



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA

LUDWIG WITTGENSTEIN: DE LA ESENCIA A LA CONTINGENCIA

Autor

David Esteban Zuluaga Mesa





LUDWIG WITTGENSTEIN: DE LA ESENCIA A LA CONTINGENCIA

Autor:

David Esteban Zuluaga Mesa

Fundación Universitaria Luis Amigó

Facultad de Filosofía y Teología

Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica

Medellín, 2013



193 294

Zuluaga Mesa, David Esteban

Ludwig Wittgenstein : de la esencia a la contingencia [recurso electrónico] / David Esteban Zuluaga Mesa . -- Medellín : FUNLAM, 2013
101 p.

ISBN 978-958-8399-65-2

WITTGENSTEIN, LUDWIG JOSEPH JOHANN, 1889-1951 - PENSAMIENTO FILOSOFICO; FILOSOFIA AUSTRIACA; WITTGENSTEIN, LUDWIG JOSEPH JOHANN, 1889-1951 - PENSAMIENTO POLITICO; Zuluaga Mesa, David Esteban

LUDWIG WITTGENSTEIN: DE LA ESENCIA A LA CONTINGENCIA

© Fundación Universitaria Luis Amigó
Transversal 51A 67 B 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)
www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

ISBN: 978-958-8399-65-2

Fecha de edición: 22 de noviembre de 2013

Autor: David Esteban Zuluaga Mesa

Corrección de estilo: Rodrigo Gómez Rojas

Diagramación y diseño: Arbey David Zuluaga Yarce

Edición: Carolina Orrego Moscoso (Jefe Departamento Fondo Editorial Funlam)

Hecho en Colombia / Made in Colombia

Texto resultado de investigación. Financiación realizada la Fundación Universitaria Luis Amigó.

El autor es moral y legalmente responsable de la información expresada en este libro, así como del respeto a los derechos de autor; por lo tanto, no compromete en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin autorización escrita de la Fundación Universitaria Luis Amigó.

A Sofía Zuluaga:

Vitalidad y diálogo, experiencia por excelencia.

AGRADECIMIENTOS



Agradezco de manera especial al profesor Juan Guillermo Hoyos Melguizo, que guío este trabajo, y que más allá de dar una rigurosa orientación académica, me enseñó, mediante sus acciones, a valorar la vida y a vivir la familia.

INDICE GENERAL



INTRODUCCIÓN

GENERALIDADES DE LA INVESTIGACIÓN	12
---	----

BREVE ESQUEMA DEL ORIGEN DEL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN	16
---	----

G. Frege y B. Russell: bases de la filosofía wittgensteiniana	17
---	----

Proposiciones y Pseudoproposiciones: acercamiento al Tractatus Logico-Philosophicus	32
--	----

WITTGENSTEIN Y LO MÍSTICO	38
---------------------------------	----

Lo místico: una experiencia por excelencia que pasa por el silencio	39
--	----

La ética y la experiencia religiosa: camino hacia una experiencia por excelencia	50
---	----

ACERCAMIENTO A LA UNIDAD DE PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN	62
--	----

Wittgenstein: unidad en la diversidad	63
---	----

CONSIDERACIONES FINALES	77
-------------------------------	----

REFERENCIAS	88
-------------------	----

Obras complementarias	91
-----------------------------	----

Revistas	92
----------------	----

ANEXO: FICHAS DE REGISTRO BIBLIOGRÁFICO	93
---	----

INTRODUCCIÓN



Ludwig Wittgenstein nace en Viena el 26 de abril de 1889 y muere en Cambridge el 29 de abril de 1951. Su desarrollo conceptual se ha enmarcado tradicionalmente en el ámbito de la filosofía analítica y sus líneas de pensamiento han permitido hablar de un primer y segundo Wittgenstein, identificados fundamentalmente, por su concepción del lenguaje ideal y su posterior viraje al lenguaje “normal” o de la vida ordinaria.

El primer momento se relaciona de manera directa con el atomismo lógico de Bertrand Russell, maestro de Wittgenstein cuando por consejo de Frege, se matricula en la Universidad de Cambridge. El segundo momento tiene que ver con las notas que Wittgenstein dicta a sus estudiantes en los cur-

sos de Cambridge entre 1933-1934 y 1934-1935, denominadas posteriormente como “Los cuadernos azul y marrón” (1933-35/1976). Sin embargo, es con “Investigaciones filosóficas” (1936-49/1988) que la idea del filósofo del lenguaje de la vida ordinaria toma fuerza, contraponiéndose a la filosofía del “Tractatus Logico-Philosophicus” (1918/2003) que caracteriza al primer Wittgenstein.

El presente libro acontece en el ir y venir de la obra de Wittgenstein*. No hay pretensión alguna de quedarse anquilosado en alguna de sus dos “filosofías”, sino analizar cómo a partir de su pensamiento se va dando un viraje en el que de acuerdo a la concepción de *lenguaje* que emerja, el sujeto volitivo va “cambiando” de *lugar* —es límite del mundo o está en el mundo—.

El punto de partida de la discusión está relacionado con la “Conferencia sobre ética” (Wittgenstein, 1930/1997), texto que se encuentra cronológicamente en medio de sus dos obras fundamentales. La afirmación: “Lo que deseo sostener es que, a

* La motivación para la escritura de este libro surge de la participación del autor — como co-investigador— en el proyecto de investigación “Posibilidad de la estética y la Religión: perspectivas antropológicas” ejecutado por el grupo de investigación en Filosofía y Teología Crítica de la Fundación Universitaria Luis Amigó, en el año 2006; sin embargo, su materialización se da tomando como base algunos planteamientos de la tesis de Maestría en Filosofía intitulada: Ludwig Wittgenstein: entre lo relativo y lo absoluto adelantada por el autor en la Universidad Pontificia Bolivariana, bajo la dirección del Doctor Juan Guillermo Hoyos Melguizo.

pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hecho, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto” (Wittgenstein, 1930/1997, p. 36) permite hacer, junto con el autor, un ejercicio de revisión del *Tractatus Logico-Philosophicus* y, al mismo tiempo, ofrecer nuevas relaciones conceptuales en torno a la concepción misma de lenguaje, asunto que se concreta en las Investigaciones filosóficas.

En la perspectiva del *Tractatus*:

“El mundo es todo lo que ocurre” (TLP 1). “El mundo es la totalidad de los hechos no de las cosas” (1.1). Estos dos primeros axiomas del TLP oponen una ontología de los hechos a una ontología de las cosas. Deriva del acceso lingüístico a la realidad. Vemos cosas, pero hablamos *sobre* cosas. La unidad lingüística elemental con que nos referimos a la realidad es la proposición; la expresión de una mera palabra como tal no tiene todavía relación con la realidad. Las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas. Si son verdaderas tiene que corresponderles algo en la realidad que las hace verdaderas: los hechos (Coreth, Ehlean, Haeffner & Ricken, 1989, p. 196).

Lo anterior hace fundamental referir de manera directa en el libro la noción de *proposición*, categoría



que más allá de la relevancia que tiene en el *Tractatus* reconoce algunos antecedentes relacionados con Gottlob Frege y Bertrand Russell a propósito de los nombres y el significado. En este sentido, el primer capítulo se ocupa de mostrar, de manera breve, la influencia de estos dos filósofos en el pensamiento del austriaco, así como la relación existente entre proposición y pseudoproposición —lo que se puede decir y lo que no—.

En el segundo capítulo se aborda la noción de *lo místico* —propia del *Tractatus Logico-Philosophicus*— y se analiza la relación de ésta con la ética y la experiencia religiosa, reflexionando acerca de la posibilidad de configurar desde allí experiencias por excelencia. En este orden, lo que pretende el capítulo tres es señalar algunas ideas relacionadas con la unidad de pensamiento de Wittgenstein, no propiamente desde las concepciones de lenguaje sino por la confluencia de las mismas en el sujeto volitivo.

Finalmente, se aportan algunas ideas —como consecuencia de todo lo anterior— relacionadas con la imposibilidad de que un juicio de valor relativo sea o implique uno de valor absoluto.

No obstante a lo anterior, quiero hacer una petición de principio: a mi entender la obra del austriaco no debe reducirse a un primer y segundo Wittgenstein —buscando apartar el uno del otro—. Considero que su aparato conceptual obedece a un proceso analítico del autor frente a temas coyunturales no sólo de su época, sino de la historia de la filosofía, así como a numerosas influencias, como plantea Paulo Roberto Margutti de la Universidad Federal de Minas Gerais de Brasil, señalando tres grupos distintos de filósofos relevantes para la obra de Wittgenstein:

El primero de ellos, formado por Tolstoi, Schopenhauer y Weininger (...). Las ideas de estos autores convergen en el sentido de asumir la existencia de la experiencia mística (...). El segundo grupo, está formado por Hertz, Boltzmann, Frege y Russell (...) y consideran que gran parte de los problemas científicos y filosóficos sólo podrán ser resueltos a través del análisis lógico del lenguaje, que permitirá indicar los falsos problemas generados por los usos ilegítimos de los signos lingüísticos. El tercer grupo, está formado por un único representante, Mauthner, y se caracteriza por la perspectiva radical de la crítica del lenguaje (...) su descubrimiento más importante es que la realidad se halla siempre un paso adelante del lenguaje, el cual aun cuando luche desesperadamente por



expresarla, jamás tendrá éxito en esta tarea. Desde este punto de vista, la experiencia mística es indescriptible y la ciencia de la naturaleza imposible (Margutti Pinto, 2003, p. 17).

En efecto, la tarea de Wittgenstein (2007), como él mismo lo señala en el aforismo 101 de “Aforismos de cultura y valor”, es aclarar el pensamiento y más aún, manifestar que cada una de las condiciones expresadas por los grupos de autores señalados emparenta con las distintas dimensiones humanas.

“Según una declaración hecha en una carta a Russell por esta época, es preciso ser antes un hombre completo, para después ser un lógico” de tal modo que “podamos agregar una ‘escalera ética’ a la conocida ‘escalera lógica’” (Margutti Pinto, 2003, p. 19). De ahí que me atreva a decir que el *Tractatus* puede leerse al mismo tiempo como un libro de lógica y de ética, idea que por demás no es nueva.

GENERALIDADES DE LA INVESTIGACIÓN



Las discusiones que se tejen en torno al pensamiento de Ludwig Wittgenstein Introducen a los estudiosos de su filosofía en un debate casi interminable del que no se puede esperar aún ninguna respuesta concluyente; así, la reflexión que se desarrolla en este libro tiene como pretensión aportar al debate otra perspectiva frente a la obra del austríaco. A continuación se presentan los rasgos generales del ejercicio investigativo:

Qué se pretende:

De manera concreta lo que pretende es analizar una afirmación que hace Ludwig Wittgenstein en la Conferencia sobre ética, a saber: “Lo que deseo



sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hecho, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto” (Wittgenstein, 1930/1997, p. 36).

El objetivo del análisis es evidenciar algunas de las razones que presuntamente podrían sostener esta afirmación, es decir, desvelar el entramado conceptual asociado a lo que el austriaco denomina *juicio de valor relativo* y *juicio de valor absoluto*, identificando si los juicios de valor relativos pueden ser o implicar —contrario a lo que dice Wittgenstein— juicios de valor absolutos, constituirse en experiencia por excelencia y, en efecto, reconocerse como acontecimiento místico.

Cómo se desarrolló la investigación:

La investigación participó de un enfoque cualitativo de análisis documental. Para su ejecución se definieron las siguientes categorías: proposición, pseudoproposición, juicios de valor relativos, juicios de valor absolutos y lo místico.



La recolección y sistematización de la información para el desarrollo de este trabajo se hizo utilizando dos tipos de fichas: analíticas y temáticas. Las primeras, con el ánimo de identificar fuentes de información que respondieran temáticamente a la propuesta planteada; las segundas, permitían, una vez identificado el material, hacer el análisis de cada una de las categorías nombradas.

Como producto de esto se referenciaron algunos apartados de interés superlativo para el problema de investigación aquí desarrollado, que permitieron incluir un anexo al final del libro, que será de apoyo para el lector.

Entre los fragmentos citados se podrán encontrar, en orden cronológico, reflexiones de Ludwig Wittgenstein de los años 1914 a 1951, lo cual implica un recorrido por obras tan representativas como el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918/2003), La conferencia sobre ética (1930/1997) y las Investigaciones filosóficas (1936-49/1988); así como por textos impregnados de vida, cotidianidad, experiencia, como son “Diario filosófico (1914-16/2009), “Luz y sombra” (1922-25/ 2006), “Movimientos del pensar” (1930-37/2009), entre otros.



Las distintas entradas o secciones citadas expresan la relación entre consideraciones relativas y absolutas, de ahí que se haya estimado relevante presentarlas al lector como insumo para el análisis y el afianzamiento de esta propuesta.

Cuál es la relevancia de la investigación:

La importancia del proyecto para el ámbito filosófico radica en dos consideraciones fundamentalmente: 1) el debate permanente a propósito de la obra del autor austriaco y, 2) las dinámicas contemporáneas alrededor de la ética y la construcción de sentido. Estas consideraciones confluyen en el proyecto asumiendo que las nociones de proposición, pseudoproposición, juicios de valor relativos, juicios de valor absolutos y lo místico, favorecen la construcción de conocimiento y de sentido desde la contingencia y aportan al debate en torno a los planteamientos wittgensteinianos.

