Pierre Hadot, gran especialista en filosofía antigua, fue también el primero en Francia en escribir sobre Wittgenstein, en una serie de artículos publicados entre 1959 y 1961. Al leerlos hoy comprendemos lo que pudo significar para un filósofo francés el descubrimiento de un pensamiento, entonces casi desconocido, que iba a desempeñar un papel decisivo en su evolución filosófica. En ellos se advierte también una nueva dimensión de la filosofía de Wittgenstein.

Los dos primeros textos, consagrados al *Tractatus logico-philosophicus*, son una reflexión sobre lo indecible, a partir de la fórmula wittgensteiniana: "Aquello que se expresa en el lenguaje, no podemos expresarlo por el lenguaje". Los dos últimos, que tienen por objeto las *Investigaciones filosóficas*, dejan entrever la influencia capital que tuvo sobre Hadot la concepción revolucionaria del lenguaje que expresa esta obra; las nociones de juego de lenguaje y de forma de vida le llevaron a reflexionar sobre la naturaleza del discurso filosófico: no existe "el" lenguaje, que tendría por función designar los objetos o traducir los pensamientos, sino juegos de lenguaje destinados, entre otras cosas, a producir un efecto sobre el oyente. El lenguaje filosófico deberá por lo tanto ser comprendido en la perspectiva de una actividad determinada y como un "ejercicio espiritual".

ISBN 978-84-8191-844-1

WITTGENSTEIN Y LOS LÍMITES DEL LENGUAJE

Pierre Hadot

PRE-TEXTOS

WITTGENSTEIN Y LOS LÍMITES DEL LENGUAJE *Pierre Hadot*

893

WITTGENSTEIN Y LOS LÍMITES DEL LENGUAJE

Seguido de:
Una carta de ÉLISABETH ANSCOMBE

•

¿La Lógica como Literatura?
Observaciones sobre el significado de la forma literaria en Wittgenstein

por GOTTFRIED GABRIEL

Pierre Hadot

Traducción de
MANUEL ARRANZ

PRE-TEXTOS

Primera edición: noviembre de 2007

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Pierre HADOT, *WITTGENSTEIN ET LES LIMITES DU LANGAGE*

http://www.vrin.fr

Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-8191-844-1
DEPÓSITO LEGAL: S-1819-2007

IMPRENTA KADMOS

Índice

NOTA A LA TRADUCCIÓN DE LAS CITAS DE WITTGENSTEIN

El presente volumen contiene, como es fácil suponer, abundantes citas, tanto del *Tractatus logico-philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*, como, en menor medida, de otras obras de Wittgenstein, todas ellas traducidas hace tiempo al castellano. Naturalmente, hemos consultado estas traducciones. Por lo que se refiere al autor, y como él mismo explica en el prefacio, ha utilizado sus propias traducciones, tanto para las citas del *Tractatus* como para las de las *Investigaciones*. De hecho, según dice, tenía previsto realizar la traducción al francés del *Tractatus*, proyecto que abandonó al aparecer en 1961 en Gallimard la traducción de Pierre Klossowski, cuya excelencia, por lo demás, no deja de reconocer. En el capítulo "Juegos de lenguaje y filosofía", es la traducción de Klossowski la que cita. Respecto a las citas de los *Carnets 1914-1916*, utiliza la traducción de G. G. Granges (París, Gallimard, 1971) para la que tampoco escatima elogios. En castellano, existen en la actualidad tres traducciones del *Tractatus logico-philosophicus*: la de Enrique Tierno Galván, la más antigua de las tres, publicada inicialmente en 1957 por Revista de Occidente, y a partir de 1973 en Alianza Editorial; la de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, también en Alianza Editorial (1ª edición en 1987); y la de Luis Manuel Valdés Villanueva, en Tecnos (2002).Yo he utilizado aquí, en la mayoría de las ocasiones, la versión de Tierno Galván, por ser la que más se ajusta a la versión francesa de Hadot, no sólo en cuanto a la traducción de la mayoría de los conceptos, nociones, o incluso simples términos filosóficos y no filosóficos, del

Tractatus, sino incluso a su sintaxis lógica. No obstante, en algunos casos, poquísimos por lo demás, me he permitido ligeras modificaciones para acercarme más a esta última, y poder seguir así fielmente la argumentación del autor. Lo mismo cabe decir de las citas de las *Investigaciones filosóficas*, en las que he seguido la traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, publicada conjuntamente por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y la editorial Crítica (Barcelona, 1988); así como para los *Carnets 1914-1916*, traducidos al castellano como *Diario filosófico (1914-1916)* por Jacobo Muñoz (Barcelona, Ariel, 1982). Por último, he traducido la carta de Élisabeth Anscombe a Pierre Hadot a partir de la traducción francesa de la misma debida a Aurora Dumont. Al igual que en la edición francesa, se ha reproducido el texto original inglés de esta carta.

M. A.

PREFACIO

¿En qué momento y en qué ocasión conocí a Wittgenstein? Creo que fue durante el año 1953 o 1954. Yo era entonces agregado de investigación en el CNRS, y aparte de mi trabajo personal en la redacción de mi tesis doctoral, estaba encargado de revisar las revistas filosóficas extranjeras para el *Bulletin Analytique* de filosofía del CNRS. Fue probablemente mientras leía los dos estudios que cito más adelante, el de E. Wasmuth (1952), sobre el silencio y lo místico en el *Tractatus*, y el de R. Freundlich (1953), sobre lógica y mística en Wittgenstein, cuando me entusiasmé por este autor que, hasta aquel momento, me era totalmente desconocido. Siguiendo las buenas tradiciones francesas, no se hablaba en absoluto de este autor, cuyo *Tractatus logico-philosophicus* había aparecido sin embargo hacía cuarenta años.

Lógica y mística: no me interesaba demasiado la lógica, puesto que no conocía nada de la lógica moderna; la enseñanza un poco fantasiosa de René Poirier en la Sorbona, que hablaba de todo, salvo de lógica, no me había servido de nada. En febrero de 1946 había obtenido el certificado de lógica de la licenciatura de filosofía en una sesión especial, reservada para los objetores del servicio obligatorio del trabajo, cuyo programa no incluía más que la lógica clásica, pero en absoluto la lógica moderna. Por el contrario, influenciado por mi piadosa juventud, me atraía mucho la mística, es decir, lo que yo pensaba que era la experiencia de Dios, como puede vérsela descrita en las obras de San Juan de la Cruz por ejemplo, pero también, al azar

de mis lecturas, por la mística hindú, y finalmente por la mística neoplatónica, la de Plotino y los neoplatónicos tardíos, Proclo y Damascio. Aquel positivista lógico que hablaba de lo que él llamaba "lo místico" se convirtió para mí en un enigma fascinante. Me procuré el texto alemán del *Tractatus*, primero el que va acompañado de la traducción italiana del padre jesuita G. C. M. Colombo, publicado en 1954, y luego el que iba acompañado de la traducción inglesa, en la reedición publicada en 1958. Y traté de comprender la relación que podía establecerse entre lógica y mística. Me pareció también que la forma literaria de aquella obra era completamente extraordinaria, aquella serie de aforismos, que terminan de manera tan enigmática con la famosa llamada al silencio: "De aquello de lo que no se puede hablar, mejor es callarse".

No existía entonces traducción francesa. Traduje enteramente el texto alemán, pues la versión inglesa a veces me parecía inexacta. Las dificultades no se hicieron esperar. Por ejemplo, cómo distinguir y sobre todo comprender exactamente lo que significaban *Sachverhalt* y *Sachlage* (2.11). Me resigné a traducir el primer término por "estado de cosas" y el segundo por "situación". Me hubiera sido de gran ayuda poder utilizar entonces la edición de Gaston Granger de los *Carnets 1914-1916* de Wittgenstein, y las preciosas notas en las que analiza el significado de esas dos palabras.[1] Para traducir *Bild*, dudé entre "representación" y "figura". ¿Tal vez "pintura" habría estado mejor? Mi traducción no era más que un borrador. Confiaba en perfeccionarla y poder publicarla. Pero la aparición en Gallimard, en 1961, de la traducción de Pierre Klossowski, puso fin a mis proyectos. Únicamente he publicado fragmentos de mi traducción en los cuatro artículos que he dedicado a Wittgenstein.

En aquella época, el Colegio Filosófico dirigido por Jean Wahl era la tribuna favorita donde uno podía comunicar sus últimos descu-

---

[1] L. Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, int., trad. y notas de G.-G. Granger, París, Gallimard, 1971, p. 34, n. 1 y 2. [*Diario filosófico (1914-1916)*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Barcelona, Ariel, 1982. *(N. del T.)*]

brimientos. Si se está interesado en el clima cultural de aquellos años de después de la guerra de 1945 a 1966, deben leerse las apasionadas páginas que Marie-Anne Lescourret consagró a aquella creación tan "parisina" de Jean Wahl en su hermoso libro sobre Emmanuel Levinas.[1] Las conferencias tenían lugar los lunes, martes y miércoles de cada semana a las seis y cuarto. Yo sólo conocí el periodo en el que el Colegio se reunía en el número 44 de la Rue Rennes, frente a la iglesia de Saint Germain des Prés. Había pronunciado ya una conferencia, creo recordar, que había interesado a Jean Wahl, sobre el tema de la distinción entre el Ser y el "ser-ahí" en el neoplatonismo, en la que demostraba que, mucho antes de Heidegger, esta distinción ya había aparecido en la historia de la filosofía, con un significado sin embargo muy diferente de la que tiene en el autor de *Sein und Zeit*. En cualquier caso, Jean Wahl, que conocía muy bien la obra de Wittgenstein, aceptó de buena gana que yo diera una conferencia sobre el tema "Reflexiones sobre los límites de lenguaje, a propósito del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein", que tuvo lugar el miércoles 29 de abril de 1959 (para dar una idea de la gran variedad de los temas tratados entonces, no está de más señalar que la víspera, Colette Audry había hablado de Zivago y Pasternak). Conservo un recuerdo muy preciso de un momento de mi conferencia. Hacia el final de mi exposición, citaba las últimas páginas del *Tractatus* a partir de la proposición 6.431: "Con la muerte, el mundo no cambia, sino que cesa", páginas que están compuestas de proposiciones que, en vez de ser de Wittgenstein, son sinsentidos. De pronto se hizo un silencio extraordinario: por regla general, el público arrastra los pies, tose, se mueve ligeramente. Entonces se produjo un momento de atención muy intenso. He olvidado los detalles de la discusión que siguió a aquello, excepto uno divertido: Jean Wahl di-

[1] M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, París, Flammarion, 1994, pp. 184-187: "Había mucho de mundano y de esnob en ese Colegio, mucho de intocable también, y algunos lamentan todavía no haber sido descubiertos por él".

ciéndome que si hubiera dado mi conferencia en Inglaterra, me habrían matado. Jean Wahl, que dirigía la *Revue de Métaphysique et de Morale*, aceptó publicar mi texto, que apareció a finales de 1959.

