el cual es, sin embargo, de poco interés para el filósofo una vez él ha establecido su uso del lenguaje. Si usted sin embargo no quiere considerar la proposición [Satz] ‘El mundo es todo lo que es el caso’ como haciendo uso de la identidad en una definición, sino que quiere exponer una pieza valiosa de conocimiento, cada uno de los dos nombres ‘El mundo’ y ‘todo lo que es el caso’ deben tener ya un sentido [Sinn] antes de la formación de la proposición [Satz], un sentido que no está establecido inicialmente en virtud de esta identidad. Antes de que yo pueda escribir algo adicional, este asunto debe ser despejado. ¿Definición por medio de identidad o juicio de reconocimiento? ¿O hay una tercera posibilidad?” (citada en Floyd 1998, 96-7). Conviene citar también la reacción de Juliet Floyd ante los intentos de lectura analítica de Frege: “Como en el caso de la distinción lógica de Frege, es en verdad claro que las observaciones de Wittgenstein en el *Tractatus* pueden leerse o bien como definiciones, o bien como predicaciones. He estado argumentando que, con el ánimo de leer el *Tractatus* adecuadamente, uno debe estar atento para trabajar con este cuidado dialéctico, justo en la forma detallada como Frege lo hace, sacando consecuencias de cada una de sus observaciones al tomar una u otra noción general como garantizada. Sin embargo, también he argumentado que el esfuerzo por analizar gramaticalmente las observaciones del *Tractatus* en una forma o en la otra no ayudará a darles sentido como verdades o falsedades en el sentido de Frege –aún si uno trata de extraer, con la ayuda del texto, las ramificaciones lógicas de cada construcción disponible. Ninguna Satz [proposición] del *Tractatus* puede adquirir un uso pleno de sentido [sinnvolle] únicamente por ser lógica o gramaticalmente analizada. En consecuencia, las objeciones y dificultades de Frege, propiamente entendidas, nos ayudan a ver por qué Wittgenstein etiquetó sus propias proposiciones [Sätze] como sin-sentido [unsinnig]” (Id., 98).

(b) ("es" expresa una identidad. En este caso la expresión establece una ecuación entre dos nombres. Esta alternativa conduce a dos opciones posibles:

(a) (O bien se trata de una definición. Algo parecido a "Por soltero entendemos a todo hombre que es no-casado". Si este el caso, el aforismo del *Tractatus* no aseveraría nada, sino que únicamente estipularía una convención.

(b) (O bien se trata de un descubrimiento. Algo parecido a "La estrella matutina es idéntica a la estrella vespertina". Si este es el caso, cada uno de los dos términos debería tener un sentido independiente de la expresión antes de la formulación de la identidad. Esto no ocurre en el *Tractatus*.

Esto muestra la dificultad de Frege en la comprensión de los primeros aforismos del texto. Si tal aforismo se lee como una proposición, no es posible escapar a la réplica crítica de Frege. Ahora bien, si atendemos a la recomendación de 6.54, este aforismo carece de sentido y, en consecuencia, no debe ser entendido como una proposición. ¿Cómo debemos entender este y los demás aforismos? De ello nos ocupamos en el siguiente apartado.

Los aforismos del *Tractatus* son elucidaciones

"Mi tarea completa", explicaba Wittgenstein, "consiste en explicar la naturaleza de la proposición" (NB 39e). La situación paradójica consiste, por un lado, en que el *Tractatus* no expone, y no puede hacerlo, ningún ejemplo de proposición, y, por otro lado, ninguno de sus aforismos constituye *a fortiori* una proposición legítima. Los aforismos del *Tractatus* son elucidaciones como se indica en 6.54. ¿Qué significa, entonces, una elucidación en el contexto wittgensteiniano?