BREVE ESQUEMA DEL ORIGEN DEL PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN



Este capítulo pretende desarrollar un breve esquema de la estructura del pensamiento del Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*, abordando en primer lugar, algunos elementos fundamentales de dos de los principales maestros del austriaco: Gottlob Frege y Bertrand Russell; del primero, algunas consideraciones sobre la intensión de los nombres; y del otro, acerca del lenguaje ideal y la extensión de éstos.

En segundo lugar, se abordarán las nociones de proposición y pseudoproposición. La relevancia de este apartado radica en la enunciación de relaciones conceptuales de valor superlativo para el autor,



expresiones que caracterizan su proceder teórico y que permiten, para efectos de este ejercicio, la precisión de los mismos.

G. Frege y B. Russell: bases de la filosofía wittgensteiniana

Gottlob Frege¹ escribe, alrededor del año 1892, tres artículos intitolados: “Función y concepto”, “Sobre sentido y referencia” y “Sobre concepto y objeto”² en los que plantea la distinción entre *sentido* y *referencia*. El panorama que se empezaba a vislumbrar con la filosofía analítica implicaba una nueva

¹ “Gottlob Frege es considerado por muchos biógrafos —entre los que vale la pena resaltar a M. Dummett, A. Kenny y M. M. Valdés Villanueva— como el padre fundador del movimiento filosófico más influyente del siglo XX, a saber, la *filosofía analítica*. Podemos decir, con ellos, que si Aristóteles fue el fundador de la lógica, Frege la volvió a fundar” (Santamaría, 2009, p. 26).

² “La carrera intelectual de Frege puede dividirse en cinco periodos diferentes (...). El primero, comprende la publicación de la obra *Conceptografía*, que data del año 1879, en la que el autor alemán tiene como primera preocupación la necesidad de *fundamentar las matemáticas sobre bases firmes valiéndose de la lógica*. El segundo periodo comprende el año 1884, cuando publica su obra *Los fundamentos de la Aritmética*. En este libro Frege comienza a moverse en los terrenos de la lógica filosófica, con el propósito de ‘elucidar’ ciertos problemas de lógica y aritmética, reduciendo la aritmética a la lógica (...). El tercer periodo se da entre 1893 y 1903 con la publicación —respectivamente— del primer y segundo volumen de los *principios de la Aritmética* (...). Frege publica en los años 1891–1892 tres artículos que van a ser capitales para toda la filosofía del lenguaje contemporánea: ‘Función y concepto’, ‘Sobre sentido y referencia’ y ‘Sobre concepto y objeto’ en estos textos Frege tratará básicamente la distinción de Sentido (*Sinn*) y Referencia (*Bedeutung*) (...). El cuarto periodo (...) se compone de poco más de un año, desde la publicación del segundo volumen de *Principios de la Aritmética* (1903) hasta un año después, cuando el autor cae en una profunda depresión, debido —posiblemente— a la poca acogida de sus obras y a las críticas hechas por Russell. El último periodo se puede ubicar desde la depresión y desencanto de Frege hasta su muerte en 1925. En este periodo el autor alemán se alejó considerablemente de la escritura. Sólo unos años antes de su muerte comenzó a trabajar en un nuevo tratado de lógica filosófica, y discusiones sobre la naturaleza del pensamiento y la inferencia” (Santamaría, 2009, pp. 26-28).



evaluación de problemas filosóficos abordados ya desde la filosofía antigua y frente a los que Frege ofrecía algunas soluciones, sobre todo en lo que tenía que ver con el problema de la igualdad y la identidad. “La solución de Frege se desarrolla con más detalle en su artículo de 1892 ‘Sobre sentido y referencia’. En él, el autor aborda desde las primeras líneas el problema de la ‘identidad’ con estas preguntas: ¿es la identidad una relación?, ¿es una relación entre objetos?, ¿o bien entre nombres o signos de objetos?” (Santamaría, 2009, p. 29).

En su estudio sobre sentido y significado parte Frege de la pregunta de qué relación expresa la frase “a es lo mismo que b” ($a=b$). Acerca de la cual observa: a) ¿se trata de una relación de objetos que se indican con los nombres de a y b? En tal caso, $a=b$ no sería diferente de $a=a$, si ello es verdad. En contra, sin embargo, habla el que $a=a$ es una proposición analítica, mientras que oraciones de la forma $a=b$ a menudo expresan un conocimiento nuevo (...). b) ¿se trata de una relación entre los nombres? En tal caso la proposición $a=b$ sólo afirmaríamos que nosotros tenemos para el mismo objeto dos nombres diferentes. A su vez no expresaría ningún conocimiento, sino simplemente una regulación de nuestro uso lingüístico. Si nosotros sólo distinguimos entre nombres y objetos, no podemos explicar la relación de identidad.



Más bien hemos de suponer que los dos nombres designan el mismo objeto de manera diferente. A la referencia de signos tiene que corresponder una diferencia en el modo con que se nos da lo designado (Coreth, Ehlen, Haeffner, & Ricken, 1989, p. 174).

En el razonamiento de Frege, la primera relación que aparece se pregunta si la identidad es una relación entre objetos, lo que implicaría, en caso de ser afirmativo, que $a=a$ sería lo mismo que decir $a=b$. Sin embargo, Frege va más allá preguntándose si la identidad es una relación entre nombres o signos de objetos.

Frege establece una distinción entre enunciados *triviales* y *no triviales*. Los enunciados de identidad *triviales* son tautológicos, repetitivos y, citando la expresión del profesor Santamaría (2009), enunciados obvios, que tienen una verdad necesaria. Por su parte, los enunciados de identidad *no triviales* son “enunciados del tipo ' $a=b$ ' que, como advertimos, suelen ser sintéticos, empíricos y a posteriori” (Santamaría, 2009, p. 30).

Cuando se habla de enunciados de identidad triviales se hace referencia a expresiones del siguiente tipo “ $a=a$ ” esto es, siguiendo los ejemplos



del profesor Santamaría: “Napoleón es Napoleón” o “El emperador es el emperador”. Por su parte, los enunciados de identidad no trivial hacen referencia a expresiones del tipo “ $a=b$ ” esto es, “Napoleón es el emperador de Francia” o “el emperador de Francia es el novio de Josefina”, enunciados que permiten aumentar el conocimiento.

Este segundo tipo de enunciados —los triviales— tienen dos características importantes, la primera que salvaguarda la identidad (referencia-individuo); y segundo, que salvaguarda la informatividad (el sentido-información). (...) Un enunciado de identidad será verdadero cuando los nombres que en él aparecen tengan la misma extensión, la misma referencia y será informativo cuando tenga distinto sentido (Santamaría, 2009, p. 30).

Lo anterior conduce a Frege a pensar que el hecho de tener un mismo referente, no implica necesariamente que se genere un mismo sentido. “Para Frege el sentido de una proposición es el pensamiento que es su contenido” (Santamaría, 2009, p. 31). En efecto, el enunciado “Napoleón es Napoleón” es verdadero (analíticamente); por su parte, “Napoleón es el novio de Josefina” es un enunciado que permite ampliar el conocimiento respecto a Napoleón “su carácter es de informatividad



siendo su valor cognitivo muy diferente al que nos puede brindar un enunciado obvio o trivial” (Santamaría, 2009, p. 31).

En este orden de ideas, cuando Frege habla de Sentido y Referencia está indicando, respectivamente: a) la intensión y descripción de un nombre. b) la extensión y el individuo al que se refiere el nombre.

Bertrand Russell³, quien se ocupa del problema de la referencia y la descripción, ve inconveniente la idea de Frege según la cual el significado de un nombre es su sentido.

Russell, en respuesta abierta a la teoría descriptonista de Frege, sostiene que los nombres propios son etiquetas que señalan un particular y que su única función es denotar un individuo concreto. Para el autor de *La filosofía del atomismo lógico* es necesario distinguir con claridad en-

³ Escribe Freddy Santamaría citando a Quine: “El nombre de Russell es inseparable de la lógica matemática, que le debe mucho, y fue ante todo Russell quien la convirtió en un tema de inspiración para los filósofos” (W. V. Quine, ‘El desarrollo ontológico de Russell’ en: *W. V. Quine, Teorías y cosas. Trad. A. Zirón*, México, UNAM 1986). Russell, junto con Alfred North Whitehead, elaboró un tratado de lógica matemática, titulado *Principia Mathematica* (1910 – 1913), en el que retoman el proyecto de Frege tratando de mostrar que la matemática es una rama de la lógica (tesis logicista), ya que se puede reducir la aritmética a proposiciones que contengan solamente conceptos lógicos, tales como constantes, cuantificadores, variables y planificados. Russell no sólo tiene este deseo logicista, sino que también quiere concebir un *lenguaje lógicamente perfecto*. Esto quiere decir un lenguaje claro y preciso, en el que se elimina toda ambigüedad y vaguedad. Russell logra, en parte, esta última meta con su teoría de las descripciones” (Santamaría, 2009, p. 31).

tre un nombre y una descripción. En la introducción a la *filosofía matemática*, Russell afirma que un *nombre* es un símbolo simple, que designa directamente a un individuo que a su vez es su significado y que tiene este significado por derecho propio, independiente del significado de las demás palabras. Por su parte una descripción es la que se compone de varias palabras cuyos significados están ya determinados y de los cuales resultará lo que quiera que haya de tomarse como “significado” de la descripción (Santamaría, 2009, p. 40).

Es evidente que Russell da un viraje a lo planteado por Frege al indicar que los nombres son etiquetas que se ponen de manera precisa a las cosas, por tanto, el papel de los nombres no consiste en connotar sino en denotar, se “pasa” de la intensión (Frege) a la extensión (Russell). Esto quiere decir que el significado de un nombre es su portador y no su significado⁴.

⁴ “Russell afirma que nuestro conocimiento de los objetos físicos y de otras personas (*otherminds*) sólo es un conocimiento fundado en descripciones. Intentemos aclarárnoslo con ayuda de la descripción ‘la mesa en la que escribo es marrón’. Contiene una afirmación determinada y es, por consiguiente, un enunciado sobre una función afirmativa. ¿Cómo podemos establecer su función de verdad? Para ello se requiere según Russell, un análisis ulterior. Distingue entre afirmaciones atómicas y moleculares. Las afirmaciones moleculares están formadas en último término por afirmaciones atómicas, unidas entre sí mediante junctores lógicos (‘y’, ‘o’, ‘si... luego’). Su valor de verdad está condicionado por el valor de verdad de las afirmaciones atómicas contenidas en la misma. Una expresión atómica consta de una expresión predicativa única o múltiple y en correspondencia con muchos nombres propios. El significado de un nombre propio es el objeto que designa. Sólo es aplicable a un objeto que le es conocido al hablante. De ahí que el único nombre propio sea el pronombre demostrativo ‘esto’ con el que el hablante se refiere a un dato sensible que en ese momento está presente” (Coreth, Ehlen, Haefner, & Ricken, 1989 p. 187).

Tanto la obra de Frege como la de Russell influyeron profundamente en la obra de Ludwig Wittgenstein⁵, sin embargo, fue Russell quien se mostró determinante para el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

[Russell] tenía como objetivo encontrar un *lenguaje lógicamente perfecto* traducible al mismo lenguaje de la ciencia en el que no habría lugar para ningún ente que no se correspondiera con la realidad. Por ejemplo, si no contamos con ejemplares de “unicornios” en un zoológico es absurdo incluir tales nombres de entes de ficción dentro del lenguaje lógicamente perfecto (Santamaría, 2009, p. 123).

Wittgenstein es, al menos en su primera obra, un claro representante del atomismo lógico, aunque a diferencia de su maestro Russell, sostenía que son los hechos y no las cosas los constituyentes del mundo. “Un pensamiento es una proposición con

⁵ “Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació en Viena el 26. IV. 1889. Terminados los estudios elementales en Linz pasó en 1906 a la Escuela técnica superior de construcción de máquinas de Berlín- Charlottenburg. Del otoño de 1911 estuvo inscrito en el departamento de Ciencias de Ingeniería de la Universidad de Manchester, ocupándose durante ese tiempo en investigaciones aeronáuticas (...). El trabajo en Manchester orientó su interés hacia los fundamentos de la matemática. Leyó *The Principles of Mathematics* de Russell y decidió abandonar los estudios de ingeniería. Frege, al que visitó en Jena en 1911, le aconsejó que acudiera a Russell. Y desde comienzos de 1912 hasta el verano de 1913 Wittgenstein estudió en Trinity College de Cambridge. (...) Durante la primera guerra mundial Wittgenstein se enroló voluntario en el ejército austriaco. Cuando en noviembre de 1918 fue hecho prisionero en Italia, el TLP estaba terminado” (Coreth, Ehlen, Haeffner, & Ricken, 1989, pp. 193-194).



sentido” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 145) y ello señala tres consideraciones: 1. El *pensamiento* y el velo que en torno al mismo teje el lenguaje y que no los deja conocer con claridad; 2. La *proposición* como réplica de la realidad y 3. El sentido que ella misma representa independiente de su condición de verdad.

De ahí que en TLP. 4.023 se diga que:

La realidad tiene que quedar fijada por la proposición de modo que sólo quepan dos alternativas: sí o no.

Para ello, la proposición tiene que describir la realidad de manera completa.

Una proposición es la descripción de un estado de cosas.

Así como la descripción de un objeto se hace por sus propiedades externas, la proposición describe la realidad por sus propiedades internas.

Una proposición constituye un mundo con la ayuda de un armazón lógico y, por ser ello, puede verse también en ella cómo está todo lo lógico si es verdadera. Pueden *extraerse conclusiones* a partir de una proposición falsa (Wittgenstein, 1918/2003, p. 151).