A consecuencia de esta intervención en el Colegio Filosófico, Jean Piel, director de *Critique*, y su amigo Éric Weil me pidieron un estudio sobre el Wittgenstein del *Tractatus*, pero también, y aquello era nuevo para mí, sobre el "segundo Wittgenstein". Ése fue el origen de los dos textos titulados: *Wittgenstein, filósofo del lenguaje*. Aquello me llevó a descubrir las *Investigaciones filosóficas*, una perspectiva completamente diferente del *Tractatus*. Me costó bastante, pero finalmente conseguí escribir los dos estudios que aparecieron a finales de 1959. Envié el primero a la señora G. E. M. Anscombe, que acababa de publicar en Londres en 1959 un pequeño libro titulado *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, y que tuvo la amabilidad de responderme.[1]

Mi trabajo sobre las *Investigaciones filosóficas* me llevó a presentar una segunda conferencia en el Colegio Filosófico, titulada *Juegos de lenguaje y filosofía*, que desconcertó a alguno de los asistentes. Recuerdo todavía que a la salida de la conferencia, la señora Vignaux, mujer del medievalista Paul Vignaux, me expresó su total desacuerdo. Esta vez también, la conferencia fue objeto de una publicación en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1962.

El análisis, podríamos decir revolucionario, del lenguaje, que se lleva a cabo en las *Investigaciones filosóficas*, provocó entonces, lo confieso, una auténtica conmoción en mis reflexiones filosóficas. Toda suerte de perspectivas nuevas se abrían a mi trabajo de historiador de la filosofía. Descubrí de pronto esa idea capital de Wittgenstein, que me parece indiscutible y de tremendas consecuencias: el lenguaje no tiene sólo la función de nombrar o designar los objetos o traducir los pensamientos, y el hecho de comprender una frase está mucho más próximo de lo que se cree de eso que se conoce habitualmente

[1] Carta de Élisabeth Anscombe a Pierre Hadot, p. 119.

como comprender un tema musical. Exactamente, no había por tanto "el" lenguaje, sino "juegos de lenguaje", situándose siempre, decía Wittgenstein, en la perspectiva de una determinada actividad, de una situación concreta o de una forma de vida. Esta idea me ayudó a resolver el problema que se me planteaba, y por lo demás a muchos de mis colegas, de la aparente incoherencia de los autores filosóficos de la antigüedad. Comprendí entonces que la principal preocupación de aquellos autores no consistía en informar a sus lectores sobre una serie de conceptos, sino producirlos: incluso los "manuales" (como el de Epícteto) eran colecciones de ejercicios. Era necesario por tanto volver a situar los discursos filosóficos, en su juego de lenguaje, en la forma de vida que los había engendrado, y por tanto en la situación concreta personal o social, en la *praxis* que los condicionaban o en relación con el efecto que pretendían producir. En esta óptica es en la que empecé a hablar de ejercicio espiritual, expresión tal vez no muy afortunada, pero que me servía para designar, en cualquier caso, una actividad casi siempre del género discursivo, ya fuese racional o imaginativa, dirigida a modificar, en sí misma o en los demás, la manera de vivir y de ver el mundo.

Se ha dicho algunas veces que yo fui el primero en hablar de Wittgenstein en Francia. Esta afirmación es bastante inexacta. Para empezar, en aquel mismo año de 1959, Stanislas Breton, en su libro *Situación de la filosofía contemporánea* (París-Lyon, 1959, pp. 32-45), le dedicó varias páginas en las cuales reconocía la importancia de nuestro filósofo, hasta el punto de que con ocasión de un crucero por el Sena, que tuvo lugar durante el Congreso Bergson de 1960, decidimos unir nuestros esfuerzos para traducirle y comentarle, proyecto que no se llevó a cabo a causa de la aparición de la traducción de Pierre Klossowski. Por lo demás, después de mi primera conferencia sobre Wittgenstein, entré en contacto con A. Shalom, y descubrí entonces que él había publicado todos los años, desde 1956, artículos sobre este autor, especialmente en 1958: "Wittgenstein, el lenguaje

y la Filosofía", en *Les Études Philosophiques*, 13 (1958, pp. 468-494). Nos hicimos amigos, y nos vimos bastante a menudo durante los años 1959-1963, para hablar de Wittgenstein y de otros problemas filosóficos. Debo decir además que fueron nuestras conversaciones lo que me hicieron renunciar poco a poco a abordar el problema general demasiado difícil para mí de las relaciones entre pensamiento y lenguaje. Otros trabajos, sobre todo la redacción de mi tesis de doctorado, me absorbieron por completo.

Entretanto, durante el invierno de 1965-1966, Paul Ricoeur organizó en su seminario de investigadores una serie de conferencias sobre Wittgenstein y Husserl. La primera de ellas, dada por el propio Paul Ricoeur (el 14 de diciembre de 1965) tenía por tema: "La teoría de la pintura en Wittgenstein y la teoría de la significación en Husserl". Yo impartí la segunda durante el mes de enero de 1966, con el título: "El *Cuaderno azul* y el *Cuaderno marrón* de Wittgenstein"; Mikel Dufrenne presentó la tercera en febrero de 1966, sobre el tema siguiente: "Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y *La Lógica formal y trascendental* de Husserl". Una traducción del *Cuaderno azul* y del *Cuaderno marrón* acababa de aparecer en Gallimard en 1965 con un prefacio de Jean Wahl. Recuerdo perfectamente que al estudiar aquellos dos textos experimenté cierta decepción con el método de su autor, que, para mi gusto –aunque estaba evidentemente equivocado–, analizaba de manera demasiado simplista los fenómenos del lenguaje; dicha decepción se traslucía en mi exposición. Después de escucharme, Ricoeur me preguntó si el *Cuaderno azul* y el *Cuaderno marrón* se reducían realmente a lo que yo había dicho. Pero no recuerdo más detalles de la discusión que siguió.

En los años siguientes, continué interesándome en el *Tractatus*, particularmente en la influencia ejercida sobre esta obra por los *Principios de la mecánica* de Heinrich Hertz, influencia que me parecía considerable. La estructura misma del *Tractatus* se me antojaba análoga a la de la obra de Hertz. Analicé también la noción de "modelo",

común a los dos autores. Empecé a escribir un artículo sobre este tema, pero nunca tuve tiempo para acabarlo y ahora ya es demasiado tarde para retomar aquel trabajo.

Desde entonces, no he vuelto a tener tiempo disponible para trabajar sobre Wittgenstein. Pero me interesó mucho el artículo alemán de Gottfried Gabriel titulado "La lógica como literatura" y, ayudado por Marie-Dominique Richard y Chantal Collet, hice una traducción de él que apareció en la revista *Le Nouveau Commerce* en 1992, y que se reproduce en el presente volumen con algunas modificaciones. Por lo demás, he leído con mucho interés las páginas que J. Bouveresse[1] ha dedicado a la noción de "místico" en Wittgenstein. Por último, recientemente, en mi libro titulado *El velo de Isis*, he vuelto sobre el problema de su experiencia existencial.[2]

Con motivo de la publicación de la presente obra, he releído mis artículos. He corregido en las notas determinados detalles de forma o de fondo. La revisión más importante está referida a la explicación de la noción de "místico" de que habla Wittgenstein. Cierto que la interpretación de esta noción ha hecho correr mucha tinta. Pero hablar a este respecto de éxtasis, como yo hice en los dos primeros artículos, significaba correr el riesgo de suscitar asociaciones de ideas erróneas. En aquella época, la palabra "místico" evocaba para mí irresistiblemente la de éxtasis, fenómeno muy complejo que no podía emplear sin dar explicaciones. Es verdad que yo lo empleaba en un sentido muy general, y que en alguna parte del texto calificaba de éxtasis la experiencia de Roquentin en el jardín de Bouville, descrita por Sartre en *La náusea*. De hecho, la palabra acabó significando para mí una emoción muy fuerte, ya fuese provocada por la náusea, el deslumbramiento o el arrobamiento.

---

[1] J. Bouveresse, *Wittgenstein, La rima y la razón*, París, Éditions de Minuit, 1973, particularmente las pp. 21-72. Lamento mucho no haber conocido hasta hace poco el admirable libro de Christiane Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, París, Le Seuil, 1989.

[2] P. Hadot, *Le Voile d'Isis*, París, Gallimard, 2004, pp. 310-313.

A primera vista, la palabra "místico" en Wittgenstein aparece como sinónimo de "aquello que no se puede expresar", "que es indecible", como se dice claramente en la proposición 6.522: "Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico". Desde esta perspectiva, podría pensarse que el término "místico" debería extenderse a todos los casos en los que se tropieza con los límites del lenguaje, a cualquier uso "indicativo" del lenguaje. Pero de hecho, como yo pensaba entonces y como continúo pensando, el término "místico" tiene, en Wittgenstein, un sentido más restrictivo, que habrá que tratar de delimitar. Por lo que respecta a lo indecible, se impone una segunda puntualización. A propósito de esta identificación entre indecible y místico tendría que haber distinguido entre lo inefable teológico de los neoplatónicos, lo inefable de la experiencia mística tradicional y lo inefable de la experiencia particular de Wittgenstein. El primero es el resultado de la teología negativa, que es un método *racional* consistente en demostrar que el Principio de todas las cosas no puede ser ninguna de esas cosas y sólo puede definirse por negación de todos los predicados posibles. Este método racional no debe ser confundido con la experiencia "mística" en sí misma. Todo lo que podemos decir a propósito de esta relación es que la teología negativa que demuestra la imposibilidad de pensar el Principio puede presuponer otro modo de conocimiento, diferente del conocimiento racional, una experiencia suprarracional. Sin embargo, todas las teologías negativas posibles jamás podrán procurar esta experiencia. Eso puede verse claramente en el tratado 38 (VI, 7) de Plotino. Lo "inefable" de lo que se habla a propósito de la experiencia mística tradicional (ya sea cristiana o neoplatónica), no se refiere evidentemente a la noción de Principio, sino a la experiencia extática misma, ese famoso éxtasis del que yo había hablado indebidamente y que es indecible.