La necesidad de las elucidaciones se encuentra ya presente en la obra y en las preocupaciones de Frege. El ejemplo clásico del problema fregeano es la distinción entre concepto y objeto. Según el análisis de Frege, los conceptos no pueden ser objetos y los objetos no pueden ser conceptos. Si pensamos en la forma proposicional: "() es un caballo", el espacio en blanco sólo puede ser llenado por un objeto. Así las cosas, en "() es un concepto", el espacio en blanco sólo puede llenarse con un objeto. Esto le permite a Kerry formular la paradoja que obligó a Frege a escribir su famoso artículo *On Concept and Object*. De "El concepto *caballo* es un concepto", se deriva que "El

concepto *caballo* es un objeto”, ahora bien, como los conceptos no pueden ser objetos, nos vemos obligados a concluir que “El concepto *caballo* no es un concepto”. Frege advierte que Kerry está pasando por alto uno de los principios centrales de su investigación, a saber, Kerry pregunta por el significado de una palabra en forma aislada, pregunta por el significado sin establecer de antemano el papel que desempeña la palabra al contribuir al sentido completo de la proposición. Así las cosas, cuando Frege afirma que “Los conceptos no pueden ser objetos”, no está con ello sugiriendo una proposición, está proponiendo una elucidación que debería llevarnos a concluir que hay cosas que no se pueden expresar cabalmente en su *Conceptografía*. “Las definiciones propias” aclara Frege, “deben ser distinguidas de las elucidaciones. En los primeros estadios de cualquier disciplina no podemos evitar el uso de palabras ordinarias. Pero esas palabras, la mayoría de las veces, no son realmente apropiadas para propósitos científicos, pues ellas no son lo suficientemente precisas y fluctúan en su uso. La ciencia necesita términos técnicos que tienen significados precisos y fijos, y con el ánimo de llegar a entender tales significados y excluir malas interpretaciones, nosotros debemos entregar elucidaciones [*Erläuterungen*] de su uso” (Frege 1979, 207). Aquel que hace uso de la elucidación al estilo fregeano reconoce una limitación en su gramática y aún así se ve obligado a hacer uso de la misma para comunicar sus pensamientos a otro.

Tanto la naturaleza paradójica de los aforismos del *Tractatus* como el papel de la elucidación wittgensteiniana han conducido a los comentaristas a adoptar una de dos alternativas contradictorias. Para usar los términos que recomienda James Conant (2000), podemos hacer mención de una *concepción substancial* y una *concepción áustera del sin-sentido*. La primera concepción distingue entre dos clases de sin-sentido: el mero-sin-sentido y el sin-sentido-substancial: el primero es ininteligible, en tanto que el segundo está compuesto de elementos inteligibles combinados de una manera ilegítima. La segunda concepción sostiene que sólo existe una clase de sin-sentido: el mero-sin-sentido. De estas dos concepciones se desprenden dos nociones diferentes de elucidación. Mientras la primera concepción asume que la tarea de la elucidación consiste en mostrar algo que no puede ser dicho, la segunda asume que la elucidación se encarga de mostrar que somos propensos a significar algo cuando no significamos nada. Los defensores de la primera concepción terminan defendiendo la existencia de una clase de verdades inefables que no

pueden ser, de ninguna manera, expresadas en nuestro simbolismo. Esta concepción es defendida, entre otros, por Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Norman Malcolm, Erik Stenius, David Pears y Peter Hacker. David Pears, por ejemplo, se expresa así en *The False Prison*: “La ontología inicial no es algo que nosotros tengamos supuestamente que desechar porque este sea un intento por decir cosas que únicamente pueden ser mostradas. Al contrario, aquí, como en cualquier otra parte del *Tractatus*, la estricta imposibilidad de formular una tesis en el lenguaje fáctico es, si es algo, un signo de su importancia”⁹. La concepción austera fue defendida por Frank Ramsey y más recientemente por Cora Diamond, James Conant, Warren Goldfarb y Juliet Floyd, entre otros. “la principal proposición de la filosofía”, escribía Ramsey, “es que la filosofía carece de sentido. Y de nuevo debemos entonces tomar seriamente que es sin-sentido, y no pretender, como lo hace Wittgenstein, que es un sin-sentido importante!”¹⁰.