Así pues, asumiendo la relación proposición y realidad, una proposición elemental puede entenderse como un retrato del mundo que consiste en representar mediante figuras los hechos básicos de éste. Se habla entonces de una relación de palabras que expresan sentidos, no de una lista de nombres, como señala Wittgenstein (1918/2003) en TLP 3.14, 3.141 y 3.142 (p. 127). Esto se refleja en la idea según la cual el alfabeto, el alefato, etc., cobran sentido no por la lista de letras que muestran, sino por la variedad de relaciones que se pueden establecer con éstas; y en el contexto mismo del *Tractatus* como analogía del aforismo 1.1 que indica que “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 107).

Así, dice Wittgenstein (1918/2003) en el *Tractatus* que: “El signo proposicional consiste en que sus elementos, las palabras, se relacionan unos con otros de modo y manera determinados. Un signo proposicional es un hecho” (“3.14”, p. 127). “Una proposición no es un popurrí de palabras. (Como tampoco un tema musical es un popurrí de tonos). Una proposición está articulada” (“3.141”, p. 127). “Sólo los hechos pueden expresar un sentido, un agregado de nombres no puede hacerlo.” (“3.142”, p. 127).



En este sentido, una proposición como descripción de un estado de cosas es una figura que representa la realidad. La función de las proposiciones es hacer retratos lógicos del mundo, mostrar lo que acontece en este. “Una proposición es una figura de la realidad, pues si entiendo la proposición, conozco la situación que ella presenta y entiendo la proposición sin que se me haya explicado su sentido” (Wittgenstein, 1918/203, “TLP 4.021”, p. 150).

Las proposiciones representan entonces situaciones posibles y su sentido depende de la manera en que se relacionen sus elementos constitutivos. De ahí que se pueda decir con Wittgenstein (1918/2003) en TLP. 4.022 que: “una proposición muestra su sentido. Una proposición muestra cómo están las cosas si es verdadera. Y dice que están así” (p. 150). Por tanto, lo que hace la proposición es mostrar un “estado de cosas” como lo señala Wittgenstein en TLP. 2; 2.01; 2.011; 2.012; 2.0121 (pp. 108-110).



En efecto, Luis M. Valdés Villanueva (2003) en el comentario al aforismo 4.022 del *Tractatus* señala que:

Una proposición *muestra* su sentido, un hecho posible; muestra como están las cosas si la proposición es verdadera; pero si es falsa también muestra un hecho posible, aunque no muestre cómo están efectivamente las cosas. Entendemos una proposición sin saber si es verdadera o falsa; si las proposiciones mostraran sólo hechos *simpliciter* no habría lugar para las proposiciones falsas. Por otra parte, la proposición (verdadera o falsa) dice que las cosas están de determinada manera (p. 150).

Se puede leer en TLP 4.002 que:

El lenguaje disfraza el pensamiento humano. Y lo hace en verdad de tal modo que uno no puede inferir a partir de la forma externa de la vestimenta la forma del pensamiento vestido con ella; pues la forma externa de la vestimenta está diseñada con unos objetivos completamente distintos de los de dejar que se reconozca la forma del cuerpo. Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas (Wittgenstein, 1918/2003, pp. 145-146).

Esto hace pensar que podría hablarse de distintas formas o usos lingüísticos que matizan, o como dice



Wittgenstein, disfrazan, el pensamiento. El autor refiere en el aforismo citado la expresión “convenciones tácitas” aplicadas, en este caso, al lenguaje ordinario, pero que bien podrían ser atribuibles a otro tipo de lenguajes como por ejemplo: un tipo de lenguaje especializado. Sabemos por Wittgenstein que el lenguaje cotidiano expresa una condición tácita compleja debido a que su convención depende de diversos marcos contextuales.

Del mismo modo, el lenguaje especializado — pese a que se puede considerar más restringido que el cotidiano en cuanto pertenece a alguna disciplina en particular (derecho, filosofía, medicina, teología, por ejemplo), y por tanto es más preciso que el cotidiano— tiene dificultades: las expresiones de que se sirve, las palabras, son las mismas que emplea el lenguaje cotidiano; por tanto, es impreciso. Además, al ser especializado, es restringido, lo cual no permite tampoco la clarificación del pensamiento.

Por el contrario, distinto a los otros dos, el lógico o formal emplea un entramado distinto de signos que dadas sus condiciones podría representar formalmente expresiones propias del cotidiano y del especializado. De ahí que “la posibilidad de todas las similitudes, de todo el carácter figurativo de nues-



tro modo de expresión descansa en la lógica de la figuración” (Wittgenstein, 1918/2003, “TLP. 4.015”, p. 149), en la tarea elucidadora de la filosofía.

La lógica de la figuración se muestra entonces como el cuerpo que el lenguaje disfraza. Sin embargo, más que acuñar una transposición de palabras o nombres por variables, lo que interesa son las relaciones o estados de cosas que con esta se pueden representar. Hay que agregar, sin embargo, que aunque esta forma lógica se emplea para figurar estados de cosas, no es ella misma una proposición pues ésta no hace parte del mundo, aunque muestra de él un retrato lógico.

De lo anterior se sigue que las proposiciones representan en un espacio lógico la realidad, es decir, como aparece en TLP. 4.1 “la existencia o no existencia de estados de cosas” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 160). En efecto, se evidencia una división entre las ciencias naturales y la filosofía, acuñando que las ciencias naturales son la totalidad de las proposiciones verdaderas; y las proposiciones de la filosofía, elucidaciones, como aparece en TLP 4.11.



De ahí que señale Wittgenstein en el *Tractatus* (1918/2003) lo siguiente: “La filosofía establece límites a la controvertida región de la ciencia natural” (“4.113”, p. 162). “Debe establecer límites a lo pensable y, con ello, a lo impensable. Desde dentro y a través de lo pensable, debe establecer límites a lo impensable” (“4.114”, p. 162). “Dará a entender lo indecible al representar claramente lo decible” (“4.115”, p. 162).

En cualquier caso, debe tenerse presente que la lógica es el elemento común entre el lenguaje y el mundo, apreciación que surge del argumento según el cual la estructura del mundo entra en correspondencia con la del lenguaje. Esta estructura sirve como fundamento para clarificar el pensamiento, que en palabras de Darío Martínez (2005) indica que:

La relación del lenguaje y del mundo es reducida por análisis a su más simple expresión en la correspondencia nombre-objeto. Pero, inversamente, puede ser ampliada en correspondencia entre la proposición elemental y el hecho atómico por una forma lógica idéntica en la conexión de nombres y objetos; así como en la correspondencia de las proposiciones no elementales con hechos complejos (p. 20).



Proposiciones y Pseudoproposiciones: acercamiento al *Tractatus Logico-Philosophicus*

El mundo, que equivale a la totalidad de los hechos, se expresa a través del lenguaje mediante proposiciones. La tarea de Wittgenstein frente a las proposiciones es la que, a su juicio, debería ser la de la filosofía: aclarar el pensamiento, reduciendo las proposiciones, incluso las más complejas, a una forma más simple.

En el plano de lo que se viene hablando, se ha dicho que una proposición es verdadera cuando se corresponde con la realidad, cuando la representa⁶; en esta relación subyace un punto común entre el mundo y el lenguaje: la lógica, que al mismo tiempo cobra un matiz particular, pues aunque es un punto común entre el lenguaje y el mundo no puede asumirse en rigor como parte constitutiva de alguno de ellos.

⁶ En *la filosofía del siglo XX*, encontramos lo siguiente: “En el asiento del ‘Diario’, correspondiente al 20. IX. 1914, compara Wittgenstein la proposición con la combinación de muñecos y autos de juguete que, por la vía de ensayo, se hacían en un tribunal de París para representar el posible desarrollo de un accidente de circulación. Para comprender la teoría de la proposición como reproducción (*Abbildtheorie*) lo importante es que la imagen es un hecho, y que los coches de juguete y los muñecos están dispuestos de una determinada manera (2.14; 2.141; 2.15)”. Lo mismo cabe decir de la frase: “el signo proposicional es un hecho” (3.14-3.1432). Si la imagen es un hecho, entonces ella muestra la índole ontológica de los hechos: consta de objetos; éstos tienen una forma por la que se establece de antemano en qué modo pueden los objetos unirse entre sí; la unión de los objetos en un hecho tiene su estructura” (E. Coreth. P. Ehlen. G. Haeflner & F. Ricken, 1989, Barcelona: Herder, p. 198).



Lo anterior se dice porque la lógica se anticipa al mundo mostrando un retrato lógico, pero no dice nada sobre él, en efecto, dice TLP 4.461:

Las proposiciones muestran lo que dicen; la tautología y las contradicciones muestran que no dicen nada. Una tautología no tiene condiciones de verdad, pues es incondicionalmente verdadera; y la contradicción no es verdadera bajo condición alguna. Tautologías y contradicciones carecen de sentido. (Como un punto del que parten dos flechas en direcciones opuestas) (Wittgenstein, 1918/2003, p. 180).

De ahí que los enunciados lógicos carezcan de sentido.

A las preferencias como las de la lógica se las denomina pseudoproposiciones, entendidas estas como algo que se dice, pero que no cumple las condiciones de una proposición genuina. De este modo, al lado de los enunciados o pseudoproposiciones de la lógica hay que referir a las pseudoproposiciones éticas que, además de carecer de sentido como las de la lógica, son al mismo tiempo sin-sentidos, pues los enunciados éticos configuran juicios de valor frente a los hechos del mundo y tratan de evidenciar un sentido que únicamente puede mostrarse en las acciones. En efecto, los enuncia-



dos de la ética⁷ son sin-sentidos porque sobrepasan los límites de la lógica, asunto al que se refiere Wittgenstein (1918/2003) en el *Tractatus* cuando dice: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay en él valor alguno y, si lo hubiera, no tendría ningún valor”. (“6.41”, p. 269). “Es por ello por lo que no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada que sea elevado” (“6.42”, p. 269). “Es claro que la ética no consiste en que se la exprese. La ética es trascendental” (“6.421”, p. 269).

Aquí se teje un juego interesante, pues como plantea el aforismo 1 del *Tractatus* “el mundo es todo lo que es el caso” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 107) y el

⁷ Escribe Rush Rhees (1997): en el *Tractatus* (6.42), Wittgenstein afirma que “no puede haber proposiciones de ética”, aunque considera que tiene algún significado hablar de bueno y malo. Un poco antes, ha dicho: “En el mundo todo es como es y sucede como sucede, en él no hay ningún valor y, aunque lo hubiese, no tendría valor alguno” (...). “No hay proposiciones de ética” era un comentario a 6.4: “Todas las proposiciones tienen un mismo valor”. Esto, en primer lugar, significa que todas las proposiciones de *lógica* tienen el mismo valor. Ningún principio lógico y ningún conjunto especial de principios lógicos constituye el fundamento y la fuente de todos los demás; ninguno ocupa una “posición de excepción”. Pero al tratar las proposiciones de ética (6.4) no se refiere al mismo valor de todas las proposiciones lógicas, sino al de todos los enunciados de hecho. Quizá nadie tomaría un juicio ético como afirmación de un principio lógico, pero podría tomarse por algún tipo de descripción de lo sucedido (...). Comparemos “el valor absoluto queda fuera del mundo de los hechos” y “la necesidad lógica queda fuera del mundo de los hechos”. Ninguno de los dos se puede expresar, pero podemos mostrar la necesidad lógica y, en cambio, el valor absoluto no. Podemos mostrar la necesidad de los principios lógicos al escribir, con la notación V-F, tautologías y contradicciones. La notación V-F es un símbolo lógico, no una explicación, con ella podemos escribir cualquier otra forma de proposición. (...). Pero la notación V-F no constituye ayuda alguna en los juicios éticos; puesto que donde hay un juicio de valor absoluto, la cuestión “¿es verdadero o falso?” no significa nada (pp. 51-52).



1.12 “la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo lo que no es el caso” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 107) en efecto, si las expresiones de la ética no hablan de hechos sino de juicios de valor asociados a los hechos, quiere decir que estas no son el caso; por tanto, no hay proposiciones de tal naturaleza sino pseudoproposiciones.

Las expresiones de la ética absolutizan, ponen un “deber ser” sobre lo que ya es (los hechos) y que no se altera por la disposición de alguien a que sea de otro modo. La ética arremete contra lo contingente, de ahí que “el sujeto no pertenezca al mundo, sino que es más bien un límite del mundo” (Wittgenstein, 1918/2003, “TLP 5.632”, p. 237).

En este orden de ideas dice Darío Martínez (2005):

Al estar por fuera de la contingencia de los hechos, lo que las Pseudoproposiciones éticas intentan decir, son afirmaciones que expresan lo no-contingente, lo no-casual, lo no-ocasional, lo no-accidental. Esto es, la expresión de valor intenta decir algo absoluto, algo incondicional, algo que no se puede decir.

Lo incondicional o absoluto expresado en las Pseudoproposiciones éticas, establece condiciones al mundo que están fuera de él. Wittgenstein afirma: “la



ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica” (p. 25).

No obstante, hay que admitir que lo señalado respecto a las expresiones de la ética está siendo mirado únicamente desde la perspectiva proposicional y, sin duda, a favor de ella. Mas la ética hace parte fundamental del sujeto, de su voluntad y como el sujeto está fuera del mundo, el sentido del mundo reside en el sujeto, asintiendo lo dicho en el aforismo 6.41 del *Tractatus*:

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay *en él* valor alguno y, si lo hubiera no tendría ningún valor. Si hay algún valor que tenga valor, tiene que residir fuera de todo lo que sucede y de todo lo que es de esta y aquella manera. Pues todo lo que sucede y todo lo que es de esta y aquella manera es accidental. Lo que lo hace no ser accidental no puede residir *en* el mundo pues, en tal caso, eso sería, a su vez, accidental. Tiene que residir fuera del mundo (Wittgenstein, 1918/2003, p. 269).