Cuando Wittgenstein identifica "indecible" y "místico", no se trata ni de teología negativa ni de éxtasis, sino de "sensación", y creo que lo que distingue para él lo "místico" es precisamente que se trata de

una sensación, una emoción, una experiencia afectiva (*Erlebnis* y no *Erfahrung*) que no se puede expresar, porque se trata de algo ajeno a la descripción científica de los hechos, algo que se sitúa entonces en el plano existencial o ético o estético. Puede pensarse por lo demás que cuando Wittgenstein habla de místico está pensando en su propia experiencia. De manera que la proposición (6.44) del *Tractatus*: "No es lo místico *como* (*wie*) sea el mundo, sino *que* (*dass*) sea el mundo", se aclara por la confidencia de la *Conferencia sobre ética*[1] en la cual, sin emplear la palabra "místico", habla de lo que él llama su experiencia por antonomasia: "Yo creo que la mejor forma de describirla consiste en decir que cuando la tengo, *me asombro de la existencia del mundo*." En la misma conferencia, habla de una experiencia que consiste en "ver el mundo como un milagro". Sobre este tema nos damos cuenta de que para Wittgenstein la experiencia mística es completamente análoga a la experiencia estética, ya que en los *Carnets* (20 de octubre de 1916) leemos: "El milagro, estéticamente hablando, es que haya un mundo".

En mis artículos sobre Wittgenstein me han faltado dos referencias importantes. Por una parte, todavía no había leído el libro de G. E. M. Anscombe sobre el *Tractatus*. Pero, incluso después de haberlo leído durante el año 1959, cometí la equivocación de no prestar suficientemente atención a lo que ella decía sobre la influencia de Schopenhauer en Wittgenstein.[2] Además, ignoraba la existencia de los imprescindibles *Carnets 1914-1916*, traducidos por Gilles-Gaston Granger y que aclaran muy bien la génesis de las últimas proposiciones del *Tractatus*. Es precisamente en la problemática de Schopenhauer en la que hay que situar la representación que se hace Wittgenstein de lo místico así como de lo estético y, en cierto sentido, de lo ético. Lo que Wittgenstein dice de la mística equivale en efecto

---

[1] L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, París, Gallimard, 1992, p. 149. [*Conferencia sobre ética*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1989, p. 38. *(N. del T.)*]

[2] Una grave laguna en mi documentación sobre Wittgenstein.

a lo que dice Schopenhauer del conocimiento que se libera de la voluntad [1] y de la individualidad. Wittgenstein piensa evidentemente en este tema cuando escribe en la proposición 6.45: "La visión (*Anschauung*) del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado–. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico".[2]

Observemos, entre paréntesis, el rápido deslizamiento que se efectúa aquí desde la noción de intuición a la de sensación. En el empleo de la noción de "totalidad limitada" encontramos un primer recuerdo del autor del *Mundo como voluntad y representación*, que escribe que el sujeto y el objeto constituyen, como si fueran dos mitades, la totalidad del mundo, y que se limitan recíprocamente.[3] El mundo aparece como una totalidad limitada, cuando es contemplado desde el punto de vista de un sujeto trascendental, que no es, dice Wittgenstein, ni el hombre ni el cuerpo humano ni el alma humana, sino el sujeto metafísico que es el límite del mundo y no una parte de éste, un objeto que se encontraría en el mundo (5.632, 5.633 y 5.641, *Carnets*, 7 de agosto de 1916). Esta situación tiene lugar precisamente en la intuición desinteresada del mundo, liberada del principio de razón suficiente, del que habla Schopenhauer.[4] Ya no se consideran, dice Schopenhauer, "ni el lugar, ni el tiempo, ni el por qué, ni el para qué de las cosas, sino pura y simplemente su naturaleza"; ya no se es uno mismo más que como "sujeto puro" (¿no es éste el sujeto me-

---

[1] A. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, trad. A. Burdeau y R. Roos, París, PUF, 2003, § 34, pp. 230-231. [*El mundo como voluntad y representación*, trad. de Pilar López de Santamaría, Madrid, Trotta, 2003. *(N. del T.)*]

[2] P. Klossowski se equivoca al escribir aquí en su traducción: "el elemento místico". Wittgenstein mismo corrigió la traducción inglesa de este punto, cf. L. Wittgenstein, *Letters to C. K. Ogden*, Oxford, O. U. P., 1983, pp. 36-37. "Místico" es aquí un adjetivo que se relaciona con *Gefühl* (sensación), y no un sustantivo.

[3] Cf. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson University Library, 1959, p. 169, citando a Schopenhauer, *Le Monde*, *op. cit.*, § 2, p. 28.

[4] A. Schopenhauer, *Le Monde*, *op. cit.*, § 34, pp. 230-231.

tafísico del que habla Wittgenstein?), que se abisma y se pierde en el objeto. Shopenhauer cita a este respecto a Spinoza: "El espíritu es eterno en la medida en que concibe las cosas en la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeternitatis*)", lo que para Shopenhauer quiere decir que aquel que ve las cosas en esta perspectiva supera su individualidad y se identifica con el sujeto eterno del conocimiento. Los *Carnets* (7 de octubre de 1916) de Wittgenstein aclaran un poco lo que representa para él esta fórmula de Shopenhauer y de Spinoza. En primer lugar, se corresponde con una visión a la vez estética y ética del mundo:

> La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*, y la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Tal es la conexión entre arte y ética. En la manera de ver ordinaria, se considera a los objetos situándose entre ellos, por decirlo de algún modo; en la manera de ver *sub specie aeternitatis*, se los considera desde el exterior. De tal manera que tienen el mundo entero como decorado. (7 de octubre de 1916.)
>
> El punto de vista estético sobre el mundo, ¿consiste esencialmente en la contemplación del mundo a través de una mirada feliz? (20 de octubre de 1916.)

Podríamos decir que ver en la perspectiva de la eternidad, es decir, "ver desde el exterior", es en cierto modo ver desde arriba, con un completo desinterés,[1] en relación con la utilidad práctica, o incluso ver en la perspectiva de un eterno presente. Porque, como dice Wittgenstein (6.4311) de acuerdo con Schopenhauer,[2] la eternidad no debe entenderse como una duración temporal infinita, sino como intemporalidad: "Vive eternamente quien vive en el presente". Para Wittgenstein, como para Schopenhauer, la contemplación desinte-

---

[1] J. Bouveresse, *Wittgenstein, La rime et la raison*, *op. cit.*, p. 104.

[2] A. Schopenhauer, *Le Monde*, *op. cit.*, p. 356, n. 1.

resada del mundo que aporta la salvación tiene una doble dimensión ética y estética.[1]

En esta perspectiva, se pueden comprender mejor las intenciones profundas del *Tractatus*, como nos invita a ello una entrada de los *Carnets*, del 25 de mayo de 1915: "La tendencia hacía lo Místico viene de que la ciencia deja nuestros deseos insatisfechos. Sentimos que, incluso una vez resueltas todas las cuestiones científicas, nuestro problema no ha sido siquiera planteado".

Esta idea aparece retomada en la proposición 6.52 del *Tractatus*, donde, sin duda, la palabra "místico" no aparece, pero donde volvemos a encontrar la imposibilidad en que se encuentra la ciencia de resolver nuestros problemas vitales. Por lo demás, cuando Wittgenstein dice, en la proposición 6.371: "En la base de toda la moderna concepción del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales sean la explicación de los fenómenos naturales", está claro que escribe su libro para denunciar el espejismo del cientificismo. Sin duda es en esta perspectiva en la que hay que entender la famosa carta de Wittgenstein a Ludwig von Ficker,[2] fechada en 1919, en la cual afirma que el sentido de su libro es ético, pero que la ética es la parte no escrita. A decir verdad, buena parte del libro habla de la ética y, como observó Bertrand Russell en su prefacio, a pesar de que Wittgenstein sitúe la ética en el plano de lo inexpresable y de lo místico, encontró el medio no sólo de decir muchas cosas al respecto, sino incluso de explicar sus opiniones éticas. Este problema de la comprensión de los "sin-sentido", que pone en escena toda la exégesis del *Tractatus* me parece demasiado complejo para ser tratado aquí brevemente. Únicamente diré que, si Wittgenstein no duda de que podamos comprender (6.54) las proposiciones que el *Tractatus* enuncia

---

[1] Sobre la relación entre el arte y la contemplación desinteresada, cf. A. Schopenhauer, *Le Monde*, *op. cit.*, § 37, p. 251.

[2] L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, G. H. von Wright (ed.), Innsbruck, Brenner Studien 1, 1919, p. 35.

a propósito de la lógica, y de la ética, sin embargo sin sentido puesto que no corresponden a relaciones entre objetos concretos presentes en el mundo, es porque vislumbra ya lo que expondrá en sus *Investigaciones filosóficas*, a saber, que el lenguaje no tiene como única función designar objetos o traducir pensamientos, y que el hecho de comprender una frase está mucho más cerca de lo que se cree de lo que se conoce habitualmente como comprender un tema musical. Las proposiciones éticas del *Tractatus*, como el propio Wittgenstein dice, muestran un indecible, es decir, los límites de nuestro mundo y de nuestro lenguaje, esos límites que son, por ejemplo, el sujeto (5.632, 5.633 y 5.641), la totalidad del mundo, el hecho del mundo, la muerte (6.431-6.432). Todo esto pertenece al orden de lo trascendental o de lo trascendente[1] (Wittgenstein confunde a veces los dos términos), en el sentido de Kant y de Schopenhauer, por oposición a los objetos concretos que están en el mundo. Esta intuición, como ya hemos dicho, está íntimamente ligada a la sensación. Por lo demás, es interesante comprobar que, en la *Conferencia sobre la ética*,[2] paralelamente a la sensación de extrañeza ante la existencia del mundo que, según dice él, es su experiencia por antonomasia, alude también a otra experiencia, la de la sensación de seguridad absoluta, que le es igualmente familiar; y que puede expresarse de este modo (aunque advierte que esta expresión es lógicamente un sinsentido): "Tengo la conciencia tranquila, nada puede dañarme pase lo que pase", fórmula que tiene resonancias estoicas, en la medida en que aquel que reconoce que no hay más daño que el daño moral, sabe también que, si se lo propone, no puede sucederle nada malo. Estas dos sensaciones, estas dos experiencias, de la extrañeza y de la seguridad, que no pueden ser expresadas adecuadamente, porque son experiencias afec-

---

[1] Sobre el carácter trascendental de la lógica, de la ética y de la estética, cf. Ch. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, *op. cit.*, pp. 68-69.