La primera concepción supone un Wittgenstein cercano al misticismo que se insinúa en algunas de sus observaciones, la segunda supone un Wittgenstein más austero desde donde es posible establecer vínculos más estrechos con el llamado “segundo” Wittgenstein. En el primer caso parece desdibujarse la intención de trazar los límites del pensamiento sin pretender contemplar desde el otro lado de dicho límite. Esta situación se asemeja a la actitud arrogante y soberbia de Odiseo, quien pretendiendo que sus tripulantes no escuchasen los cantos seductores de las sirenas, procedió a sellar sus oídos con sendos tapones de cera; pero él no podía renunciar a escuchar el canto seductor y por esa razón se hizo amarrar fuertemente al mástil de la embarcación mientras pedía que le arrancaran los tapones sin piedad. ¿Qué pretenderíamos silbar si ya no hay nada que expresar?

9. Pears 1987, I, 112. Veamos también otras reacciones de Anscombe y Stenius: “Sin embargo una parte importante en el *Tractatus* es desempeñada por aquellas cosas que aunque no pueden ser dichas aún así se pueden mostrar o exhibir. Esto es tanto como decir: sería correcto llamarlas ‘verdaderas’ si, *per impossibile*, pudieran ser dichas; ellas en efecto no pueden ser llamadas así, pues no pueden ser dichas, pero ‘pueden ser mostradas’, o ‘ser exhibidas’, en las proposiciones que dicen las cosas que se pueden decir. Ahora bien, las cosas que serían verdaderas si ellas pudieran decirse son obviamente importantes” (Anscombe 1971, 162). “Se podría decir que la formulación de 1.1 es un claro ejemplo del hecho de que las tesis en el *Tractatus* son lo que Wittgenstein llama *unsinnig*, sin-sentido. Podríamos agregar –con una cierta concesión al romanticismo alemán– que esta falta de sentido le permite a la proposición ser ‘profunda’ al mismo tiempo que es sin-sentido” (Stenius 1960, 22).

10. Ramsey 1929b, 263. En otra ocasión escribió: “Sin embargo, lo que nosotros no podemos decir no podemos decirlo y tampoco silbarlo” (Ramsey 1929a, 238).

Ahora bien, ¿cuál es la estrategia de elucidación del *Tractatus* si sus expresiones carecen de sentido? Cora Diamond sugiere que los aforismos del *Tractatus*, a pesar de su condición paradójica, contribuyen a elucidar en la medida en que crean en nosotros la ilusión de ser entendidos: “Lo que Wittgenstein quiere decir al llamar a sus proposiciones sin-sentidos no es que ellas no encajen en alguna categoría oficial de sus proposiciones inteligibles sino que hay a lo sumo la ilusión de entenderlas” (Diamond 2000, 150). Entender el *Tractatus*, y esto significa renunciar a entenderlo como un libro de texto, exige que nosotros podamos entender al autor, no a las pseudoproposiciones que están allí contenidas. Esta es precisamente la explicación del fallido intento de Frege y de Carnap por entender el *Tractatus*. Frege porque se inmoviliza al querer entender la sintaxis del primer aforismo, Carnap porque al perder de vista el aforismo 6.54 cree que es posible hacer del *Tractatus* un *Novum Organum*. El *Tractatus* fue arrojado al mundo con la intención de encontrar un lector. El guarismo que exhibe el número de ejemplares que se han vendido en las librerías del planeta no es, precisamente, un indicativo del éxito de la empresa. La cantidad de interpretaciones, tanto críticas como receptivas en su intención, que pretenden o bien construir una doctrina (una teoría pictórica de la representación, por ejemplo), o bien aportar contra-argumentos que, a la manera de una anomalía kuhniana, desbaraten las pretendidas tesis del autor, son una clara evidencia de la dificultad de la empresa. A diferencia de la mirada analítica de Frege o de la perspectiva metodológica de Carnap, se necesita, según Cora Diamond, una actitud imaginativa: “Querer entender a una persona que profiere sin-sentidos es querer entrar imaginativamente en tomar este sin-sentido por sentido... Si no logro, por así decirlo, ver imaginativamente su sin-sentido como sentido, si no doy pie para sentir su atractivo, no podré entenderlo. Y esto es un uso muy particular de la imaginación” (*Id.*, 157). ¿De dónde proviene, entonces, la ilusión de significado sugerida por Cora Diamond? Atendiendo la recomendación de Frege de separar radicalmente la esfera lógica de la esfera psicológica podemos reconocer, en primera instancia, que los acompañamientos mentales de una oración son irrelevantes para determinar sus características lógicas. No obstante lo anterior, son precisamente los acompañamientos mentales que nos resultan familiares los que pueden darnos la ilusión de entender la oración que contiene tal palabra familiar para nosotros, cuando en realidad la palabra se está usando en un contexto lógico diferente al usual. Combinando los diferentes rasgos indicados hasta el momen-