Es decir, en el sujeto, y esto sin duda arremete contra el límite del mundo. Así,

La ética no es cuestión de hechos, sino de la significación que damos a dichos hechos. Por tanto, bueno o malo no



es el mundo, bueno o malo es el sujeto volitivo que con su actitud dota de significado al mundo. La voluntad buena o mala no puede incidir sobre los hechos del mundo, el mundo es independiente de esa voluntad. Lo que puede transformar la voluntad ética son los límites del mundo, la postura ante él (Martínez, 2005, p. 26).

Ciertamente, el estudio acerca de las proposiciones y pseudoproposiciones (y en general de la obra de Wittgenstein), es un asunto de largo aliento; sin embargo, es necesario asumir, a modo de petición de principio, que la tarea fundamental que atribuye el autor a la filosofía es la de *clarificadora del pensamiento* y es desde este ejercicio que se deben asumir las relaciones propuestas.



WITTGENSTEIN Y LO MÍSTICO



En este capítulo se reflexiona acerca de la relación de Wittgenstein con lo místico. La relevancia de este punto radica en que es en *lo místico* donde se agrupan, según Wittgenstein, las experiencias éticas, estéticas y religiosas. Las líneas de análisis de este capítulo se orientarán a la consideración de lo místico como una experiencia por excelencia que pasa por el silencio, en el que sin duda se hará alguna alusión a la famosa tesis siete del *Tractatus Logico-Philosophicus*: “De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 277). Por otro lado, se señalarán algunas líneas a propósito de la ética y la experiencia religiosa como camino a la experiencia por excelencia.





Lo místico: una experiencia por excelencia que pasa por el silencio.

Parece extraño que en medio del ir y venir de lo que aparentemente es un libro de lógica aparezca tímidamente la referencia a lo místico; sin embargo y dado el marco contextual y conceptual en el que se instauro el autor para la escritura del *Tractatus*, lo místico se matiza como elemento fundamental para marcar la diferencia entre lo que puede ser dicho y no (proposiciones y pseudoproposiciones), pues, si las proposiciones encuentran relación directa con las ciencias naturales, los enunciados de la ética, la estética y la experiencia religiosa encuentra eco en lo místico.

Lo místico, en esta consideración inicial, podría entenderse (sin ser esto una postura reduccionista) como el marco general en el que acontecen los enunciados pseudoproposicionales como los de la ética, la estética y la experiencia religiosa. No obstante, para asentar o no esta caracterización, es fundamental analizar los tres aforismos que aparecen en el *Tractatus* referentes a lo místico, a saber: “Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que sea*” (Wittgenstein, 1918/2003, “6.44”, p. 273). “El sentir el mundo como un todo limitado es lo



místico” (Wittgenstein, 1918/2003, “6.45”, p. 273). “Existe en efecto lo inexpressable. Tal cosa *resulta ella misma manifiesta; es lo místico*” (Wittgenstein, 1919/2003, “6.522”, p. 275).

Lo primero que se debe hacer es analizar cuáles son los elementos comunes (por su parentesco) entre los enunciados y el sentido general que en el marco del *Tractatus* comportan y que servirán de base para decir si una proposición puede o no llegar a ser considerada por alguien una *experiencia por excelencia*.

En cada uno de los tres aforismos citados parece estar la intención de señalar dos elementos que generan una disyuntiva frente a un mismo objeto (que también es común a las tres expresiones) que de un lado manifiesta la *evidencia*, y del otro, la *experiencia*; esto es, respectivamente, una alusión directa a lo que puede ser dicho y que señala los *hechos*, y una referencia a los enunciados de la ética, la estética y la experiencia religiosa que refieren a *lo místico*.

El aforismo 6.44 tiene como objeto el mundo y, al mismo tiempo, ofrece dos posturas ante él. La primera expresada en la pregunta ¿cómo es? Lo cual



aguarda un criterio de precisión de tipo descriptivo frente al mundo, como cuando estamos, por ejemplo, ante una mesa y se nos pregunta ¿cómo es? Y respondemos: tiene cuatro patas, es rectangular, mide 90cm de alto y 1.20 de largo, su color es wengué; a lo que quien indaga diría: “¡ah!, de acuerdo, esa es la misma mesa de la que hablamos, su afirmación es verdadera”.

La segunda, se expresa como una afirmación ante el mundo, ya no indagando el cómo es, tratando de hallar un valor relativo en él, sino una posición o juicio absoluto que no ofrece certeza como la mesa, pero que expresa lo místico bajo la afirmación: “que sea el mundo es lo místico” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 273).

Ahora bien, 6.45 aparece como una respuesta a 6.44. En él aflora un término de connotación interesante, a saber: el *sentimiento*. Pues supone, al margen del ¿cómo es el mundo? Una experiencia que podría asumirse de valor absoluto; por tanto, el carácter de lo místico se desvela cuando el mundo de los hechos se supone desde la experiencia como limitado.

De esto se sigue que el sentimiento ante el mundo como todo limitado no puede ser expresado; sin



embargo, señala 6.522, a propósito de 6.45 que sí puede ser mostrado y esto es lo que Wittgenstein denomina lo místico. En efecto, los aforismos 6.44, 6.45 y 6.522 encierran dos grupos de categorías a propósito del mundo fundamentales para nuestro análisis, a saber: 1) ¿Cómo es? [el mundo]; y 2) Que sea [el mundo].

La primera podría llegar a asumirse como limitado de acuerdo a un sentimiento, que en el marco de la segunda no puede expresarse, aun cuando sí mostrarse.

Lo que hace al mundo extraordinario, y, por tanto origina un sentimiento místico hacia él, es, en primer lugar, una cierta sospecha de que cuando todas las preguntas científicas han sido contestadas, aún queda una pregunta por responder: ¿por qué es todo eso? Las teorías físicas, como el Big Bang, la teoría cuántica, la teoría biológica (...) pueden ir encaminadas de algún modo a explicar por qué el mundo es como es, o, en términos de Wittgenstein, cómo es el mundo. Pero no explica por qué es (Barrett, 1994, p. 110).

Wittgenstein (1918/2003), respecto a lo anterior dice: “sentimos que aun cuando todas las posibles preguntas científicas hayan tenido una respuesta,



nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado. Desde luego, entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (“TLP 6.52”, p. 274)⁸.

En este orden de ideas, se puede decir que el mundo que vemos y validamos y frente al que podemos dar respuesta al ¿cómo es? Obedece al mundo de la ciencia; no obstante, cuando las preguntas de la ciencia quedan resueltas y se asume éste como limitado, aparece lo místico como experiencia de sentido que se genera ante la “completitud” del mundo.

En “Luz y sombra” en el fragmento epistolar denominado: “El ser humano en la campana de cristal roja” presuntamente escrito por Wittgenstein a su hermana Hermine en 1925, el austríaco refiere una analogía que allana los aforismos 6.44 – 6.45 – 6.522 y, en general, las ideas del *Tractatus* y lo que

⁸ Luis M. Valdés Villanueva (2003), en los comentarios hechos a la edición que del *Tractatus Logico-Philosophicus* hace Tecnos, escribe respecto a TLP 6.52: “Wittgenstein expresó algunas veces que el impulso hacia lo místico tenía que ver con la insatisfacción que nos dejan las respuestas de la ciencia. Una vez que se dan todas las respuestas científicas posibles, ya no quedan más respuestas que dar y tampoco quedan preguntas genuinas. Las posibles preguntas que alguien puede plantear entonces sólo son preguntas aparentes cuya respuesta es precisamente que no son preguntas. Ahora bien, Wittgenstein no cree que carezca de valor el intentar plantear esas preguntas y dar respuesta. La gente ha hecho eso siempre, lo seguirá haciendo y, por cierto, con provecho. Lo equivocado es no darse cuenta de que se trata de preguntas y respuestas cuyo contenido no trata del mundo y considerarlas como si se tratara de preguntas y respuestas genuinas” (p. 275).



tiene que ver con los juicios de valor relativos y los absolutos de la conferencia sobre ética. Dice:

Imagínate un ser humano que desde su nacimiento vive siempre en una estancia en la que la luz entra sólo a través de cristales rojos. Este quizá no pueda imaginar que haya otra luz que la suya (Roja) considerará la cualidad roja como esencial a la luz, en cierto sentido no notará en absoluto la rojez de la luz que le rodea. En otras palabras: considera su luz como la LUZ y no como un tipo especial de turbiedad de la única luz (Wittgenstein, 1922-25/2006, p 55).

La luz roja que ven los hombres es el mundo de los hechos, el mundo de la ciencia. Los cristales, el límite del mundo. La validación de los hechos y las proposiciones se presentan cuando la cualidad de la luz se hace esencial a todos (todos ven rojo y lo validan como certeza).

Por otro lado, si se asume la luz roja que se proyecta por efecto de los cristales como una especie de turbiedad, quiere eso decir que hay algo más elevado, algo que está por encima de los cristales y que se modifica al entrar en relación con ellos; una luz que es interrumpida por los cristales y que permite, en efecto, dos miradas: una, la del hombre



en su domo (donde todo es rojo); y otra, desde fuera del domo donde la luz no atraviesa aún ningún cristal.

Ciertamente hay una luz que reposa fuera del mundo. Así, “dentro” del domo están las proposiciones, el mundo de la ciencia; “fuera” de él las pseudoproposiciones, las experiencias éticas, estéticas y religiosas. Frente al primero, todos los hombres al unísono asienten con certeza, es el mundo de la ciencia (lo válido). Frente al segundo, se apela al sentido, a la experiencia individual, que por demás es inexpressable.

Ese ser humano (inserto en el domo) se mueve de acá para allá por su estancia, examina los objetos, los juzga, etc., pero dado que su espacio no es el ESPACIO, sino sólo una parte — delimitada por el cristal roj — del espacio sólo con que se mueva lo suficiente chocará inevitablemente con el límite de ese espacio (Wittgenstein, 1922-25/2006, p 55).

En efecto, dice la carta (pp. 55-56), puede ocurrir una de tres cosas:

1. [un ser humano] se dará cuenta de la limitación pero no podrá romper el cristal.



2. Otro ser humano chocará con la limitación del espacio, pero no comprende que se trata de una limitación y acepta el asunto como si hubiera chocado con un cuerpo dentro del espacio.
3. Un tercero dice: tengo que atravesarlo e introducirme en el espacio de la luz. Rompe el cristal y sale de su limitación a la libertad de lo abierto.

Este fragmento epistolar de 1925 recrea de manera llana la esencia de lo que señala el *Tractatus* en cuanto logra, análogamente, mostrar el límite de las expresiones del pensamiento y, al mismo tiempo, profesar el ejercicio especulativo que al margen de lo que es, sea por fuera de la campana de cristal; esto es, salir a la “libertad de lo abierto”, a lo místico.

Sin embargo, se requiere de una cierta voluntad, no sólo para trazar el límite a las expresiones de los pensamientos, sino también para guardar *silencio* cuando en ese juego aparezca algo que no pueda decirse con claridad. En este orden de ideas cobran valor las alusiones que hace Wittgenstein (1918/2003) acerca del silencio en el prólogo del *Tractatus* y en la tesis número 7 de la misma obra.



La primera referencia se muestra en un contexto en el que el autor presenta grosso modo de qué trata el libro, advirtiendo que su empresa consiste en pensar los problemas de la filosofía y replica luego que “de alguna manera, todo el sentido del libro podría condensarse en las siguientes palabras: *lo que en cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca* [cursivas y subrayado incluidos]” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 103).

La segunda aparece al final del libro en la tesis 7 y plantea: “*de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca* [cursivas y subrayado incluidos]” (Wittgenstein, 1918/2003, p. 277).

Si se mira atentamente se podrá advertir que el Tractatus Logico-Philosophicus empieza y termina de un modo similar, es decir, la última parte de la proposición referida en el prólogo se corresponde completamente con la última tesis del libro. De ello podría sacarse algo interesante, como por ejemplo, que la parte que no aparece en la tesis 7 de la primera oración (“Lo que en cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente”) no se suprime, sino que aparece de manera explícita a lo largo de las seis tesis precedentes.



Si se mira en relación con la analogía que señalábamos más arriba, se podría afirmar que de lo que se habla en las seis tesis del *Tractatus* obedece a lo que es el mundo dentro del domo, algo que se puede decir con claridad. Por su parte, la tesis siete señala el ejercicio especulativo del tercer tipo de hombre mencionado en párrafos anteriores, el hombre que choca y dice: “tengo que atravesar el cristal e introducirme en el espacio de la luz que se proyecta desde fuera”, y esto último no hace parte de las cosas que pueden ser dichas con claridad.

Si lo primero ya está dicho, lo que queda por rescatar es lo no dicho, esto es, el silencio que queda una vez se ha puesto límite a las expresiones de los pensamientos.

Callar la boca entonces, no es un tipo del silencio que presupone tranquilidad (*stille*) en tanto todo está callado, sino un ejercicio de introspección del hombre, que por voluntad propia, se abstiene de hablar, no habla (*schweigen*); de ahí que callar no sea silenciar (*verschweigen*).