[2] L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, *op. cit.*, p. 149. [*Conferencia sobre ética*, *op. cit.*, pp. 38-39. *(N. del T.)*]

tivas, están profundamente ligadas, en la medida en que ambas suponen una postura de desinterés y de indiferencia [1] con respecto a los objetos concretos del mundo. Si Wittgenstein insiste tanto en los límites del lenguaje, es porque finalmente quiere dejar vislumbrar un estado de sabiduría silenciosa que sería alcanzado por aquel que superara las proposiciones del *Tractatus*. Todo el discurso del libro habría sido retirado como una escalera inútil, destruyéndose a sí mismo después de haber cumplido su función terapéutica (como el discurso filosófico de los escépticos de la que consideraban como una simple purga que se eliminaba con los malos humores), para dejar sitio al silencio de una vida de sabiduría en la cual el problema de la vida será resuelto por su propia desaparición. "Debe superar estas proposiciones", dice Wittgenstein (6.54), "entonces tiene la justa visión del mundo", (¿no será esto un recuerdo de la contemplación del mundo, liberada del principio de razón suficiente del que hablaba Schopenhauer?).

Personalmente dudo de que ese ideal de una vida de sabiduría silenciosa sea realizable. La vida del propio Wittgenstein muestra que él no lo pudo conseguir. Mas bien pienso, como he dicho en otro lugar,[2] que no hay que oponer una filosofía concebida como un puro discurso a una sabiduría que consistiría en un modo de vida silencioso. Porque la sabiduría no es un estado que pondría fin a la filosofía, sino un ideal inalcanzable que motiva la búsqueda sin fin del filósofo. La filosofía, en la medida en que es un esfuerzo hacia la sabiduría, debe ser por tanto a la vez e indisolublemente discurso crítico y ejercicio de transformación de uno mismo.

---

[1] J. Bouveresse, *Wittgenstein, La rime et la raison*, *op. cit.*, pp. 55 y 104; Ch. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 69.

[2] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995, p. 19. [*¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de Eliane C. Tapie, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998. *(N. del T.)*]

Quiero expresar aquí toda mi gratitud a mi querida colega y amiga Sandra Laugier, que tuvo la amabilidad de aconsejarme que reuniera en un volumen mis artículos sobre Wittgenstein y ayudarme en el proyecto; a la señora Arnaud, que aceptó esta publicación; a la señora y doctora M.-C. Gormally, que tan amablemente me ha autorizado a reproducir la carta que me envió la señora G. E. M. Anscombe a propósito de uno de mis artículos; a Aurora Dumont, que tradujo dicha carta, y a la señora Simina Noica por su inestimable ayuda en la preparación de esta edición.

REFLEXIONES SOBRE LOS LÍMITES DEL LENGUAJE A PROPÓSITO DEL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN[1]

[1] Publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63, 1959, pp. 469-484.

Fueron mis estudios sobre el misticismo neoplatónico lo que me llevaron a reflexionar sobre los límites del lenguaje. Es conocida la importancia que tiene en ese misticismo la teología negativa: Dios es anterior a todos los nombres; para llegar a él, hay que renunciar al discurso; sólo se lo puede rozar levemente en la experiencia mística. El teórico más radical de esta teología negativa no es Plotino –que se permite bastantes suposiciones sobre el asunto de lo inefable– sino Damascio. Para Damascio, el Uno, en el que Plotino se detiene, es todavía algo que podemos aprehender gracias a la unidad que hay en nosotros.[1] Pero más allá del Uno, está el principio absolutamente primero del Uno y del Todo. Este principio es absolutamente inefable e inconcebible. Y Damascio ve claramente todas las consecuencias de estas negaciones. Resumamos estas consecuencias: decir que el Principio es incognoscible e inconcebible no es nombrar el Principio de una manera cualquiera, es simplemente reconocer que el lenguaje humano tiene límites insuperables: "Al decir de alguien que es incognoscible", nos dice Damascio, "no afirmamos nada de él; sólo constatamos el estado de nuestro ánimo con respecto a él".[2] Más aún: "Lo que demostramos es nuestra ignorancia al respecto, nuestra incapacidad para hablar de ello, nuestra *afasia*".[3] El discurso racional

---

[1] Damascio, *Dubit. et Solut.*, Ruelle (ed.), París, 1889, nº 4, t. I, pp. 6, 17; trad. de Chaignet, París, 1898, p. 11.

[2] Damascio, *Dubit. et Solut.*, nº 6, t. I, Ruelle, p. 10, 5; Chaignet, p. 17.

[3] Damascio, *ibid.*, nº 7, t. I, Ruelle, pp. 11, 19; Chaignet, p. 28.

nos ha llevado a concebir un principio de todo aquello que es y de todo aquello que es nombrado; pero ese mismo discurso racional descubre que la noción de primer principio no significa para nosotros nada más que un límite infranqueable impuesto al discurso.

Llevada a ese punto, la teología negativa conduce a un inevitable: "¿Para qué?". Perfectamente lúcido, Damascio lo expresa así: "¿Cómo es que este principio puede ser llamado incognoscible? Porque si así fuera, ¿cómo íbamos a poder escribir todas estas cosas sobre él tan bien fundadas? ¿No es pura logomaquia toda esa cháchara sobre cosas que no conocemos?".[1] Y algo más adelante: "¿En qué terminarán estos discursos sino en el completo silencio, en la confesión de que no sabemos nada de las cosas que no nos está permitido conocer, porque nos es imposible conocerlas?".[2]

O bien podemos hablar del Principio: pero entonces ya no es el Principio; o bien no podemos hablar en absoluto de él; y entonces el Principio no significa nada para nosotros.

Cuando tenía la mente ocupada con estos problemas, tropecé con la obra de Wittgenstein titulada: *Tractatus logico-philosophicus*. Las últimas proposiciones[3] de este libro, desde cualquier punto de vista extraordinario, me deslumbraron:

> Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (5.6).
>
> El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo (5.632).
>
> Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico (6.522).

---

[1] Damascio, *ibid.*, nº 6, t. I, Ruelle, pp. 9, 12; Chaignet, p. 16.

[2] Damascio, *ibid.*, nº 7, t. I, Ruelle, pp. 15, 23; Chaignet, p. 27.

[3] Las proposiciones del libro de Wittgenstein se presentan con una numeración decimal, esta numeración la haré constar entre paréntesis después de la cita de cada proposición. Las citas han sido traducidas por mí a partir del texto alemán. [En la traducción al castellano de las citas del *Tractatus* he seguido la versión de Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 4ª ed. 1980. Véase la *Nota a la traducción de las citas de Wittgenstein (N. del T.)*].

> No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo (6.44). Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico (6.45).

El libro de Wittgenstein no respondió a todas mis preguntas. Pero me ayudó a reflexionar. Aquí voy a referirme únicamente a ese libro, y no a toda la obra de Wittgenstein, por la sencilla razón de que es el misticismo de que habla en este libro lo que me interesa especialmente, y que ese misticismo desaparece o se transforma en la obra más reciente de Wittgenstein.

Me voy a permitir hacer aquí una breve presentación del autor. Nacido en Viena, en 1889, hijo de un importante industrial, Wittgenstein se inclina en principio por los estudios técnicos, decidido a convertirse en ingeniero, pero poco a poco se va interesando en las matemáticas por sí mismas, planteándose problemas relativos a sus fundamentos. Se traslada entonces a Cambridge donde Russell y Whitehead acaban de publicar sus *Principia Matematica* (1910-1913). Asiste a los cursos de Russell, e influido por él empieza a trabajar en lo que se convertirá pronto en el *Tractatus logico-philosophicus*. La contienda de 1914 le hace volver a Austria. Pasa la guerra en el frente ruso, y más tarde en el frente italiano, donde es hecho prisionero en 1918. Internado en Cassino, termina allí el *Tractatus*, cuyo manuscrito ha conseguido salvar en medio de las vicisitudes de la guerra. La obra aparecerá en alemán en 1921, en la revista *Annalen der Naturphilosophie*; luego será publicada en Inglaterra, con una traducción al inglés y la introducción de Bertrand Russell.

Tengo la impresión de que Wittgenstein quiso poner entonces en práctica las conclusiones del *Tractatus*, es decir, la renuncia a la filosofía a favor de la vida y de la mística. Por una parte, Wittgenstein pensaba, con este libro, poner un punto final a la desgraciada odisea de la filosofía:

> Por otra parte la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los

problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos. Y si no estoy equivocado en esto, el valor de este trabajo consiste, en segundo lugar, en el hecho de que muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas (Prólogo).

La solución definitiva de los problemas filosóficos consistía para Wittgenstein en mostrar que provienen de una incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Pero, por otra parte, el campo abandonado definitivamente por la filosofía podía ser ocupado libremente por la "vida" y la mística:

> Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta (6.52).
>
> La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema (6.521).
>
> ¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido? (6.521).

Luego pasaría una docena de años de silencio filosófico. La guerra le descubriría la miseria. Piensa dedicarse al pueblo. Se convierte en maestro y enseña en varios pueblos austriacos. Mientras tanto, su obra empieza a tener influencia en el Círculo de Viena: Schlick, Waismann, Carnap, Neurath aceptan los planteamientos lógicos esenciales del libro, pero rechazan el misticismo y la criptometafísica. Wittgenstein se niega a asistir a las reuniones.