to, el *Tractatus* pretende dirigir a la persona que está bajo la ilusión de que existe la filosofía en el sentido tradicional hacia una perspectiva desde la cual pueda contemplar por su propia cuenta, y gracias a lo que Diamond llama una *actividad imaginativa*, la falta de sentido tanto de las proposiciones de la metafísica en general como de las mismas expresiones que le permiten adelantar la terapia. El metafísico profesional pretende, a través de una ilusión, construir una teoría. El lector que ha seguido y comparte la orientación del *Tractatus* hace uso de la misma ilusión con el objeto de liberarse de ella. Por eso debe arrojar la escalera una vez ha ascendido valiéndose de ella.

Peter Hacker ha denominado “lectura post-moderna”, no sin algo de ironía, a esta nueva forma de leer el *Tractatus* sugerida por Diamond. Su respuesta se apoya en un seguimiento estricto tanto de los escritos de Wittgenstein como de los comentarios del autor a las personas más cercanas. En ocasiones no le faltan razones para quejarse de la estrategia hermenéutica de Diamond y sus seguidores¹¹. Creo sin embargo que el problema no se resuelve aportando una mayor cantidad de evidencia escrita, o un mayor número de referencias a terceras personas (Según la alusión de X, Wittgenstein le dijo a Y que lo que realmente quería decir era:...). Cora Diamond señala un principio que me parece acertado aunque lo encuentro algo difícil de aplicar: debemos procurar entender al autor, no a las proposiciones (Diamond 2000, 155). Digo que es difícil de aplicar pues tendríamos que haber resuelto antes la pregunta: ¿En términos generales, que pretende hacer el autor? Cuando en realidad es esa la pregunta que queremos resolver. Aunque los textos propiamente wittgensteinianos correspondientes al período del *Tractatus* no nos permiten decidir en forma definitiva a favor de una lectura y, en ocasiones, parecen favorecer una concepción substancialista, la defensa de la concepción austera nos permite contar con una perspectiva de lazos más estrechos entre la primera filosofía y el Wittgenstein tardío. En ese orden de ideas, aquel que quiere defender una concepción integral de la obra de Wittgenstein, como es mi caso, encontrará en la concepción austera una evidencia de la continuidad.

11 Cf., por ejemplo: “Wittgenstein no dijo en el aforismo 6.54 del *Tractatus*, ‘Mis proposiciones elucidan en la siguiente manera: aquel que las entiende eventualmente las reconoce como sin-sentidos –excepto las proposiciones 4.126-4.1272!’” (Hacker 2000, 362). Estos últimos aforismos son precisamente los que sirven de apoyo a la interpretación de Diamond.