Callar se constituye, en tanto introspección, en un movimiento interno, en un dinamismo que se recoge en la propia experiencia para dotarla de senti-



do y, al mismo tiempo, marca distancia con el ruido de los que “hablan con claridad”. Esta voluntad de silencio es la que permite pensar en (X) cuando se ha llegado al límite del mundo; del mismo modo, esta apuesta por el silencio “rompe el cristal” y permite salir a la libertad de lo abierto, a lo místico.

En efecto, las expresiones del prólogo y de la tesis siete del *Tractatus* encuentran correspondencia con los aforismos 6.44, 6.45 y 6.522, en cuanto *lo místico* evidentemente no tiene que ver con la pregunta planteada en 6.44 (*cómo* es el mundo), es decir, no tiene que ver con lo que *puede decirse claramente*; 6.45 en cuanto presupone un límite, señala indirectamente que ya “todo está dicho con claridad” y que lo que queda ahora, frente a lo que no se puede hablar, es callar la boca. De tal modo que lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico, como reza el aforismo 6.522 y toma fuerza en la entrada 7 del *Tractatus*.

La ética y la experiencia religiosa: camino hacia una experiencia por excelencia

Las pseudoproposiciones como las de la lógica, retratan la estructura de los hechos del mundo, de



lo que es al caso. Las pseudoproposiciones de la ética, por el contrario, no pueden retratar nada del mundo, ni decir nada de él. Asimismo, más que hablar radicalmente de que los enunciados de la ética, e incluso los de la estética y la experiencia religiosa, no dicen nada del mundo, se tendría que decir también que no pueden ser verificables mediante ninguna de las ciencias naturales.

Hay que dejar claro que “el mundo es independiente de mi voluntad” (Valdés, 2003, p. 77), por tanto:

Todas las proposiciones tienen igual valor, quiere decir: no hay ninguna proposición que exprese valor alguno pues las proposiciones expresan lo que es el caso, lo contingente y lo que tiene algún valor no tiene tal carácter, no es parte del mundo. Ésta es la razón por la que no puede haber proposiciones de la ética. Lo místico no consiste en cómo sea el mundo, sino en que sea. Esto es lo inexpresable, lo que manifiesta a sí mismo, aquello para lo que la ciencia no tiene respuestas —“el enigma”—.

En efecto, dado que ni la lógica, ni la ética pueden decir nada del mundo que sea indiscutiblemente verificable desde las ciencias naturales, se puede decir junto con Wittgenstein (1918/2003) en TLP 6.13 que “la lógica no es una teoría sino una

imagen especular del mundo. La lógica es trascendental”⁹ (p. 253). Del mismo modo, aunque en un “nivel” distinto al de la lógica, señala el austríaco en TLP 6.421: “es claro que la ética no consiste en que se la exprese. La ética es trascendental”¹⁰ (p. 269).

Cyril Barretten en “Ética y creencia religiosa en Wittgenstein” dice, siguiendo al autor en sus planteamientos respecto a la ética que: (1) no hay proposiciones de ética; (2) la ética es inexpressable, y (3) la ética es trascendental.

La primera de ellas se sigue lógicamente de la noción wittgensteiniana de proposición. Para él, una proposición

⁹ Escribe Valdés (2003): “las proposiciones de la lógica son tautologías —no dicen nada— aunque este hecho muestra las propiedades formales del lenguaje, del mundo. El que no digan nada explica también por qué las proposiciones de la lógica no pueden ser confirmadas ni refutadas por ninguna experiencia posible: su verdad se reconoce por el símbolo sólo. Tampoco la validez general es indicio de que algo es una proposición de la lógica; una proposición de la lógica general —por ejemplo, ‘todos los hombres son mortales’— sólo vale de manera accidental, mientras que la validez general de la lógica es esencia. La lógica es trascendental, esto es: las proposiciones de la lógica no son distintas en género a las demás proposiciones, pero muestran algo que no está presente en todas las proposiciones que dicen algo, pero que no puede decirse” (p. 76). “Anscombe, escribe Valdés, interpreta la afirmación de Wittgenstein de que la lógica es trascendental del modo siguiente: las proposiciones de la lógica no son de un género distinto del de las demás proposiciones. Lo que sucede es que las proposiciones de la lógica muestran algo que está presente en todas las proposiciones que dicen algo, pero que no se puede decir mediante una proposición” (p. 254).

¹⁰ “Si la ética no tiene que ver con lo que es al caso es obvio que no puede haber proposiciones de ética. Las que más se aproximan son aquellas que aluden a las consecuencias de nuestras acciones (Véase 6.422), pero en este caso su valor es sólo extrínseco. La ética, como la estética, es un tipo de actitud que no se relaciona con lo que es al caso. Tanto la una como la otra están emparentadas con el carácter del mundo como un todo y no con algo que sucede dentro del mundo. Tanto la lógica (6.13) como la ética son trascendentales; ni una ni otra tienen que ver con lo que es el caso, aunque sí con el armazón donde se dan los hechos” (Valdés, 2003, p. 269).

no sólo puede ser verdadera o falsa, sino que sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas y únicamente lo que puede ser verdadero o falso es una proposición. Además, la verdad o falsedad depende de la concordancia con los hechos, con lo que es al caso. La ética no trata de hechos. Por tanto, no hay proposiciones de ética. Además, las afirmaciones éticas no pueden ser verdaderas o falsas. (...) Cuando Wittgenstein sigue diciendo que de la ética no se puede hablar (*ausprechen*) porque las proposiciones no pueden expresar (*ausdrücken*) nada más elevado que los hechos, sigue siendo coherente con su teoría del lenguaje. (...) Finalmente, está la ética como algo trascendental. “Trascender” significa “sobrepasar, pasar o estar más allá de un límite, exceder” (Barrett, 1994, p. 56).

El mundo es la totalidad de los hechos, dice Wittgenstein. Los hechos no son ni buenos ni malos, son hechos. Sin embargo, las consideraciones éticas o juicios valorativos en torno a un hecho aparecen justamente en virtud de que el hecho está, es decir, las valoraciones se profieren siempre frente a algo, un objeto, un acontecimiento. Por ejemplo, decir “la silla es bella” supone la existencia de una silla *x* que para un sujeto determinado es bella. Sin embargo, los juicios de la ética, la estética y la experiencia religiosa, a diferencia del carácter veritativo



de las proposiciones, va más allá de la verificación de la correspondencia entre la proposición y los hechos, estos abisman al hombre a otro lugar como si lo limitado del mundo abriera al mismo tiempo un nuevo camino.

Para comprender lo anterior veamos el siguiente fragmento escrito por Antonio Montaña en su libro “¿Qué es el arte?”, que no trata propiamente de Wittgenstein, pero que puede ayudar a esclarecer la cuestión de la que se está hablando a propósito de lo mágico ritual:

[Los] animales dibujados con exquisita sabiduría en las paredes [de las cuevas de Altamira] están asestados por venablos. (...) Los cazadores son líneas: simplificaciones geométricas que pudieran ser calificados de infantiles y su autor de ingenuo y poco ducho sino fuera el mismo que dibujó el bisonte, trazó el ciervo o el mamut. Pues bien: lo que allí sucede es que el hombre ni tiene importancia. No es el objeto de la pintura, como sí son el ciervo, el bisonte y el mamut. (...) Ese parecido, esa semejanza con el modelo tenía en mira algo muy distinto: facilitar la caza (Montaña, 1972, p. 14)

Nótese que los dibujos de las cuevas de Altamira no tienen como propósito la representación de he-



chos: “un bisonte, un ciervo o un mamut, atravesados por venablos” (Montaña, 1972, p. 14), aunque los dibujos podrían corresponder en algún momento con la realidad. La intención reposa en un carácter mágico ritual, a saber: proveerse de fuerza y valor para facilitar la caza, asunto que de ningún modo se patentiza en la representación, aunque sea esta la que se muestra como trampolín para el evento mágico.

El mundo es limitado. De ahí que las pseudoproposiciones de la ética arremetan contra el límite del mundo permitiendo ir más allá de los hechos, como en efecto lo hacen además de la ética, la estética y la experiencia religiosa. El hombre reconoce el mundo como la totalidad de los hechos, sabe o podría saber si son verdaderos o falsos. No obstante, todo ese entramado de hechos se ve “superado”, se queda corto, ante la necesidad de avizorar o trascender el límite del mundo y ello implica preguntarse qué valor tiene para cada sujeto el mundo, esto es, responderse a uno mismo: ¿qué de todo lo que se me presenta como representación del mundo hace que yo siga en él, que mi vida cobre un sentido?



De este modo, “el lenguaje en su articulación con el mundo está desprovisto de un sentido único, el simple hecho de sugerir algo distinto a cada hombre, aunque todos contemplen el mismo hecho, lo pone en un lugar de privilegio para nuestra reflexión en cuanto “dispone de una nueva condición de apertura para lo imprevisible, de predisposición a albergar todavía lo no dicho” lo cual configura en el individuo, tanto una disposición y cercanía con el mundo [dado que puede reconocer los hechos del mismo], como un distanciamiento con el mismo” (Zuluaga, 2007, p. 46), porque puede trascender el límite por él trazado, aun cuando esto último no pueda ser expresado.

Wittgenstein habla de “experiencia por excelencia”. Esto es, un acontecimiento individual que se suscita en el hombre cuando se asombra por algún evento del mundo y lo absolutiza, lo valora. Dadas las condiciones básicas de dicha experiencia, ésta hace parte del andamiaje *pseudoproposicional* al que se refiere Wittgenstein. Sin embargo, cuando se habla de una experiencia por excelencia en mi mente se abre un camino, a saber: que el entramado *proposicional* podría ser él mismo, para alguien, algún sujeto, una experiencia por excelencia.



Lo anterior se plantea por lo siguiente: el mundo es la totalidad de los hechos y además es limitado. Las pseudoproposiciones no dicen nada del mundo, por el contrario trascienden el límite del mismo; esto es, las expresiones de la lógica y la ética no dicen nada del mundo, pero la primera representa la forma interna del lenguaje, y la otra, profiere juicios, valoraciones, acerca de los hechos que, evidentemente, no están en los hechos, matizando así la distinción wittgensteiniana entre proposición y pseudoproposición.

Sin embargo, si más que advertir radicalmente esta división se asume la condición mágico ritual y mítico religiosa del hombre, según la cual se busca generar un sentido y una tranquilidad para el sujeto, que además tiene la posibilidad de configurarlo por ser un sujeto volitivo; y si por otro lado admitimos que no toda experiencia por excelencia tiene un carácter religioso, podríamos decir que las ciencias naturales conseguirían ser ellas mismas, para alguien, una experiencia de tal tipo, pues si de lo que se trata es de generar un sentido más allá de las proposiciones tendríamos que preguntarle a un representante de las ciencias naturales ¿qué lo mueve a trabajar día a día en tan acuciosa empresa? y con toda seguridad la respuesta no va a ser: *“por*



necesidad”, pues un científico no es científico ni por necesidad ni por accidente, en él reposa un sentido, paradójicamente único en quien se indaga y, por tanto, completamente incommunicable.

De lo anterior, se sigue que el científico reconoce un sentido en lo que hace, sentido que no está justamente en los hechos que analiza (los hechos son los hechos), pero que surge a partir de su actividad y que en efecto se muestran como un juicio de valor (al modo de los enunciados éticos) que dice que tal o cual actividad científica es *buena*, no por su veracidad o correspondencia entre proposiciones y hechos, sino por el sentido que genera en ese científico.

Wittgenstein en la “Conferencia sobre ética” (leída en Cambridge en 1929-30) señala que palabras como “bueno”, “bello” y “valioso” tienen dos usos distintos denominados por él mismo como “sentido trivial relativo y sentido ético absoluto”; los relativos representan o se corresponden con la representación de los hechos y su uso, parafraseando a Wittgenstein, obedece a una serie de pasos que permiten llegar a un fin presupuestado. Para aclararlo, consideremos este ejemplo descrito en la Conferencia:



Si digo que ésta es una *buena* silla, significa que esta silla sirve para un propósito predeterminado, y la palabra “bueno” aquí sólo tiene significado en la medida en que tal propósito haya sido previamente fijado. De hecho, la palabra “bueno” en sentido relativo significa simplemente que satisface un cierto estándar predeterminado (Wittgenstein, 1930/1997, p. 35).

Por su parte, los éticos-absolutos se refieren a los enunciados de la ética (e incluso a los de la experiencia religiosa y la estética) y se reconocen como un acontecimiento individual, particular y por hacer un *uso abusivo* de las palabras, es decir, intentar señalar con ellas asuntos que no hacen parte del mundo.

Bien es sabido por lo desarrollado previamente, que hay diferencias superlativas entre los campos proposicionales, pseudoproposicionales y los juicios de valor relativos y absolutos, de ahí que cuando se dice que los hechos y las proposiciones que representan su estructura podrían potenciar una experiencia por excelencia, no se está queriendo decir que exista alguna implicación lógica, máxime cuando se sabe que no hay proposiciones de ética, que es inexpressable y trascendental. Wittgenstein es claro respecto a esto en la Conferencia sobre ética cuando escribe:



Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto (1930/1997, p. 36).

Lo anterior se da porque en sus líneas más generales, “la implicación lógica es la relación que conecta un conjunto de proposiciones, llamadas premisas (P), con aquellas que son consecuencias de ellas, llamadas conclusiones (c)” (Ruiz, 2008, p. 102).

En efecto, dado que dice Wittgenstein: “no hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales”, no podría asumirse una implicación lógica entre proposición y experiencia por excelencia. No existe conexión alguna, pues los juicios de valor absoluto pueden ser potenciados por los hechos, pero no están contenidos en el hecho; por tanto, no es posible conectar proposiciones con pseudoproposiciones bajo implicaciones lógicas.