Durante esta época, descubriendo sus cualidades de excelente arquitecto, dirige los trabajos de construcción de la casa de su hermana en Viena. Y, en 1929, su decisión de volver a Cambridge marca el nacimiento del segundo Wittgenstein, la vuelta a la filosofía, el distanciamiento de las posiciones adoptadas por el *Tractatus*. A partir de 1930, comienzan sus cursos de Cambridge, que serán cada vez más

célebres. En 1939 sucederá a Moore. Escribe entonces, sin llegar a publicarlos, el *Cuaderno azul*, el *Cuaderno marrón* y los *Fundamentos de las matemáticas*. Digamos de paso que en 1935 hace un viaje a Moscú, que le decepcionará bastante. Durante la guerra de 1939-1944, se enrola como enfermero en un hospital de Londres. Después de la guerra vuelve a la enseñanza en Cambridge, escribe la *Philosophische Untersuchungen*, pero en 1948 se le diagnostica un cáncer, y muere en 1951. La influencia de su enseñanza y de sus últimos libros fue considerable tanto en Inglaterra como en América. Toda la corriente filosófica que se define como análisis del lenguaje parte de él. Sin embargo, como ya he dicho, no es de este segundo Wittgenstein de quien voy a hablar en el presente artículo.

¿Qué se proponía Wittgenstein cuando escribió su *Tractatus*?[1] Bertrand Russell, en su Introducción al *Tractatus*, nos dice que Wittgenstein ha querido determinar en qué un lenguaje puede ser lógicamente perfecto. Determinadas fórmulas de la obra parecen darle la razón. Por ejemplo, Wittgenstein nos dice que para evitar las confusiones que llenan toda la filosofía (3.324), "debemos emplear un simbolismo que obedezca a la gramática lógica, a la sintaxis lógica" (3.325), es decir, un simbolismo en el que cada símbolo no pueda tener más que un único significado. Pero, por otro lado, Wittgenstein nos dice que "todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico" (5.563). Tendremos que plantearnos por tanto la cuestión que se plantea Wittgenstein en estos términos: ¿en

[1] Ediciones del *Tractatus*: texto alemán y traducción inglesa, *Tractatus Logico-Philosophicus by Ludwig Wittgenstein with an introduction by B. Russell*, Londres (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method), 1958 (con un índice); texto alemán y traducción italiana, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus, Testo originale, versione italiana a fronte, introduzione critica e note a cura di G. C. M. Colombo, S. J.*, Roma (Fratelli Bocca), 1954. Esta edición italiana contiene también una bibliografía sobre Wittgenstein y un estudio de M. Dummett sobre la lógica del *Tractatus*.

qué condiciones puede ser utilizado el lenguaje con un significado concreto?

Porque si el lenguaje "lógicamente perfecto" (en la medida en que esto es posible), incluso el lenguaje corriente, representan una utilización legítima del lenguaje, una utilización del lenguaje en la que el lenguaje tenga un significado, el lenguaje filosófico por el contrario representa un mal uso del lenguaje que tiene como consecuencia producir seudoproblemas. Wittgenstein quiere por tanto mostrar por qué el lenguaje filosófico está contagiado de ese feo vicio, y curar así el pensamiento humano de esa enfermedad inveterada:

> Mi libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse. Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar. Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido (Prólogo).

Podría pensarse que Wittgenstein fija los límites del lenguaje a partir de un postulado empírico y positivista: una proposición sólo tiene significado cuando está referida a un hecho de naturaleza física. Es cierto que éste es el aspecto más obvio de la doctrina de Wittgenstein. Pero vamos a ver que partiendo de este postulado, el autor del *Tractatus* llega finalmente a establecer los límites del lenguaje a partir de un principio más fundamental.

La noción central es aquí la de *forma lógica*. Esta noción presupone una idea bastante simple –tal vez incluso simplista– del funciona-

miento del pensamiento. Nos representamos la realidad mediante el pensamiento, es decir, que nos formamos una imagen de ella, una figura. Para que la imagen pueda representar a su modelo, es necesario que comparta con el modelo una misma estructura.[1] Para que el pensamiento pueda representar la realidad, es necesario que las proposiciones mediante las cuales queremos representar la realidad tengan la misma estructura que la realidad, es decir, que los elementos que componen la proposición estén combinados unos respecto de otros, como están combinados los elementos de la realidad (2.15). Esta identidad de estructura es lo que Wittgenstein llama la forma lógica (2.2 y sig.). Una imagen puede representar exacta o inexactamente. Si representa algo, tiene un significado posible. Si no representa nada, no tiene significado. Sólo puede representar si se da cierta identidad de forma entre ella y la realidad representada. Por la misma razón, la proposición sólo tiene sentido si tiene cierta semejanza de forma con la realidad, si tiene una forma lógica (4.01 y sig.). Una forma lógica corresponde a un hecho posible; un hecho sólo es posible si tiene la forma de un hecho real; los únicos hechos reales verificables son los hechos de naturaleza física. Una proposición sólo tendrá significado si tiene una estructura similar a la de un "hecho atómico";[2] tendrá por tanto una forma lógica, ya que la forma lógica corresponde a la posibilidad de una relación entre objetos, a la posibilidad de un hecho.

---

[1] Cuando se analiza, esta noción de semejanza de estructura aparece muy ambigua. Sobre el carácter puramente lógico (y tautológico) de esta noción, cf. H. J. McLendon, *Uses of similarity of structure in contemporary philosophy*, en *Mind* 64, nº 253, enero de 1955, pp. 79-95.

[2] "Hecho atómico": en el texto alemán del *Tractatus*, la palabra correspondiente es *Sachverhalt*; el traductor inglés introdujo la expresión *atomic fact*, que fue aceptada por Wittgenstein. A decir verdad –y tendremos ocasión de volver a verlo– la proposición puede tener una estructura semejante al "hecho atómico" (es decir, una combinación de objetos, cf. 2.01), porque el "hecho atómico" mismo está concebido siguiendo el modelo de la proposición.

Desde este punto de vista, las proposiciones filosóficas son sinsentidos:

> La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son de esta clase de cuestiones de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.) No hay que asombrarse de que los más profundos problemas no sean propiamente problemas (4.003).

Las proposiciones filosóficas carecen de forma lógica, porque contienen elementos cuyo significado exacto no puede ser determinado, por tanto, porque carecen de la estructura de un hecho posible.

Sin embargo, bien mirado, a las proposiciones del *Tractatus logico-philosophicus* mismo puede hacérseles idéntico reproche. Porque no se refieren a "hechos atómicos", sino que definen nociones como las de forma lógica, proposiciones, significado o verdad; la primera proposición del *Tratado* define el mundo como el conjunto de los acontecimientos o de las ocasiones o incluso como la totalidad de los hechos. Y sigue toda una serie de proposiciones concernientes a los hechos, los estados de cosas, los objetos, etcétera. El propio Wittgenstein nos previene al final del *Tratado*: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas" (6.54).

Se ha reprochado mucho al *Tractatus* esta autocontradicción. Carnap habla de las proposiciones del *Tratado* como de una serie de explicaciones más o menos vagas que el lector debe reconocer finalmente como seudoproposiciones y abandonar. El padre Colombo, el traductor italiano del *Tractatus*, observa que si estas pro-

posiciones son sinsentidos, uno se pregunta entonces cómo puede comprenderlas.

Puede buscarse una salida recurriendo a una distinción importante en Wittgenstein: la distinción entre *decir* y *mostrar*; es decir, entre representar un hecho objetivo y hablar de algo irrepresentable. Esta distinción Wittgenstein la introduce a propósito de la forma lógica, y gracias a ella comprenderemos mejor por qué las proposiciones de la filosofía, y las del *Tractatus*, son lo que Wittgenstein llama sinsentidos.

> La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representar la forma lógica. Para poder representar la forma lógica debemos poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica; es decir, fuera del mundo (4.12).

Como explica el padre Colombo,[1] esta forma lógica no es ni un hecho ni un objeto, y no puede por lo tanto ser expresada por una proposición o un nombre; es únicamente un modo de relación, y sólo puede mostrarse en la manera en que la proposición está articulada. Por otra parte, la identidad de forma lógica entre proposición y hecho se da por supuesta en toda proposición: para expresarla, habría que presuponerla de nuevo. "La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella. Lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo" (4.121).

Wittgenstein reconoce que éste es su pensamiento fundamental: "Mi pensamiento fundamental es que las constantes lógicas no representan. Que la lógica de los hechos no puede ser representada" (4.0312). Wittgenstein quiere decir que el signo: "y" o "implica" no representan una realidad del mundo objetivo, no tienen ningún con-

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus*, trad. de G. C. M. Colombo, *op. cit.*, p. 107.

tenido representativo.[1] La lógica de los hechos se muestra en la proposición, pero no está representada por ella.

Ahora bien, nos dice Wittgenstein, lo que se puede mostrar no puede decirse (4.1212). Dicho de otro modo, las proposiciones *dicen* y tienen por lo tanto un significado, cuando representan un hecho; pero, al decir, *muestran* su forma lógica, es decir, su identidad de estructura con la realidad; de modo que en conclusión, como dice Russell, lo que es inexpresable es la expresividad del lenguaje.[2] "Lo que en el lenguaje se expresa, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje" (4.121).

Esta afirmación es capital. Nos descubre que la verdadera respuesta de Wittgenstein a su pregunta inicial: ¿hasta qué punto el lenguaje puede tener un significado? es de hecho la siguiente: el lenguaje deja de tener un significado, es decir, deja de ser representativo, deja de *decir*, cuando quiere expresarse a sí mismo como lenguaje; el lenguaje no puede decirse a sí mismo.

De manera que el lenguaje es en cierto modo su propio límite. Y es con este propio límite con el que choca el lenguaje filosófico. Pero al mismo tiempo, es posible que lo que no puede ser dicho, pueda, en cierta medida, ser mostrado.

Por tanto no es únicamente el empirismo lo que lleva a Wittgenstein a considerar las proposiciones filosóficas como sinsentidos; es

---

[1] Conviene hacer notar aquí cómo el pensamiento lógico de Wittgenstein, lo mismo que el de otros lógicos contemporáneos, recuerda la lógica estoica. No se trata únicamente del hecho de que la lógica estoica es ya una lógica proposicional (cf. A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, Chambéry, s. d.). La doctrina estoica del significado puede ayudar a comprender la lógica moderna, cf. J. M. Bochenski, *Formale Logic*, Friburgo-Múnich, 1956, p. 336 (39.01) y p. 127 (19.06). "Sólo los acontecimientos pueden ser objeto del discurso (*lecta*)" [É. Bréhier, Chrysippe, París, 1951, p. 70]. Las partículas de unión no tienen significado.