La llamada “defensa postmoderna”, que yo prefiero denominar “lectura americana”, ha pasado por alto una serie importante de declaraciones del *Tractatus* que a mi juicio exigen una respuesta. En particular, los autores han olvidado por completo los veintiocho aforismos de la forma 6.3*. Me refiero a los aforismos que tratan de los principios generales de las ciencias naturales. Tales expresiones también carecen de sentido, en la medida en que no describen un estado de cosas en el mundo, pero aún así no pueden ser equivalentes a ruidos. El problema adicional con tales expresiones reside en el hecho de que tampoco muestran un rasgo particular de nuestro simbolismo, como ocurre con las tautologías, las contradicciones y las ecuaciones de la matemática. La interpretación americana nos previene con justa razón de aquellos que quieren sugerir una defensa de verdades inefables en el *Tractatus*, sin embargo no nos dicen qué debemos hacer con expresiones que carecen de sentido pero que no podemos considerar sin más como meros ruidos. El principio de conservación de la energía, por ejemplo, no describe un estado de cosas en el mundo y, en ese orden de ideas, es adecuado que yo reconozca su falta de sentido. No por eso voy a pensar que se trata de una verdad inefable que mis signos apenas alcanzan a arañar. La belleza del creador reflejada en la armonía de sus obras. Esta bien que no contemplemos el principio de conservación de la energía como una forma de sin-sentido-importante. Sin embargo, no se trata de meros ruidos. ¿Será, entonces, que estamos bajo la ilusión de entender? En ese caso me parecería verdaderamente extraño y absolutamente sorprendente que pudiésemos organizar con éxito una expedición a la Luna apoyados en una ilusión¹². Después de advertir que el principio de conservación de la energía no es una proposición, y en consecuencia carece de sentido, Wittgenstein sugiere que se trata de la *forma de una ley* (TLP 6.32, 6.321 y 6.34). Los intérpretes americanos no se

12. En 6.371 Wittgenstein advierte que los principios generales de la física crean en nosotros una ilusión: “A la base de toda la moderna concepción del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales sean la explicación de los fenómenos naturales” (TLP 6.371). Sin embargo, debe tratarse de la ilusión de creer que las leyes naturales describen la esencia última de los fenómenos naturales, o describen una estructura profunda que subyace en ellos. Cuando renuncio a esa perspectiva frente al principio de conservación de la energía, por ejemplo, no estoy obligado a renunciar con ello al uso efectivo que podemos hacer de tal principio en la tarea de establecer algunas predicciones en nuestra vida corriente. Lo que debemos aclarar es, precisamente, cuál es el uso que hacemos de tales principios, una vez que reconocemos que carecen de un carácter descriptivo, es decir, una vez que admitimos que no son proposiciones.

han ocupado de aquellas expresiones que estipulan la forma de una ley. El problema con el principio de conservación de la energía se puede plantear así: después de reconocer que no es una proposición, ¿cómo podemos aclarar el papel que desempeña, admitiendo que no se trata simplemente de ruidos y sin que pretendamos sugerir que el principio expresa (o silba) una verdad que nuestros signos apenas alcanzan a insinuar?

Creo que es posible defender que la interpretación americana debe ser complementada con la noción de elucidación que se desprende de la influencia del físico alemán Heinrich Hertz. En ese orden de ideas, la referencia a Frege para dilucidar la noción de elucidación resulta incompleta. La referencia a Hertz permite también aclarar los pasajes que los comentaristas americanos han omitido, me refiero a los aforismos de la forma 6.3*. Los filósofos del siglo XVIII y XIX, especialmente Kant, querían hacer con la filosofía lo que Newton había hecho con la física: una síntesis global. Wittgenstein quería hacer con la filosofía lo que Hertz pretendía con la mecánica: liberarla de preguntas ilegítimas. Kant pretendía una *revolución copernicana*, Wittgenstein quería llevar la filosofía al reposo.

Hacer un estudio de la manera como otros autores han influido en la obra de Wittgenstein no es una tarea sencilla. Sobre todo cuando Wittgenstein deliberadamente no es cuidadoso a la hora de citar o hacer las referencias. Este es un rasgo distintivo de su forma de escribir. Son muy escasos los autores que se citan textualmente: Agustín, Platón. Esto sólo ocurre en dos o tres ocasiones. Otros autores se mencionan esporádicamente sin hacer referencia a la fuente: James, Köhler, Moore, Goethe. Otros autores están siempre presentes aunque no se mencionen: Frege¹³ y Russell. Otros están en el trasfondo: no se citan, no se mencionan, no se reconocen en los pasajes pero allí están: Schopenhauer y Hertz. Pretendo ocuparme de Hertz. En *Culture and Value* Wittgenstein se expresa de la siguiente manera:

No creo haber inventado una línea de pensamiento, siempre me he valido de alguien más. Simplemente me he valido directamente de esto con entusiasmo para mi trabajo de clarificación. Así es como Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Wei-

13. "(El estilo de mis enunciados ha recibido el influjo excepcionalmente poderoso de Frege. Y si lo deseara, podría establecer tal influjo donde nadie lo advirtiera a primera vista.)" (Z 712).

nínger, Spengler, Sraffa me han influenciado [...]. Lo que yo invento son nuevos *similes*. (CV 19e [1931])

La influencia tanto de Frege como de Russell ha sido estudiada en una forma casi exhaustiva. Las influencias de Kraus, Loos, Weininger y Spengler han sido revisadas especialmente por quienes están interesados en las anotaciones biográficas. La influencia de Schopenhauer ha sido la fuente del delirio de muchos comentaristas del *Tractatus*. Las influencias de Boltzman y Hertz son apenas mencionadas tangencialmente en la mayoría de los estudios del filósofo austríaco. Pretendo sugerir que Wittgenstein encontró en la obra de Hertz la noción de elucidación que está presente tanto en el *Tractatus* como en su obra posterior.

Los *Principios de la mecánica* (PM) corresponden al trabajo de los últimos tres años de vida de Hertz. El título nos permite ya advertir uno de los rasgos que queremos subrayar. El título completo es el siguiente: *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. La intención no es ofrecerle al lector un nuevo conjunto de principios de mecánica. Parece más bien que se trata de poner al lector en contacto con los principios de la mecánica desde otro punto de vista. Compararemos con la parte final del aforismo que tanta dificultad nos ha costado: Después de arrojar la escalera, el lector “Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo” (TLP 6.54). Aquel que lea y comprenda tanto PM como TLP debe contemplar tanto los llamados problemas de mecánica como los llamados problemas de la filosofía, desde otro punto de vista. Pero este nuevo punto de vista no consiste ni en adquirir unos nuevos principios de mecánica, ni en dominar una nueva doctrina con su jerga filosófica. El nuevo punto de vista, y esto es lo fundamental, consiste en disolver una serie de dificultades después de advertir que se trataba de problemas ilegítimos.

La síntesis lograda por Newton en los *Principios matemáticos de la filosofía natural* marca, sin duda, un hito en la historia del pensamiento científico. No obstante los problemas resueltos, los científicos tuvieron que hacer frente a una nueva clase de preguntas que surgieron a raíz de la coherencia interna que demandaban tales principios. Estas preocupaciones condujeron a preguntas asociadas con la naturaleza del concepto *fuerza*, o con la naturaleza de los conceptos *espacio* y *tiempo*. Hertz adelantó un análisis gramatical, en algunos aspectos muy parecido al que más tarde empleó Wittgenstein, con el ánimo de mostrar que gran parte de la dificultad reside en las condi-

ciones que nos llevaron a plantear una pregunta ilegítima. Las dificultades conceptuales a las que alude Hertz llevan al físico a creer que su investigación no ha terminado, que apenas se encuentra en los preámbulos de una investigación más profunda. El físico adquiere la ilusión de que ahora debe develar la naturaleza profunda y oculta de las *fuerzas*. Algo muy especial debe ocurrir con la naturaleza y origen de las fuerzas para que provoquen esa situación ambigua que se desprende a partir de las leyes de Newton. Esta es la situación filosóficamente interesante: un concepto y su aplicación nos llevan al borde de una investigación metafísica. Se trata, entonces, del escenario propicio para la investigación wittgensteiniana: explorar la fuente de la incomodidad para desvanecer esa tentación natural a hacer metafísica. “Ahora bien, por qué las personas nunca preguntan de la misma manera cuál es la naturaleza del oro, o cuál es la naturaleza de la velocidad?” (PM 7). ¿Acaso tenemos más información acerca de la velocidad que de la fuerza? ¿Por qué no hemos provocado un escándalo acerca de la naturaleza de la velocidad o de la aceleración? El concepto de velocidad parece un concepto saturado: una vez contamos con su definición tenemos todo en nuestras manos. ¿Por qué no ocurre así con el concepto de fuerza?