“He dicho que, en la medida en que nos refiramos a hechos y proposiciones, sólo hay valor relativo y, por tanto, corrección y bondad relativas”



(Wittgenstein, 1930/1997, p. 37). No obstante, esto no quiere decir consecuentemente, que un juicio de valor relativo no pueda constituirse —si se descarta para estos efectos la implicación lógica— en una *experiencia por excelencia*. Wittgenstein se instituye como crítico de su propia obra, encuentra nuevos caminos que se bifurcan y plantea en la entrada 23 de sus Investigaciones Filosóficas:

Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*) (Wittgenstein, 1936-49/1988, p. 178).

ACERCAMIENTO A LA UNIDAD DE PENSAMIENTO DE WITTGENSTEIN



En este capítulo se elabora una disertación a propósito de la transición del pensamiento de Wittgenstein partiendo de dos categorías: *esclarecer/reconocer* y *resplandecer/iluminarse*, que en articulación con los juicios de valor relativos y juicios de valor absolutos ofrecen nuevas posibilidades para el sujeto volitivo y allanan el camino para comprender la transición del Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus* al de las Investigaciones filosóficas.

Wittgenstein: unidad en la diversidad

En la introducción del libro de Jacques Bouveres titulado “Wittgenstein y la estética”, José Javier Marzal Felici y Salvador Rubio Marco (1993), refieren dos conceptos alemanes que, según los autores, podrían servir para evitar hablar de una ruptura en el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein, sin que esto implique, necesariamente, el desconocimiento o la anulación de las distinciones conceptuales que elabora el autor —*Tractatus* e *Investigaciones filosóficas*— y que lo hacen ver como contradictor de su propio pensamiento.

La idea que señalan es la de *aufklären*, identificada en la filosofía del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918/2003), y *aufleuchten* en las *Investigaciones filosóficas* (1988), como conceptos que indican, respectivamente, un cierto *esclarecer/reconocer* (*aufklären*) de un lado; y del otro, un *resplandecer/iluminarse* (*aufleuchten*) (Marzal & Rubio, 1993).

En efecto, el valor de esta conceptualización podría encontrarse en la Conferencia sobre ética (1930/1997) si se relacionan las nociones referentes a la “claridad” con un binomio que aparece en el entramado conceptual del profesor Wittgenstein, a



saber: lo que él advierte como *juicio de valor relativo* y *juicio de valor absoluto*.

Dice el austríaco: “Cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos y, por tanto, puede expresarse de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor” (Wittgenstein, 1930/1997, p. 36); esta característica peculiar, se determina en cuanto que lo que se nombra por el autor como juicios de valor relativos, no son más que una mera correspondencia entre las proposiciones y los hechos del mundo, esto es, *aufklären* un *esclarecer/reconocer* los hechos del mundo, condición indiscutiblemente expuesta en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

El argumento se funda entonces en que si “el mundo es todo lo que es el caso” (Wittgenstein, 1918/2003, “TLP 1”, p. 107), la “verdad” de una proposición se determina en su correspondencia con lo que es el caso, asunto en el que sin duda no cabe la disposición deseante o volitiva del hombre y en ese sentido lo que hay que hacer es *esclarecer o reconocer* lo que hay. De ahí, que diga Wittgenstein (1930/1997): “ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto” (p. 36).





Por otro lado, los juicios de valor absolutos son una disposición que apunta a lo “*preferible*”, esto es, una disposición propia de la experiencia individual (*aufleuchten*) que implica un *iluminarse, resplandecer*. En efecto dice Wittgenstein (1930/1997): “ocurre siempre que la idea de una particular experiencia se presenta como si, en cierto sentido, fuera, y de hecho lo es, una experiencia *par excellence*” (p. 38).

La dificultad que sale al paso y que sin duda señala el propio Wittgenstein en su Conferencia, es que los dos tipos de juicio señalados participan de unas expresiones comunes y generalmente atribuibles a la ética, tales como “lo bueno”, “lo valioso”, “lo conveniente”. Para el caso de *los juicios de valor relativos* estas expresiones constituyen hechos, es decir, una adecuación o correspondencia entre unas ciertas relaciones que acontecen en el mundo con las proposiciones y esto no constituye de ningún modo un juicio ético absoluto. Señala Wittgenstein (1914-16/2009):

Bueno y malo sólo irrumpe en virtud del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

Cabría decir (con acento schopenhaueriano): El mundo de la representación no es bueno ni malo, sino el sujeto volitivo.





Soy perfectamente consciente de la total falta de claridad de todas estas proposiciones.

De acuerdo con lo anterior el sujeto volitivo tendría, pues, que ser feliz o desgraciado, y la felicidad y la desgracia no pueden pertenecer al mundo.

Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia bueno y malo, predichos del sujeto, no son propiedades en el mundo.

(...) Aquí la esencia del sujeto viene enteramente velada (Wittgenstein, 1914-16/2009, p. 106)

En este sentido, si se asumen los dos grupos de conceptos enunciados (*aufklären*, juicios de valor relativos y lo que es al caso; frente a *aufleuchten*, juicios de valor absoluto y experiencia *par excellence*) se podría decir, que hay conocimientos que se *demuestran* y otros que se *muestran*, los primeros consisten en *esclarecer/reconocer*, lo que configura el mundo; consiste en “abrir los ojos” y lograr “claridad” frente a lo que existe, el mundo es el mundo y lo que yo piense del mismo no cambiará en nada lo que éste sea. En efecto este demostrar se reviste de objetividad. Ahora bien, los segundos se afirman en un cierto *resplandecer/iluminarse*, en un “abrir los ojos” ya no al mundo sino a sí mismo, consiste





en la posibilidad de otorgar sentido (sentido para sí) a lo que se presenta y como este sentido se otorga individualmente (experiencia *par excellence*), la única forma de evidenciarlo es a través del accionar individual, acciones que se *muestran no se demuestran*.

Una cosa es reconocer un determinado uso lingüístico (ético, estético o religioso), y otra muy distinta es ser realmente un hombre ético, estético o religioso. Reconocer el juego de lenguaje¹¹ en que se inscribe, no hace al hombre un ser de tal o cual inclinación (Wittgenstein, 1936-49/1988, pp. 39-43).

La noción de juegos de lenguaje, es a mi entender, una fuerte respuesta a la filosofía del Tractatus, pues mientras en esta obra aparecían los presupuestos extensionistas de Russell, arguyendo que el carácter veritativo de la proposición estaba ligado a su conexión con los hechos que representaba, en las Investigaciones filosóficas, Wittgenstein (1936-49/1988) se planteaba las siguientes cuestiones: “¿Pero cuantos géneros de oraciones hay? ¿A caso aserción, pregunta y orden?” (p. 185). Y continúa Wittgenstein (1936-49/1988):

¹¹ Para entender mejor esta expresión, ver aforismos 23-24-25-26-27 de las Investigaciones Filosóficas de Ludwig Wittgenstein.





Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan (p. 185).

Lo anterior es enteramente relevante, pues el hecho de suponer una nueva forma de concebir el lenguaje supone, al mismo tiempo, una nueva orientación para la filosofía, en tanto se pasa de un modelo esencialista fundado sobre la base de un lenguaje lógicamente perfecto, a una filosofía de la vida ordinaria en la que “la expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que hablar del lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1936-49/1988).

En efecto, escribe Freddy Santamaría:

El Wittgenstein que hallamos en el *Tractatus Logico-Philosophicus* es muy diferente al Wittgenstein que encontramos en las *Investigaciones filosóficas*, pues este, pasó de concebir un lenguaje lógicamente perfecto a reivindicar un lenguaje más sencillo, más austero, por así decirlo: “un lenguaje para andar por casa” que no transgreda las prácticas comunes y que no se golpee



continuamente con los “límites del lenguaje” (Santamaría, 2009, pp. 124-125).

La discusión wittgensteiniana a propósito del lenguaje se traslada de lo que puede ser dicho o no —proposición vs pseudoproposición— y encuentra eco en las prácticas cotidianas de las personas en las que se asume que la verdad no queda anclada en una sola perspectiva, sino en el significado que adquieran las expresiones según el contexto en el que se muevan.

Las palabras en una oración tienen significado —si se quiere una función dentro de esa oración concreta— mas, el significado de las palabras depende del punto en el que se encuentre en la oración, lo cual quiere decir que éstas tienen múltiples usos y, en efecto, pluralidad de sentidos. Lo que debe matizarse aquí es que hay múltiples juegos de lenguaje, de tal suerte que si en el primer Wittgenstein el mérito estaba en la correspondencia de la proposición con la realidad; aquí el mérito está en reconocer el juego de lenguaje en el que se participa.

De lo anterior se sigue que *esclarecer/reconocer*, describir el mundo, dar cuenta de lo que hay, se configure como un “juego de lenguaje”, esen-



cialmente distinto, al de *resplandecer/iluminarse*. Lo que permite decir que las pseudoproposiciones dejan de considerarse como límite del mundo para ser entendidas como “juego de lenguaje”. Ahora bien, cada juego tiene sus reglas, de ahí que su evaluación deba estar en el marco dispuesto por ellas. Esto es, usos —los juegos de lenguaje— éticos, estéticos y religiosos no deben ser evaluados de acuerdo a las reglas de un juego lingüístico distinto —científico— por ejemplo.

Asimismo, como señala Darío Martínez:

Nadie se convierte en un hombre religioso sólo porque use el lenguaje religioso, este lenguaje adquiere significado en cuanto que se entrelaza con ciertas conductas o con una praxis vital (Martínez, 2005, p. 40).

Es, pues, en este sentido, que las experiencias éticas, estéticas y religiosas pasan a considerarse cuestiones místicas, que por medio del “milagro”¹² otorgan sentido y significado a la vida de los hombres:

La transformación de agua en vino es, todo lo más, sorprendente y a quien pudiera llevarla a cabo lo miraríamos asombrados, pero nada más. (...) Lo milagroso ha de ser

¹² La expresión “milagro” para efectos del proceder teórico de Wittgenstein se entiende como la posibilidad de otorgar sentido y significado a los hechos constituyéndolos como experiencia *par excellence* en este sentido místicos (Wittgenstein, Movimientos del pensar, 2000).





aquello que proporciona contenido y significado a esa acción. Y con ello no me refiero a lo extraordinario, o a lo que no ha sucedido nunca, sino al espíritu con el que se hace algo así y del que la transformación del agua en vino es sólo un símbolo, un gesto (por así decirlo). Un gesto que (efectivamente) sólo puede hacer quien es capaz de hacer eso extraordinario (Wittgenstein, 1930-37/2009, p. 231).

Lo anterior sirve de base para responder a la pregunta: ¿Tienen las experiencias éticas, estéticas y religiosas “valor” objetivo universal? A lo que se respondería que no, pues se ha sustentado a la luz del proceder teórico de Wittgenstein que la *experiencia* corresponde en gran medida a una disposición enraizada en el juicio de valor absoluto, es decir, a un cierto iluminar-se evidente únicamente en el accionar humano; aquí la ética, la estética y la religión se experimentan, no se experimentan como tal vez pudiera ocurrir con los juicios de valor relativos, según lo indica el juego de lenguaje en el que se encuentran insertos.

Por otro lado, el “valor” que presupone la pregunta tendría que dirigirse a dos frentes: un valor demostrativo, que señala un criterio de objetividad atribuible a “todo lo que existe independiente de cualquier sujeto” (Sponville, 2005, p. 377) (hechos);





y un valor determinado por la experiencia que consiste en otorgar valor a los hechos, esto es, atribuirles condiciones “ajenas” (deseos, por ejemplo).

Lo anterior rotula, cuando hablamos por ejemplo de estética y religión, bajo dos disposiciones fundamentales para la aprehensión del mundo, la primera que señala la estética como disciplina autónoma con toda su conceptualización “científica” (si puede decirse de este modo) así como a la religión con el dogma; la conceptualización de la estética y el dogma religioso son y deben entenderse para “todos” de la misma forma, tiene un valor objetivo universal. La segunda disposición señala la experiencia, es decir, lo que hace que resplandezca la vida “al margen” de las consideraciones “científicas” o dogmáticas.

¿Puedo yo conocer de budismo? Sí, efectivamente. ¿Puedo yo conocerlo y no atribuirle un sentido para mi vida? No hay duda, es posible que mis fines frente al budismo sean solamente académicos y aunque esto representa *per se* un sentido, no evidencia una experiencia por excelencia.

Wittgenstein (1938/2009) en “Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia



religiosa”, describe el modo como se usan las imágenes (desde sus juegos de lenguaje concretos) en la ciencia y la vida ordinaria, de la siguiente manera:

Tomen *La creación de Adán*. Pinturas de Miguel Ángel que representan la creación del mundo. (...) Si alguna vez la viéramos seguro que no pensaríamos que eso es la divinidad. La imagen tiene que ser usada de un modo completamente diferente si vamos a llamar “Dios” a ese hombre con la extraña capa, etc. Podrían imaginar que la religión se enseñara por medio de esas imágenes. “Por supuesto, sólo nos podemos expresar por medio de una imagen”. Esto es bastante extraño... podría enseñar a Moore la imagen de una planta tropical. Hay una técnica de comparación entre imagen y planta. Si le mostrara la pintura de Miguel Ángel y dijera: “por supuesto, no puedo mostrarle el objeto real, sólo la pintura”...lo absurdo es que yo nunca le he enseñado la técnica de uso de esa imagen (1996, pp. 140-141).