[2] B. Russell, *Introduction* (ed. del *Tractatus*, Londres, 1958), p. 21: "Everything, therefore, which is involved in the very idea of the expressiveness of language must remain incapable of being expressed in language, and is, therefore, inexpressible in a perfectly precise sense".

sobre todo su intuición fundamental del carácter insuperable del lenguaje: no podemos salir del lenguaje para comparar la forma lógica del lenguaje con la estructura de la realidad.

Para nosotros el mundo coincide con el lenguaje: no podemos separar uno de otro; tropezamos aquí con una estructura insuperable.

Al *mostrarnos*, sin poder representarlo, que lo que hace posible el significado de la proposición no puede ser dicho ni representado, sino únicamente mostrado, Wittgenstein nos *muestra* también, sin poder representarlo, que finalmente es en el *lenguaje* mismo en lo que se constituye el significado. Volvemos a encontrarnos aquí con la opinión a la que llega Éric Weil en su *Lógica de la filosofía*, cuando la filosofía toma conciencia de sí misma:

> No hay *el* lenguaje: todo "hay" para el hombre proviene del lenguaje. Sólo hay lenguaje, éste o aquél, y el tránsito de uno a otro se produce en la realidad de la vida: no se puede saltar en el lenguaje para llegar, como por un acto mágico, a lo universal o a la presencia; sería más fácil saltar por encima de la propia sombra.[1]

No se puede expresar mejor que no podemos salir de los límites del lenguaje.

A decir verdad, puede hacerse una objeción a Wittgenstein. Toda su teoría de la insuperabilidad del lenguaje (y lo que resulta de ella: distinción entre decir y mostrar, afirmación de una esfera de lo místico, etcétera, consecuencias que tendremos que examinar) se basa finalmente en la idea de que la estructura propia del lenguaje no puede expresarse en el lenguaje, de que la forma lógica no puede ser representada. En su *Introducción* al *Tractatus*, Bertrand Russell[2] señala la vía en la que los positivistas posteriores a Wittgenstein se internarán, y que consiste en construir metalenguajes: "Todo lenguaje

---

[1] É. Weil, *Logique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 420.

[2] B. Russell, *ibid.*, p. 23. [Pp. 27 y 28 de la versión citada de Tierno Galván. *(N. del T.)*]

tiene una estructura de la cual nada puede decirse *en el lenguaje*, pero puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y que tenga una nueva estructura y que esta jerarquía de lenguaje no tenga límites". Russell responde por lo demás a la objeción en lugar de Wittgenstein:

> Wittgenstein puede responder que toda su teoría puede aplicarse sin cambiarla a la totalidad de estos lenguajes. La única réplica sería negar que existe tal totalidad. La totalidad de la que Wittgenstein sostiene que es imposible hablar lógicamente está sin embargo pensada por él como existente y constituye el objeto de su mística. La totalidad resultante de nuestra jerarquía no sería, pues, inexpresable con un criterio meramente lógico, sino una ficción, una ilusión, y en este sentido la supuesta esfera de la mística quedaría abolida.

Sin embargo, prudentemente, Russell concluye: "Tal hipótesis es muy difícil y veo objeciones a las cuales, de momento, no sé cómo contestar". Resulta interesante ver cómo la postura de Wittgenstein obliga a sus adversarios a imaginar una serie infinita, e imposible de realizar, de metalenguajes. Pero negar así el problema no significa resolverlo, y podríamos contestar por nuestra parte que no hay ningún problema que resolver. Toda proposición de un lenguaje o de un metalenguaje que se proponga expresar directamente la forma lógica es un sinsentido, porque no se puede expresar lo irrepresentable. La superposición infinita de sus metalenguajes traiciona precisamente la imposibilidad en cuestión.

Porque descubre el lenguaje como hecho fundamental de la filosofía, y de este modo reconoce que el lenguaje es su propio límite (que no puede expresarse como lenguaje), es por lo que Wittgenstein no duda en afirmar que la filosofía y su propio tratado están constituidos por proposiciones que son sinsentidos.

Éste es el punto más difícil, pero también el más interesante de la postura de Wittgenstein. Mejor dicho, la infidelidad a su propio método es lo que nos debe hacer reflexionar.

> El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural –algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía–; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás –pues no tendrían el sentimiento de que estamos enseñándoles filosofía–, pero sería el único estrictamente correcto (6.53).

Se trataría por lo tanto de un método puramente negativo, que demostrara que las proposiciones filosóficas son seudoproposiciones. Tenemos otro enunciado del mismo método:

> El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en "elucidaciones". El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino el esclarecerse de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opacos y confusos (4.112).

Con semejante método, Wittgenstein no se habría permitido a sí mismo enunciar seudoproposiciones. Pero si Wittgenstein ha sido infiel a este método, si se ha permitido enunciar proposiciones, que después de todo son sinsentidos para él, es porque de hecho, implícitamente, reconoce que el lenguaje no se reduce a las proposiciones que poseen una forma lógica (es decir, un significado posible): dicho de otro modo, para él el lenguaje no se limita a hablar de lo representable.

Podemos distinguir, creo yo, de acuerdo con la práctica de Wittgenstein, cuatro usos posibles del lenguaje. 1) El uso que podríamos llamar *representativo* o "con significado": se trata de proposiciones que tienen una forma lógica, es decir, un significado posible, porque están formadas por signos que tienen todos un sig-

nificado: su estructura puede corresponder a la del hecho que representan. 2) El uso que podríamos llamar *tautológico* o analítico o carente de un contenido de sentido: se trata de las propias proposiciones lógicas (6.1). "Las proposiciones de la lógica no dicen nada. Son proposiciones analíticas" (6.11). Carecen de todo contenido de conocimiento. No son sinsentidos, son proposiciones, pero en la misma medida en que el cero forma parte de los símbolos matemáticos. La señal de la tautología consiste para Wittgenstein en que puede reconocerse la verdad o la falsedad de las proposiciones sólo con ver su símbolo (6.113). 3) El uso que podríamos llamar *sin-significado*[1] que engendra seudoproposiciones: la mayoría de las proposiciones filosóficas pecan contra las leyes de la gramática y de la sintaxis lógica; contienen signos que no tienen significado; no tienen por lo tanto ni una forma lógica ni un significado. 4) El uso que podríamos llamar *indicativo*.[2] Este uso es legítimo para Wittgenstein. Consiste en primer lugar en el hecho de que las proposiciones verdaderas muestran al mismo tiempo algo que no puede expresarse. Por eso toda proposición que tiene una forma lógica no la representa; se refleja en ella (4.121). Por eso la proposición muestra la forma lógica de la realidad (4.121), se muestra en las proposiciones lógicas que describen "la armazón lógica del mundo" (6.124), y por lo tanto en las tautologías (6.22). De manera que los dos primeros usos del lenguaje distinguidos más arriba admiten esta especie de función marginal. En todo esto, lo que se *muestra* y no se puede expresar es precisamente el hecho de que el lenguaje dice algo, de que el lenguaje expresa algo, de que tiene un sentido. Por lo tanto el uso indicativo del lenguaje se refiere al lenguaje en cuanto lenguaje, en cuanto a *lo que se dice*. Pero no queda más remedio que admitir que, para expresar todo eso, Wittgenstein construye proposiciones que carecen

[1] Siguiendo los consejos de Sandra Laugier, he preferido aquí *sin-significado* a *absurdo*, que había adoptado en la primera versión de este artículo, pero que no se correspondía con el pensamiento de Wittgenstein.

[2] Este adjetivo corresponde al verbo *zeigen*.

de significado, de acuerdo con la acepción que él da a este término, que tampoco son tautologías, pero que no obstante *muestran*, *apuntan* tal vez, al lenguaje en lo que tiene de insuperable. No tenemos más remedio que admitir la necesidad de un lenguaje lógicamente incorrecto, y estamos obligados a utilizar el lenguaje de una manera no representativa. Hay toda una esfera en la que, por su misma inexactitud, el lenguaje muestra lo que no puede expresar. Lo que cuenta entonces no es lo que nos dice, sino lo que nos permite vislumbrar.

Exploremos por lo tanto esta esfera del lenguaje incorrecto –y por lo tanto carente de significado para la lógica– pero que nos muestra lo inexpresable. En primer lugar tenemos esta afirmación con la que Wittgenstein abre su tratado (1). "El mundo es *alles was der Fall ist*: todo lo que acaece". Digamos que hay un paralelismo total entre el mundo así representado y el lenguaje: el mundo es un conjunto de hechos concretos, del mismo modo que el lenguaje es un conjunto de proposiciones elementales; los hechos indescomponibles en hechos, los "hechos atómicos", corresponden a relaciones entre objetos o unidades simples. Del mismo modo que los hechos compuestos se descomponen en hechos indescomponibles, las proposiciones del lenguaje se descomponen en proposiciones elementales que establecen relaciones entre los nombres. El estrecho paralelismo entre mundo y lógica traiciona la idea de insuperabilidad del lenguaje. Sólo podemos expresar la realidad utilizando el modelo de nuestro lenguaje.

A continuación vienen las proposiciones referentes al solipsismo que no son más que una nueva expresión de la misma intuición: la simple lectura de estas proposiciones bastará para convencernos de ello.

> Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (5.6).
>
> La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites. Nosotros no podemos, pues, decir en lógica: en el mundo hay esto y lo de más allá; aquello y lo otro, no. Esto parece, aparen-

temente, presuponer que excluimos ciertas posibilidades, lo que no puede ser, pues, de lo contrario, la lógica saldría de los límites del mundo; esto es, siempre que pudiese considerar igualmente estos límites también desde el otro lado. Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos decir lo que no podemos pensar (5.61).

Esta observación da la clave para decidir acerca de la cuestión de cuanto haya de verdad en el solipsismo. En realidad, lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede decirse, sino mostrarse. Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo (5.62).