Con los términos “velocidad” y “oro” conectamos un gran número de relaciones con otros términos; y entre todas estas relaciones no encontramos contradicciones que nos ofendan. Estamos en consecuencia satisfechos y no formulamos preguntas adicionales. Pero hemos acumulado alrededor de los términos “fuerza” y “electricidad” más relaciones que las que pueden ser completamente reconciliadas entre ellas mismas. Tenemos un oscuro sentimiento de esto y queremos tener las cosas *aclaradas*. (PM 7; énfasis añadido.)

El concepto *velocidad* no nos perturba y no nos lleva al borde de una investigación metafísica. Algo diferente ocurre con el concepto *fuerza*. La dificultad, sin embargo, no se resuelve proponiendo una nueva hipótesis. El problema no reside en el carácter incompleto de nuestros conocimientos: lo que nos falta no es más información. La dificultad exige un ejercicio de clarificación, un ejercicio que nos permita ver claro o que nos permita contemplar los principios de la mecánica desde otro punto de vista. Hertz no está interesado en aportar más información, desea contribuir con la tarea de la clarificación o la elucidación. El papel de la filosofía, a la manera de Wittgenstein, también consiste en ofrecer elucidaciones:

El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría sino una actividad. Un trabajo filosófico consiste esencialmente de elucidaciones. El resultado de la filosofía no es un número de "proposiciones filosóficas", sino hacer claridad en las proposiciones. La filosofía debe *aclarar* y delimitar exactamente los pensamientos que de otra manera resultan opacos y borrosos. (TLP 4.112; énfasis añadido.)

Aunque estemos confundidos, pues una incomodidad conceptual nos ha llevado a formular la pregunta: ¿cuál es la naturaleza de la fuerza?, no es precisamente esa la pregunta que debemos resolver: "No obstante la respuesta que queremos no es realmente una respuesta a esta pregunta. No es al descubrir nuevas relaciones y más conexiones que la pregunta puede ser contestada; sino removiendo las contradicciones que existen entre aquellas ya conocidas, y de esa manera tal vez reducir su número. Cuando estas penosas contradicciones sean removidas, la pregunta acerca de la naturaleza de la fuerza no habrá sido resuelta; pero nuestras mentes, libres de confusión, cesarán de formular preguntas ilegítimas" (PM 8). Baker y Hacker han sugerido que Wittgenstein tuvo la intención de incluir la última frase de este pasaje como el epígrafe inicial de las *Investigaciones filosóficas*. Este pasaje, sin embargo, fue reemplazado por la cita de Nestroy que aparece en la edición final¹⁴.

Con esta escueta presentación queremos resaltar la anotación wittgensteiniana según la cual los principios generales de la mecánica no describen nada, no dicen nada acerca del mundo, no describen un posible estado de cosas. En ese orden de ideas, carecen de sentido. Tampoco son verdades inefables, no pretenden silbar lo que no podemos decir. Y aún así, no son ruidos. Ellos aportan la forma de una ley (TLP 6.32). De otra parte, la filosofía es entendida por Wittgenstein como una actividad, de ninguna manera como una doctrina o un sistema teórico. Esta actividad está orientada a hacer claridad en el uso que hacemos de nuestros conceptos. Esa claridad no se consigue contraponiendo una teoría a otra teoría. Por esa razón, tal actividad no se adelanta por medio de proposiciones, se adelanta por medio de elucidaciones. El ejercicio que realiza Hertz con la mecáni-

14. No hay duda en que la cita de Hertz captura en una forma más apropiada la intención filosófica que anima a Wittgenstein. No es del todo fácil ver alguna conexión entre la cita de Nestroy y la obra de Wittgenstein. Veamos la cita: "Es característico del progreso que este aparenta ser mucho más grande de lo que realmente es" (IF §). La referencia a Baker y Hacker fue tomada de Baker & Hacker 1980, I, 16.