La imagen de la planta tropical cumple el papel de la proposición; sirve como retrato —digámoslo de este modo— de la estructura de la realidad, de tal manera que Moore o cualquiera de nosotros podría encontrar, tomando como referencia la imagen, el hecho que representa. Por su parte, la pintura de Miguel Ángel que representa la divinidad, sería



análoga a las pseudoproposiciones, pues enuncia algo que no se muestra como representación de un hecho. Las personas reconocen bien la función de los dos tipos de imágenes, asunto que, según parece, “sorprende” a Wittgenstein que, respecto a Moore, dice: “lo absurdo es que yo nunca le he enseñado la técnica de uso de esa imagen” (1992, p. 140).

Por otro lado, Wittgenstein señala en sus Investigaciones filosóficas una peculiar diferencia a propósito de la función del lenguaje, que ya desde la concepción misma del *Tractatus* en 1922 y que luego de su paso por la Conferencia sobre ética en 1930 y los Cuadernos Azul y Marrón trabajados en sus cursos de Cambridge en 1934 y 1935, respectivamente, ofrecía dos formas de asumir el uso del lenguaje detalladas mediante lo que podría denominarse *expresiones de hecho* y *expresiones de valor*; conceptos que Rafael Echeverría (2005) explica bellamente en su “Ontología del Lenguaje”, refiriéndose a las primeras como la forma de acomodar el lenguaje a los hechos del mundo; y a las segundas, como la manera de crear el mundo a partir del lenguaje.



El primer Wittgenstein [dice Martínez] sostenía que la función del lenguaje era representar o figurar hechos. El Wittgenstein de las investigaciones considera que son múltiples las funciones del lenguaje. Como el lenguaje mismo no es uniforme, tampoco puede haber una teoría uniforme del lenguaje. La consideración del lenguaje como representación figurativa del mundo no es la única manera de entender ni describir el lenguaje, la concepción del mismo se amplía cuando se ve y diferencian las distintas finalidades y los diversos funcionamientos de las palabras (Martínez, 2005, p. 35).

Asunto que indiscutiblemente abre un nuevo panorama para el sujeto y la concepción de la ética en Wittgenstein.

CONSIDERACIONES FINALES



Lo relativo: ¿Implica lo absoluto?

La pregunta planteada como objeto de investigación juega un papel fundamental tanto en el pensamiento de Wittgenstein como en el debate en el que se ve inmersa su obra. Lo anterior se debe a que en algunos apartados de su obra aparecen implícitamente referencias que vinculan situaciones proposicionales y pseudoproposicionales que dan cuenta del carácter holístico e integrador de la misma en lo que tiene que ver con la filosofía y su tarea clarificadora del pensamiento (ver anexo), sin querer decir con esto, que se esté suponiendo la disolución de los dos momentos en que se ha clasificado su filosofía.



En este sentido, los juicios de valor relativos y los juicios de valor absolutos aparecen como eje central de la reflexión, en tanto permiten, por una parte, el despliegue de consideraciones proposicionales que reflejan la realidad, retratan el mundo y muestran como están las cosas; y por otra, un desarrollo pseudoproposicional que permite exponer juicios de valor; los unos amparados por expresiones de la lógica, y los otros, por expresiones de la ética, respectivamente.

De acuerdo a lo anterior podría decirse, a propósito de lo enunciado en la Conferencia sobre ética (1930/1997), que un juicio de valor relativo *no puede ser ni implicar* un juicio de valor absoluto como por supuesto señala Wittgenstein. Algunas de las razones que sustentan esta consideración tienen que ver con las siguientes cuestiones:

1. Un juicio de valor relativo *no puede ser* un juicio de valor absoluto, porque:

- 1.1 Las proposiciones son representaciones de los hechos del mundo y su carácter veritativo depende de la correspondencia de la proposición con el hecho representado. Las pseudoproposiciones, por el contrario no representan hechos; no tienen carácter de verdad; carecen de sentido (pseudoproposiciones lógicas); ca-

recen de sentido y son sin-sentido (pseudoproposiciones éticas).

Wittgenstein es lo suficiente claro al señalar que la ética no habla de hechos sino que profiere juicios de valor asociados con hechos, esto quiere decir que la ética no tiene que ver con lo que es el caso, de ahí que se pueda decir que no hay proposiciones de ética sino pseudoproposiciones.

En efecto:

2. Un juicio de valor relativo *no puede implicar* un juicio de valor absoluto, porque:

2.1 Los campos proposicionales no pueden *implicar* campos pseudoproposicionales, pues esto sugeriría que las pseudoproposiciones tendrían que participar de las proposiciones, esto en virtud de que “la implicación lógica es la relación que conecta un conjunto de proposiciones, llamadas premisas (P), con aquellas que son consecuencias de ellas, llamadas conclusiones (c)” (Ruiz, 2008, p. 102), como se nombró en el segundo capítulo.

2.2 Los juicios de valor absolutos aparecen vinculados a los campos pseudoproposicionales de la ética —son sin-sentido y carecen de sentido— de ahí que no puedan ser implicados por una proposición, es decir, por un juicio de valor relativo, enunciable.

2.3 Dado que los juicios de valor absolutos no tiene valor de verdad, no pueden ser implicados por un juicio con contenidos veritativos.

Lo absoluto no obedece al “uso” del lenguaje ni a la correspondencia —que fundamenta el carácter de verdad— de las proposiciones con los hechos del mundo, lo absoluto sobrepasa en mucho a lo relativo, de ahí que un juicio relativo *no pueda ser ni implicar* nunca un juicio de valor absoluto, es como tratar de vaciar en un tazón más agua de la que puede contener; sin embargo, un solo tazón de agua podría aproximar a un sediento a una experiencia única, individual e incommunicable, cuando ya el sol en el desierto lo había dispuesto para la muerte; muchas personas saben qué es beber un poco de agua, mas no todos beben agua del mismo modo ni con los mismos propósitos.

El análisis lingüístico evidenciado en la obra del primer Wittgenstein a propósito de proposiciones y pseudoproposiciones refleja la influencia de sus maestros, como se mostró en el primer capítulo. Sin embargo, “para el Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas, estas ideas atomistas deben ser recusadas, de ahí que, a partir de este momento, ya no va a ser Russell el maestro a seguir,



sino el enemigo a combatir” (Santamaría, 2009, p. 126).¹³

Por lo anterior, el desarrollo conceptual asociado a las Investigaciones filosóficas (Wittgenstein, 1936-49/1988) aporta una concepción diferente del lenguaje a la que había trabajado ya en su primera obra, haciendo que el sujeto volitivo, portador de la ética —que en el *Tractatus* aparecía como límite del mundo— empiece a participar de éste.

El sujeto volitivo, no es por tanto, el límite del mundo; ni la correspondencia de la proposición con los hechos, el criterio de verdad. En este punto el lenguaje, como expresa Santamaría (2009):

No está mediado por hermetismos filosóficos y ontologías oscuras, sino todo lo contrario, es un lenguaje donde la comunidad lingüística es la que determina los criterios de convivencia o no de tal lenguaje. Criterios como pueden ser los de correcto/incorrecto, de válido/inválido o aceptable/inaceptable (p. 131).

¹³ Escribe Freddy Santamaría (2009): “el hilo conductor que atraviesa en gran parte sus *Investigaciones filosóficas* es básicamente la crítica a dos modelos de la tradición filosófica, como son: 1. El modelo referencialista de significado, y 2. El intento de un lenguaje ideal. Los dos modelos se sostienen por una idea metafísica, a saber, *en el que el lenguaje descansa sobre una ontología que le sirve de aureola y fundamento*. Tanto la concepción referencialista del significado como el intento de un ‘lenguaje ideal’ lo que buscan claramente es defender el modelo clásico de la correspondencia, es decir, la concepción que sostiene que el lenguaje debe guardar fidelidad con la realidad, de que las palabras deben *corresponder* con los objetos nombrados. Wittgenstein abjura de tal concepción y se lanza a nuevos desarrollos y tratos con el lenguaje” (p. 130).



En estas líneas el Diario filosófico es muy ilustrativo. Wittgenstein (1914-16/2009) enuncia que:

De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo, y que es portador de la ética. En lo esencial, bueno y malo es sólo el yo, no el mundo. El yo, el yo es lo más profundamente misterioso (p. 107).

Esto podría poner el pensamiento wittgensteiniano en una postura interesante, pues se encuentra en él un análisis de doble vía en el que se puede considerar una perspectiva analítica del lenguaje, que evidencia un distanciamiento, en principio de la condición volitiva del hombre, y que señala, independiente de lo que se valore, el mundo tal como “es”. Sin embargo, como se observa en el fragmento tomado del Diario filosófico (1914-16/2009) —fechado el 5/8/1916— el yo es el portador de la ética. De ahí que se pueda decir que la voluntad es independiente del lenguaje y las concepciones que sobre el mismo aparezcan. Sin embargo, depende de la concepción de lenguaje que se tenga, la participación del sujeto volitivo en el entramado del mundo.



Lo anterior se ilustra en la obra de Wittgenstein en la participación que tiene el sujeto de cara a las dos concepciones de lenguaje que presenta. Mientras en el *Tractatus* el sujeto como portador de la ética es el límite del mundo; en las *Investigaciones filosóficas*, en virtud de los juegos de lenguaje, el sujeto hace parte del mundo.

No es posible como ya escribió Wittgenstein que un juicio de valor relativo sea o implique un absoluto —al menos desde el punto de vista lógico—. Sin embargo, queda mucho aún por investigar en lo que al sujeto volitivo respecta, pues a mi entender, en el sujeto volitivo confluyen las dinámicas esencialistas del primer Wittgenstein y los múltiples juegos del lenguaje implicados en el segundo.

De todo lo anterior se sigue que el sujeto volitivo aparece en la obra de Wittgenstein como un péndulo oscilante entre el *Tractatus Logico-Philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*. Dada esta movilidad, no es posible asumir por asuntos inherentes a la lógica —implicación lógica— el paso de un juicio de valor relativo a uno absoluto. No obstante, se hace necesario agregar que en el sujeto volitivo confluyen múltiples posibilidades de asistir al mundo, es decir, no hay un sujeto volitivo



para el *Tractatus* y otro para las Investigaciones filosóficas.

Si se da prioridad a la noción de *lenguaje* relacionada en Investigaciones filosóficas sobre las perspectivas lingüísticas tractarianas, se podría decir que la segunda estaba considerando una sola forma, un solo *juego de lenguaje* en el que el sujeto no tenía más remedio que ser límite —el sujeto estaba al margen del mundo—. Por su parte, en Investigaciones filosóficas se abre un nuevo camino para el sujeto, camino en el que, sin duda, la perspectiva tractariana podría entenderse como un juego como muchos otros y no por antonomasia como aquel al que todos deberían tender.

En efecto, existen palabras que desde la perspectiva de la vida ordinaria están evocadas a consideraciones valorativas, sin embargo, su sentido está dado por el *uso*, de tal suerte que si se está hablando en orden a lo *relativo*, expresiones como “bueno” no refieren más que a un esquema formal según el cual se resalta una serie de pasos que permiten un resultado previamente fijado y que, por tanto, es bueno, como dice Wittgenstein (1997) en la Conferencia sobre ética.



Lo místico se inserta, como se nombró en el capítulo II, en una experiencia por excelencia. Sin embargo, es necesario asumir que una experiencia por excelencia no está dada única y radicalmente desde los juicios de valor absolutos o los componentes pseudoproposicionales de la ética, pues estos se inscriben en el análisis general que desarrolla Wittgenstein frente al lenguaje, al igual que la totalidad de las proposiciones (Wittgenstein, 1918/2003, “TLP 4.001”, p. 145). Con esto se quiere decir que las pseudoproposiciones de la ética y de la lógica, así como las proposiciones de las que se habla en el *Tractatus*, no son más que una clasificación proposicional que surge de la tarea de aclarar las expresiones del pensamiento y por tanto, aunque logran clasificar distintos modos de referirse al mundo y sus límites, no son estas las que configuran una experiencia por excelencia.

Las proposiciones y las pseudoproposiciones, con todo lo que implican, podrían llegar a constituirse en experiencia por excelencia —en un sentido pragmático no lógico— dado que en esta última siempre está implicada la valoración, un carácter que según la voluntad de los sujetos constituye una acción o un hecho como preferible.



Finalmente, se puede decir:

1. Los comportamientos del hombre, así como su disposición hacia el conocimiento, generan un doble movimiento: de un lado reconoce los hechos del mundo, sabe que están ahí, y que son verdaderos; de otro, tiene una tendencia natural a valorar los hechos, a atribuirles un sentido que no está evidentemente en ellos y, por tanto, no son verificables.
2. Dado lo anterior, lo que aparece en Wittgenstein a propósito de los juicios de valor relativos y juicios de valor absolutos es una *distinción*, o diferenciación de dos estadios, no una *separación* categórica de los mismos. De ahí que deba quedar claro que el uno no puede fundirse en el otro como unidad, pero tampoco hacer “por la fuerza” una separación que incline la balanza a favor de una u otra.
3. Mientras la consideración de los hechos acentúa el conocimiento científico como conocimiento auténtico en cuanto puede ser sometido a verificación, la alusión a los valores enfatiza en la experiencia, que dada su naturaleza individual, no puede ser verificada.
4. Dado que es en el sujeto en el que confluyen las dos consideraciones que *distingue* Wittgenstein, que por demás están en permanente interacción (hecho ob-



servado – hecho valorado) el límite del mundo es el propio sujeto, quien desde su voluntad decide hacer a un lado el deseo para expresar lo que es (hechos), sin que esto quiera decir que la valoración desaparezca. Pienso que la determinación relativa o absoluta está alineada con el contexto, es decir, si es lícito emplear el término, por las reglas del juego que las rige.