Wittgenstein no afirma que el solipsismo es una verdad filosófica, sino que aquí precisamente aplica el cuarto uso del lenguaje, del que acabamos de hablar hace un momento. Mediante proposiciones incorrectas apunta a algo que solamente puede mostrarse. Se apoya en la fórmula: mi lenguaje; no puedo decir nada fuera de mi lenguaje; por lo tanto para mí no hay mundo fuera de mi lenguaje y del mundo que él es para mí. Lo que realmente se plantea aquí no es la soledad del yo, es la insuperabilidad del lenguaje. Tampoco se trata por lo demás del yo psicológico. El hecho de que yo pueda hablar de *mi* lenguaje me hace descubrir que yo mismo soy un límite de ese lenguaje[1] y un límite del mundo: "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo" (5.632). Este sujeto, Wittgenstein lo compara con el ojo que tiene un campo visual, pero que él mismo es el límite de ese campo visual. Conclusión de Wittgenstein:

Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en filosofía por

[1] Compárese con la teoría de K. Jaspers, relativa al *Yo* como límite de lo "pensable", cf. Jaspers, *Philosophie*, Berlín, Springer-Verlag, 1948, p. 316 y sig. Jaspers, *ibid.*, p. 125, insiste mucho en la importancia de concebir el todo del universo, no siendo este todo más que un concepto-límite.

el hecho de que el mundo es mi mundo. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo (5.641).

Una vez más, son los límites del lenguaje los que permiten a Wittgenstein apuntar más allá de lo que se puede expresar. Si el lenguaje es insuperable, es también porque es mi lenguaje. En este sentido, no lo puedo superar; pero al chocar con esta imposibilidad, me descubro como límite y como sujeto que no forma parte del mundo.

Con el solipsismo lingüístico está relacionada la idea de la contingencia absoluta:

> Ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori*. Todo lo que nosotros vemos podría ser de otro modo. Todo lo que nosotros podemos describir podría también ser de otro modo. No hay ningún orden *a priori* de las cosas (5.634).
>
> Vemos aquí cómo el solipsismo llevado a sus últimas consecuencias coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él (5.64).

Si las cosas son así, no podemos descubrir ninguna necesidad, ni ningún valor preponderante, en los fenómenos que el lenguaje nos representa. Necesitaríamos para eso una regla ajena a nuestro lenguaje, y entonces ya no sería el nuestro.

> Todas las proposiciones tienen igual valor (6.4).
>
> El sentido del mundo [Wittgenstein entiende con esta frase aquello que podría conferirle un valor] debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual (6.41).

Nuevo punto de mira, esta vez enfocado hacia una fuente extramundana de los valores, ya se trate del Yo o de Dios. La consecuencia de esta idea es que no puede haber más ética que la trascendental, es decir, absolutamente no empírica (6.42-6.43).

A medida que nos vamos acercando al final del tratado, el tono de Wittgenstein adquiere una especie de imperceptible temblor. Se aproxima, en efecto, a la esfera propia de la mística (según su expresión) y una especie de intuición inexpresable se apodera de él. Ya no es la idea abstracta, es el sentimiento de los límites del lenguaje lo que experimenta:

> En la muerte el mundo no cambia, sino cesa (6.431).
>
> La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive.
>
> Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente.
>
> Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual (6.4311).
>
> La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no sólo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizás un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo.
>
> (No son los problemas de la ciencia natural los que hemos de resolver aquí.) (6.4312).
>
> *Cómo* sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo (6.432).
>
> Los hechos pertenecen todos sólo al problema, no a la solución (6.4321).
>
> No es lo "místico" *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo (6.44).

La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado–.

Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico (6.45).

Para una respuesta que no se puede expresar, la pregunta tampoco puede expresarse.

No hay *enigma*.

Si se puede plantear una cuestión, también se puede responder (6.5).

El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta.

Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta, sólo cuando hay una respuesta, y ésta únicamente cuando se puede decir algo (6.51).

Nosotros sentimos que incluso si todas las posibles cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta (6.52).

La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema.

¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido? (6.521).

Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico (6.522).

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)

Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo (6.54).

De lo que no se puede hablar, mejor es callarse (7).

Volvemos a encontrar aquí la famosa afirmación de Wittgenstein: "Quien me comprende, acaba por reconocer que mis proposiciones carecen de sentido". Pero el contexto coloca esta afirmación en una nueva perspectiva. Todas estas proposiciones con las que finaliza el

Tratado pertenecen a la cuarta clase de uso del lenguaje: tratan de mostrar lo inexpresable mediante su incorrección. Pero, en la misma medida en que tratan de mostrar lo inexpresable, aparecen como sinsentidos. Podríamos decir que en la medida misma en que tienen una especie de sentido y de verdad, aparecen como sinsentidos. "Trascendiéndolas se tiene la justa visión del mundo." Tocamos aquí lo que Wittgenstein llama lo místico. No voy a discutir el valor de esta palabra para decidir si Wittgenstein la eligió bien. Una cosa es cierta: él entiende por místico el sentimiento que nos sobrecoge cuando chocamos con los límites de nuestro lenguaje y de nuestro mundo y presentimos que hay, como dice con una voluntaria imprecisión, un "inexpresable". Por eso no pienso que todo el dominio del uso "indicativo" del lenguaje sea místico, como parece dar a entender Russell. Yo creo que Wittgenstein considera que lo "místico" comienza en el momento en que el uso indicativo del lenguaje provoca en nosotros un sentimiento de limitación o de totalidad, cosa que viene a ser lo mismo: "Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico". Pienso que Wittgenstein quiere describir la impresión de extrañeza (que puede llegar hasta el éxtasis) que experimentamos ante el *Dasein* (el hecho de que el mundo sea): el éxtasis de Roquentin en el jardín de Bouville,[1] pero también el sentimiento cósmico tan caro a los románticos alemanes. Sin embargo, por ejemplo, la primera proposición del *Tratado*: "El mundo es todo lo que acaece", no es en sí misma mística; tiene el dinamismo del uso "indicativo" del lenguaje.

Sea como sea, el *Tractatus* acaba en lo "místico". Esto "místico" parece tener tres componentes: el sentimiento de la existencia, el sentimiento del todo limitado y el sentimiento de lo inexpresable, es decir, de un más allá del lenguaje. Esos tres componentes son de hecho tres expresiones diferentes de un mismo planteamiento: la imposibilidad de dar, desde el interior del mundo y del lenguaje, un sentido al mundo, a su existencia y a su totalidad. Wittgenstein no nos dice

[1] Obsérvese la importancia del contingentismo radical de Sartre en *La náusea*.

nada más. ¿La intuición del sinsentido del mundo estaba relacionada para él con el sentimiento de una presencia indecible? ¿Es por eso por lo que dice que aquel que ha descubierto el sentido de la vida no puede decir en qué consiste (6.521)? Éric Weil parece expresar una experiencia análoga cuando escribe:

> El hombre que vive en el sentimiento y en la presencia, el hombre cuando más que vivir *es*, no tiene necesidad de filosofía, porque no tiene necesidades. En cuanto deja de ser, habla de "momento poético", de "iluminación mística", de un "relámpago", de una "erupción" o de una "irrupción", y cuando recuerda su lenguaje "inspirado", sus *tat tuam asi*, su grito en el que se revela el Uno, los símbolos en los que aparece la unidad de toda vida y de toda muerte, el amor tan penetrante que es como la luz que devora, sabe que ha comprendido, que ha tenido lugar la comprensión, la desaparición de toda exterioridad, de toda extrañeza, pero solamente lo sabe, y ya no comprende que lo ha comprendido.[1]

Quizás nos preguntemos de dónde ha sacado Wittgenstein ese misticismo. Sus biógrafos nos dicen que la lectura de *El peregrino Querubínico* de Angelus Silesius le era familiar. Si esto es cierto, esta lectura debió de familiarizarle con las paradojas místicas más audaces. He buscado en la obra de Silesius fórmulas que Wittgenstein hubiera podido tomar prestadas. Sólo he encontrado una que presente cierta analogía con lo que nos dice Wittgenstein, pero se trata, en definitiva, de una fórmula bastante banal en la historia de la mística: "Uno habla cuando se calla: Hombre, si quieres expresar el ser de la eternidad, primero deberás privarte de toda palabra" (II, 68).

Es indudable que la última palabra del *Tractatus* es una llamada al silencio: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse"; llamada cuya nobleza reside en que Wittgenstein nos ha dejado vislumbrar previamente ese más allá del lenguaje a propósito del cual mejor

---

[1] É. Weil, *Logique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 423.

es callarse. ¿Cómo no traer aquí a colación la 7ª carta de Platón (341 b 7-d 2): "Jamás he escrito nada sobre lo que me preocupa"?

Pero si la última proposición de su *Tratado* nos lleva a situar a Wittgenstein en la tradición de los autores místicos que han querido conducirnos hasta las puertas del silencio ante lo Inefable, el desarrollo mismo de la obra nos aporta un punto de vista extremadamente interesante respecto al problema filosófico planteado por la noción de inefable y de trascendencia. Es del núcleo mismo de la oposición a toda forma de trascendencia y de inefable de donde surge la posibilidad de afirmar que hay algo inefable, que puedo tender hacia algo que trasciende los límites del mundo. En efecto, el punto de partida de Wittgenstein era el siguiente: sólo puedo pensar lo que tiene una forma lógica, es decir, un sentido posible, es decir, aquello que es verificable empíricamente. Semejante principio privaba de sentido a la noción de inefable y de trascendencia. Pero precisamente, si no puedo pensar más que lo que tiene una forma lógica, tropiezo con el hecho de que, por consiguiente, no puedo pensar la forma lógica misma; para pensar esta forma lógica, tendría que salir del lenguaje y del mundo; descubro entonces al mismo tiempo que todo "pensar" no se reduce a "decir", puesto que no puedo "decir" la forma lógica, pero puedo apuntarla, ella puede mostrárseme; y descubro igualmente que mi mismo lenguaje es en cierto sentido un inefable, que no puedo decirlo, que puedo solamente apuntarlo, o incluso, que el lenguaje deja de tener un sentido cuando se quiere expresar el lenguaje como lenguaje. Lejos de prohibirme la noción de inefable, el lenguaje me da acceso a ella: dado que he querido hablar exacta y lógicamente, estoy obligado a aceptar el empleo de un lenguaje inexacto lógicamente, un lenguaje que no representa nada, sino que evoca. Vuelvo a encontrarme con el valor mágico del lenguaje; vislumbro que la forma más fundamental del lenguaje podría ser la poesía, que hace surgir el mundo ante mí. Es en este lenguaje poético, es gracias a esta función indicativa o evocadora del lenguaje, por

la que tengo derecho a afirmar: "Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico" (6.522).