ca le aporta a Wittgenstein un claro ejemplo de elucidación filosófica. La revisión filosófica que adelanta Hertz no está encaminada a aportar los fundamentos de una disciplina, ni las condiciones de posibilidad de sus aserciones, a pesar de su orientación kantiana, ni tampoco tiene la intención de reemplazar un marco de hipótesis por un conjunto nuevo de proposiciones. La revisión de Hertz tiene como meta la claridad conceptual, desea resolver una cuestión incómoda disolviendo la pregunta. Esto se logra al desenmascarar su carácter de pregunta ilegítima. Sólo así podemos restablecer la calma. A eso es a lo que llamamos contemplar los Principios de la Mecánica desde otro punto de vista.

No he intentado esta tarea a causa de que la mecánica haya mostrado signos de falta de adecuación en sus aplicaciones, ni porque exista algún conflicto con la experiencia, sino únicamente con el ánimo de liberarme a mí mismo del sentimiento opresivo de que sus elementos no estuvieran libres de cosas oscuras e ininteligibles. (PM 33)

El análisis gramatical de Hertz, creo que podemos llamarlo así, debe llevarnos al punto en dónde no nos atormentamos con preguntas indebidas. La filosofía, a la manera de Wittgenstein, y la mecánica, a la manera de Hertz, deben llevarnos al reposo, deben llevarnos a la eliminación de los llamados problemas de la filosofía: “Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. –Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión” (IF §133). Los filósofos usualmente creen que sus investigaciones conducen a mostrarnos que algo que parece no tener sentido realmente tiene uno (Heráclito y su obsesión por mostrar que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río), cuando en realidad se trata de mostrar que algunas expresiones que parecen tener un sentido claro realmente no lo tienen: “Hay objetos”, “Hay fuerzas”. La filosofía surge cuando queremos decir más de lo que podemos, no cuando creemos que estamos en la obligación de decir más de lo que podemos.

En el orden del paralelo que se ha insinuado entre Hertz y Wittgenstein podríamos sintetizar en estos términos el resultado. La tensión que existe es entre: quisiéramos decir algo más y no podemos, y no entre: hay algo más que es verdadero-en-alguna-forma y no po-

demostrarlo. Quisiéramos decir algo más simplemente porque no tenemos una visión clara del uso de los términos que estamos empleando. Una vez tenemos tal visión, la incomodidad debe desaparecer, no porque hayamos resuelto el problema en forma positiva, o porque descubramos que aquello que queríamos expresar sobrepasa los límites de nuestra expresión, sino porque en ese momento ya no nos atormentamos con tales preguntas.

No estamos obligados a derivar a partir del *Tractatus* la existencia de verdades inefables. Eso es cierto. Pero tampoco estamos obligados a pensar que todas las expresiones que carecen de sentido, carecen también de un uso práctico. “ $2+3=5$ ” carece de sentido, sabemos también que expresa un rasgo de nuestro simbolismo, y una vez estamos curados de la tentación de pensar que la proposición describe un estado de cosas en el mundo, no tenemos por qué sacarla de circulación después de que hemos hecho claridad acerca del papel que desempeña en nuestras prácticas. Lo mismo se puede decir de los Principios de la Mecánica. Carecen de sentido, es cierto, pero sabemos que aportan un plan de acuerdo con el cual construimos y transformamos legítimas proposiciones, y una vez estamos curados de la tentación de pensar que tales principios describen un estado de cosas en el mundo, no tenemos por qué sacarlos de circulación después de que hemos hecho claridad acerca del papel que desempeñan en nuestras prácticas. Los aforismos del *Tractatus* carecen de sentido, eso también es cierto, aportan elucidaciones que nos permiten ver con claridad que hay preguntas ilegítimas que entorpecen la marcha natural de nuestras prácticas, y una vez hemos visto eso con claridad, ya no los necesitamos.