En este orden de ideas, es necesario leer a Wittgenstein teniendo presente el límite del propio mundo (el de cada uno), pues la tensión que se origina aquí es entre el *mundo* y la vida, de este modo se generarán las conexiones que por antonomasia acentúan en cada persona alguna experiencia por excelencia, después... hay que dar lugar al silencio.



Referencias



Barrett, C. (1994). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza.

Comte-Sponville, A. (2005). *Diccionario filosófico*. Barcelona: Paidós.

Coreth, E., Ehlean, P., Haefner, G., & Ricken, F. (1989). *La filosofía del siglo XX*. Barcelona: Herder.

Echeverría, R. (2005). *Ontología del lenguaje*. Chile: Lom ediciones.



- Margutti, P. R. (2003). "El Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio". En M. H. Alfonso Flórez, *Del espejo a las herramientas* (pp. 15-36). Bogotá D.C.: Siglo del hombre.
- Martínez, D. (2005). *La religión y la tarea de la teología a la luz del pensamiento de Ludwig Wittgenstein*. Bogotá D. C.: Digiprint Editores.
- Marzal, R. & Rubio, M. (1993). "Introducción". En J. Bouveresse, *Wittgenstein y la estética*. Valencia: Col.lecció estètica & crítica.
- Montaña, A. (1972). *¿Qué es arte?* Bogotá: Instituto Colombiano de cultura.
- Ruiz, C. (2008). "Información semántica e implicación lógica". En: *Ágora*, Vol. 27, No 2. España. Universidad Santiago de Compostela, pp. 101-114.
- Santamaría, F. (2009). *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.



- Valdés, V. (2003). "Introducción al Tractatus Logico-Philosophicus". En L. Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1997). *Conferencia sobre la ética*. (F. Birulés, Trad.) Barcelona, Paidós.
- Wittgenstein, L. (2007). *Aforismos de cultura y valor*. (J. Sábada, Trad.) Madrid, Espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. (2009). "Diario Filosófico". (J. Muñoz, Trad.) En: *Wittgenstein II*. Madrid, Gredos.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. (A. García, Trad.) Barcelona, Crítica.
- Wittgenstein, L. (2009). "Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa". (I. Reguera, Trad.) En: *Wittgenstein II*. Madrid, Gredos.
- Wittgenstein, L. (2006). *Luz y Sombra*. (I. Reguera, Trad.) Valencia: Pre-textos.
- Wittgenstein, L. (2009). "Movimientos del pensar". (I. Reguera, Trad.) En: *Wittgenstein II*. Madrid, Gredos.



Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. (L. Valdés, Trad.) Madrid. Tecnos.

Zuluaga, D. (2007). “Estética y religión o el sentido del hombre: consideraciones preliminares”. En: Revista Facultad de Filosofía y Teología, Vol. 3, No 2, Medellín. Fundación Universitaria Luis Amigó, pp. 31-55.

Obras complementarias

Albano, S. (2006). *Wittgenstein y el lenguaje*. Buenos Aires. Quadrata.

Hacker, P. (1998). *Wittgenstein*. Bogotá: Norma.

Holguín, M. (1997). *Wittgenstein y el escepticismo*. Santiago de Cali. Universidad del Valle.

Pears, D. (1973). *Wittgenstein*. Barcelona. Grijalbo.

Toro, J. (2008). *Wittgenstein: estética con método*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Verneaux, R. (1984). *Historia de la Filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.



Revistas

Hoyos Melguizo, J. G. (1993, agosto). “Algunas notas acerca de los juicios morales”. En: *Estudios de Filosofía*, No 8, Medellín. Universidad de Antioquia, pp. 43-84.

Moulines, U. (1990, abril). “Hechos y valores: falacias y metafalacias”. *Isegoría*, No 3, España. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 26-42.

Peña, L. (1990, abril). “Los dilemas morales en la filosofía analítica”. *Isegoría*, No 3, España. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 43-79.

Tugendhat, E. (1991, abril). “La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo”. *Isegoría*, No 3, España. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 107-117.

ANEXO: FICHAS DE REGISTRO BIBLIOGRÁFICO



LUDWIG WITTGENSTEIN ENTRE LO RELATIVO Y LO ABSOLUTO

La recolección y sistematización de la información para el desarrollo de este trabajo se hizo utilizando fichas bibliográficas. Como producto de esto se lograron referenciar algunos apartados de interés superlativo para el problema de investigación aquí desarrollado.

Entre los fragmentos citados se podrán encontrar, en orden cronológico, reflexiones de Ludwig Wittgenstein entre los años 1914 y 1951, lo cual implica hacer un recorrido por obras tan represen-

tativas como el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918/2003), *La conferencia sobre ética* (1930/1997) y *Las investigaciones filosóficas* (1936-49/1988); así como por textos impregnados de vida, cotidianidad, de experiencia, como son *Diario filosófico* (1914-16/2009), *Luz y sombra* (1922-25/2006), *Movimientos del pensar* (1930-37/2009), entre otros.

Las distintas entradas o secciones citadas expresan en gran medida la relación entre consideraciones relativas y absolutas, de ahí que se hayan constituido como insumo importante para el análisis y el afianzamiento de esta propuesta de trabajo. En este sentido se consideró relevante presentarlas al lector, pues las reflexiones filosóficas de Wittgenstein son en nuestro tiempo objeto de fuertes e intensos debates y estas entradas podrían, en alguna medida, servir de insumo para futuras reflexiones.

Obra	Sección	Apartado
Diario filosófico (1914-1916)	25.5.15	El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. Sentimos que incluso una vez resueltas todas las posibles cuestiones científicas, nuestro problema ni siquiera ha sido rozado. Ninguna otra cuestión quedaría ya en pie, obviamente. Y esa sería la respuesta.
	2.8.16	<p>Bueno y malo sólo irrumpe en virtud del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.</p> <p>Cabría decir (con acento schopenhaueriano): el mundo de la representación no es bueno ni malo, sino el sujeto volitivo.</p> <p>Soy perfectamente consciente de la total falta de claridad de todas estas proposiciones. De acuerdo con lo anterior el sujeto volitivo tendría, pues, que ser feliz o desgraciado, y la felicidad y la desgracia no pueden pertenecer al mundo.</p> <p>Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo.</p> <p>Aquí la esencia del sujeto viene enteramente velada.</p>

	2.8.16	Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo.
	8.7.16	¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida?... Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra el mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Que bueno o malo dependen, por tanto, de algún modo del sentido de la vida. Que podemos llamar a Dios al sentido de la vida, esto es, al sentimiento del mundo. Y conectar con ello la comparación de Dios con un padre.
	20.10.16	El milagro estético es la existencia del mundo, que exista lo que existe.
Tractatus Lógico-Philosophicus (1918)	4.002	El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que se pueda expresar cualquier sentido sin tener ni idea de cómo y de qué significa cada palabra. Del mismo modo que se habla sin saber cómo se producen los sonidos individuales. El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no es menos complicado que éste. Es humanamente posible extraer de él, sin mediación alguna, la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento. Y lo hace de verdad de tal modo que uno no puede inferir a partir de la forma externa de la vestimenta la forma del pensamiento

		<p>vestido con ella; pues la forma externa de la vestimenta está diseñada con objetivos completamente distintos de los de dejar que se reconozca la forma del cuerpo.</p> <p>Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas.</p>
	4.111	La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra "filosofía" tiene que significar algo que esté por encima o por debajo de las ciencias naturales, pero no a su mismo nivel).
	4.113	La filosofía establece límites a la controvertida región de la ciencia natural.
	4.114	Debe establecer límites a lo pensable y, con ello, a lo impensable. Desde dentro y a través de lo pensable, debe establecer límites a lo impensable.
	4.115	Dará a entender lo indecible al representar claramente lo decible.
	5.632	El sujeto no pertenece al mundo, sino que es más bien un límite del mundo.
	6.41	El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay <i>en</i> él valor alguno y, si lo hubiera no tendría ningún valor. Si hay algún valor que tenga valor, tiene que residir fuera de todo lo que

		sucede y de todo lo que es de esta y aquella manera. Pues todo lo que sucede y todo lo que es de esta y aquella manera es accidental. Lo que lo hace no ser accidental no puede residir <i>en</i> el mundo pues, en tal caso, eso sería, a su vez, accidental. Tiene que residir fuera del mundo.
	6.421	Es claro que la ética no consiste en que se la exprese. La ética es trascendental. (Ética y estética son uno y lo mismo)
	6.44	Lo místico no consiste en <i>cómo</i> es el mundo, sino en <i>que sea</i> .
	6.45	La visión del mundo <i>sub specie aeterni</i> consiste en verlo como un todo, un todo limitado. El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico
	6.52	Sentimos que, aun cuando <i>todas las posibles</i> preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado. Desde luego, entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.
	6.522	Existe en efecto lo inexpressable. <i>Tal cosa resulta ella misma manifiesta</i> ; es lo místico
	7	De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca.



<p>Luz y sombra Texto 1: “Vivencia (-sueño) nocturna” (1922) Texto 2: “El ser humano en la campana de cristal” (1925)</p>	<p>Pág. 55</p>	<p>Imaginate un ser humano que desde su nacimiento vive siempre en una estancia en la que la luz entra sólo a través de cristales rojos. Este quizá no pueda imaginar que haya otra luz que la suya (Roja) considerará la cualidad roja como esencial a la luz, en cierto sentido no notará en absoluto la rojez de la luz que le rodea. En otras palabras: considera su luz como la LUZ y no como un tipo especial de turbiedad de la única luz.</p>
<p>Conferencia sobre ética (1929-30)</p>	<p>Pág. 35</p>	<p>En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir. Creo que si tienen en consideración todas estas frases, se harán una idea aproximada de lo que se ocupa la ética. La primera cosa que nos llama la atención de estas expresiones es que cada una de ellas se usa, de hecho, en dos sentidos muy distintos. Los denominaré, por una parte, el sentido trivial o relativo y, por otra, el sentido ético o absoluto.</p>



Movimientos del pensar (Diarios 1930-1932/ 1936-1937)	Pág. 231	<p>La transformación de agua en vino es, todo lo más, sorprendente y a quien pudiera llevarla a cabo lo miraríamos asombrados, pero nada más. (...) Lo milagroso ha de ser aquello que proporciona contenido y significado a esa acción. Y con ello no me refiero a lo extraordinario, o a lo que no ha sucedido nunca, sino al espíritu con el que se hace algo así y del que la transformación del agua en vino es sólo un símbolo, un gesto (por así decirlo). Un gesto que (efectivamente) sólo puede hacer quien es capaz de hacer eso extraordinario.</p>
	Pág. 57	<p>Una proposición ética dice: "¡Debes hacer eso!" o "¡Eso es bueno!" pero no "Esa gente dice que eso es bueno". Una proposición ética es una acción personal. No una constatación de un hecho. Como un grito de admiración.</p>
	Pág. 122	<p>Si la bienaventuranza eterna no significa algo para mi vida, para mi modo de vida, no tengo por qué romperme la cabeza con ella; si puedo con razón pensar en ella, lo que piense ha de estar en relación precisa con mi vida, y, si no, lo que</p>

		piense es tontería, o mi vida está en peligro.
Investigaciones filosóficas (1936-49)	& 23	<p>¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? —<i>Hay innumerables</i> géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan (...).</p> <p>La expresión “<i>juego de lenguaje</i>” debe poner de relieve aquí que <i>hablar</i> el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida (...).</p>
	& 26	Se piensa que aprender el lenguaje consiste en dar nombres a objetos. A saber: a seres humanos, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números, etc. Como se dijo: nombrar es algo similar a fijar un rótulo en una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra ¿pero <i>para qué</i> es una preparación?
	II – pág. 513	Existe la pregunta: “¿es esto un modo confiable de juzgar los motivos de la

		gente?" pero para poder preguntar así debemos saber ya lo que significa: "juzgar los motivos"; y esto no lo aprendemos al averiguar lo que es "motivo" y lo que es "juzgar".
Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa (1938)	Pág. 140	Tomen <i>La creación de Adán</i> . Pinturas de Miguel Ángel que representan la creación del mundo. (...). Si alguna vez la viéramos seguro que no pensaríamos que eso es divinidad. La imagen tiene que ser usada de un modo completamente diferente si vamos a llamar "Dios" a ese hombre con la extraña capa, etc. Podrían imaginar que la religión se enseñara por medio de esas imágenes. "Por supuesto, sólo nos podemos expresar por medio de una imagen." Esto es bastante extraño... podría enseñar a Moore la imagen de una planta tropical. Hay una técnica de comparación entre imagen y planta. Si le mostrara la pintura de Miguel Ángel y dijera: "por supuesto, no puedo mostrarle el objeto real, sólo la pintura"... lo absurdo es que yo nunca le he enseñado la técnica de uso de esa imagen.
Aforismos de cultura y valor	& 21	No es posible guiar a los hombres hacia lo bueno; sólo es posible guiárseles a algún lugar. Lo bueno está más allá del espacio fáctico.



Apuntes 1914 – 1951	& 30	No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles. Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar divergente de la suya.
	& 35	Es una gran tentación querer hacer explícito el espíritu.



INFORMACIÓN DEL AUTOR



David Esteban Zuluaga Mesa

Filósofo, Especialista en Docencia Investigativa Universitaria de la Fundación Universitaria Luis Amigó y Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente se desempeña como docente de tiempo completo de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó y es líder del grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica de la misma Universidad.