La filosofía no nace, como pretende Wittgenstein, de un mal uso del lenguaje; digamos más bien que todo el lenguaje tiende ineluctablemente a convertirse en filosófico, es decir, a tratar de expresarse como lenguaje, a expresar su propia expresividad. En este esfuerzo necesario, aunque necesariamente condenado al fracaso, la filosofía descubre su propia imposibilidad, es decir, choca con los insuperables límites del lenguaje, mejor aún, con el insuperable límite que es el lenguaje en sí mismo. Karl Jaspers diría: la marca última de la Trascendencia es el silencio.[1]

---

[1] K. Jaspers, *Philosophie, op. cit.*, p. 876. Me permito remitir al lector a dos artículos que tratan temas muy similares a éste: E. Wasmuth, "Das Schweigen Ludwig Wittgenstein; uber das Mystische im Tractatus logico-philosophicus", en *Wort und Wahrheit*, 7 de noviembre de 1952; R. Freundlich, "Logik und Mystik", en *Zeischrift für philosophische Forschung*, 7, 1953, pp. 554-570. R. Freundlich estudia de una manera muy interesante los problemas que plantea la noción de forma lógica en Wittgenstein; insiste en el carácter "operativo" de la lógica de Wittgenstein y ve en este carácter "operativo" el punto de contacto entre lógica y "mística", lo "místico" concebido como lo racional pensado hasta su límite. La filosofía, según la interpretación que R. Freundlich da de Wittgenstein, es una actividad cuyo resultado no es formulable, pero que "se muestra" (p. 570). Concluye diciendo que la relación entre lo místico y lo racional se plantea como un problema de teoría del lenguaje, es decir, como el problema de la relación entre el lenguaje natural que lo abarca todo y la esfera particular de la racionalidad (p. 570).

WITTGENSTEIN, FILÓSOFO DEL LENGUAJE (I)[1]

[1] Publicado en *Critique*, nº 149, 1959, pp. 866-881.

> Mi libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse... la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos.[1]

Estas líneas, que Wittgenstein coloca al principio de su *Tractatus logico-philosophicus*, fueron escritas por él en Viena en 1918, a los veintinueve años, e influyeron de una manera decisiva en toda una corriente del movimiento filosófico contemporáneo: el Círculo de Viena,[2] en primer lugar, y en la actualidad en casi toda la filosofía anglosajona. Añádase que muchas de las posibilidades del pensamiento de Wittgenstein siguen todavía por explotar.

¿Un genio o un excéntrico? Bertrand Russell, que lo tuvo como alumno, se hizo esta pregunta cuando lo conoció por primera vez en Cambridge,[3] y se dio cuenta enseguida de que la primera hipótesis

[1] Todos los textos de Wittgenstein están traducidos a partir del texto alemán. [En la traducción al castellano hemos seguido la versión de Enrique Tierno Galván, *op. cit. (N. del T.)*]

[2] Sobre la influencia de Wittgenstein en el Círculo de Viena, cf. V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, Viena, Springer Verlag, 1950.

[3] B. Russell, *Portraits from Memory*, Nueva York, 1956, p. 23. Russell cuenta que al final del primer semestre, Wittgenstein fue a buscarle y le preguntó: "¿Podría decirme

era la buena. Wittgenstein, que había nacido en Viena en 1889, llegó a Inglaterra, a Manchester, para convertirse en ingeniero. Su interés pasó rápidamente de las matemáticas aplicadas a las matemáticas puras, y de las matemáticas puras a los fundamentos de las matemáticas. Fueron esos intereses los que le llevaron a Cambridge, precisamente buscando a Russell, que acababa de publicar, con Whitehead, los *Principia mathematica* (1910-1913). De 1911 a 1914 Wittgenstein fue por lo tanto alumno de Russell. Entonces estalla la guerra. Wittgenstein, austriaco, debe volver a su país; es movilizado y combate primero en el frente ruso, y más tarde en el italiano. De Cambridge se ha llevado un manuscrito en el que continúa trabajando durante la guerra. Se trata del futuro *Tractatus*. Por entonces se opera en él una profunda transformación. En un pueblo de Galitzia lee el comentario de los *Evangelios* de Tolstói. Descubre la pobreza evangélica y se inicia en el misticismo. En agosto de 1918 el *Tractatus* está completamente acabado. Dos meses después, Wittgenstein es hecho prisionero en el frente italiano. Después del armisticio, Wittgenstein escribe a Russell para anunciarle que el *Tractatus* está terminado, y Russell interviene para obtener la liberación de su antiguo alumno. En agosto de 1919 se encuentra con Russell en La Haya y examinan juntos el *Tractatus*. Russell escribe una introducción a la obra y se la envía a Wittgenstein en 1920. En 1921, la revista *Annalen der Naturphilosophie* publica el trabajo de Wittgenstein con el título de *Logisch-philosophische Abhandlung*. Finalmente, al año siguiente, la obra aparece en Londres, acompañada de una traducción inglesa y titulada *Tractatus logico-philosophicus*.

---

si soy o no un perfecto idiota?". Russell respondió: "Querido amigo, no lo sé. ¿A qué viene esta pregunta?". "Porque si soy un perfecto idiota me haré ingeniero; pero si no estudiaré filosofía." Russell le aconsejó que redactara un trabajo filosófico. Antes de que hubiese acabado el año Wittgenstein se presentó con un manuscrito. Russell continúa: "Después de haber leído la primera frase, le dije: 'No, no necesita hacerse ingeniero'". Y en otra ocasión, después de un largo silencio de Wittgenstein: "Wittgenstein, ¿está usted pensando en la lógica o en sus pecados?" "En las dos cosas."

No obstante, de vuelta a Austria, Wittgenstein sigue fiel a las resoluciones tomadas durante la guerra. Renunciando a la sustanciosa herencia paterna, se ganará la vida como maestro de escuela de 1919 a 1926 en tres pueblos austriacos (Ottertal, Trattenbach am Semmering, Buchberg am Schneeberg): años de silencio, de ese silencio al que invitan las últimas líneas del *Tractatus*. En 1922, Moritz Schlick, amigo de Wittgenstein, consigue la cátedra de "filosofía de las ciencias inductivas" en la Universidad de Viena: el Círculo de Viena está a punto de nacer; en torno a Schlick, influido por el *Tractatus*, se agrupan Neurath, Waismann, Carnap, von Juhos, Feigl, estudiantes y colegas, interesados en los problemas de filosofía científica. Wittgenstein se niega a participar en estas reuniones en las que, sin embargo, su obra es leída y comentada. Abandona la enseñanza primaria, en la que por lo visto no había tenido demasiado éxito, vuelve a Viena y se consagra a la arquitectura (en Viena, en la Kundmanngasse 19, puede verse una casa construida por él).

Pero al mismo tiempo, su pensamiento evoluciona, y el *Tractatus* no posee ya la consideración de verdad intangible que tenía para él diez años atrás. Cuando en 1929 vuelve a Cambridge, el segundo Wittgenstein está a punto de nacer. En Cambridge se dedicará a la enseñanza de la filosofía de 1930 a 1935, impartiendo cursos que marcan una orientación nueva con relación al *Tractatus* y escribe, sin publicarlas, esas obras que sólo han aparecido recientemente, el *Blue Book*, el *Brown Book*, las *Foundations of Mathematics*.

Después de un viaje a Moscú en 1935, se retira algunos años a Noruega, a la soledad de Sojne Fjord. En 1939, sucede a G. E. Moore, de nuevo en Cambridge, en la cátedra de Mental Philosophy and Logic. Después de la guerra, que pasa como ayudante en un hospital de Londres, retoma su enseñanza, compone los *Philosophische Untersuchungen*, pero, aquejado por la enfermedad, tiene que abandonar su actividad en 1949. El 29 de abril de 1951, muere a los sesenta y dos años.

Fue la enseñanza de Wittgenstein en Cambridge, y sus relaciones personales con los filósofos ingleses, lo que tuvo una influencia mayor en la filosofía contemporánea. Sin embargo su primera obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, a pesar de haber sido superado por el propio Wittgenstein y sus discípulos, sigue siendo la "Biblia del neopositivismo".

Esta obra extraña, que tiene un valor independiente de su influencia, abre, como veremos, perspectivas filosóficas diferentes de las que el "segundo Wittgenstein" permite vislumbrar. Como el "joven Marx" o el "joven Hegel", el "joven Wittgenstein" ilumina y en ocasiones supera al "segundo". La obra se presenta como una serie de proposiciones numeradas y clasificadas según los principios de la clasificación decimal (la proposición 1.1 es un comentario de la proposición 1, y la proposición 1.11 un comentario de la proposición 1.1). Para citar nos bastará por lo tanto con indicar el número de orden de la proposición citada. En realidad, esta clasificación no aporta más que un rigor aparente. Esta serie de proposiciones es también una serie de fragmentos, ordenados sin duda de acuerdo con un plan determinado, fácilmente reconocible, pero que admite asimismo numerosas digresiones o repeticiones, o incluso algunos *obiter dicta* que no constituyen precisamente las partes menos interesantes de la obra. Más de una sentencia centellea, aureolada de un enigmático brillo.

El prólogo del *Tractatus* confirma la intención de Wittgenstein: fundar un positivismo radical.

> Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar. Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será simplemente un sinsentido.

Desde el principio, percibimos la novedad del positivismo de Wittgenstein: no se trata ya de delimitar la esfera de lo verdadero; se trata de delimitar la esfera de lo que tiene sentido, los límites en cuyo interior el lenguaje tiene un sentido. El positivismo lógico tratará de determinar si las proposiciones tienen un sentido, por el simple análisis de su forma lógica.

El *Tractatus* nos conduce por lo tanto en principio a la definición de la noción de proposición con sentido: ¿cómo, y en qué condiciones podemos reconocer que una proposición tiene sentido? El camino será largo: habrá que definir lo que es una proposición y esta sencilla definición nos conducirá a exponer lo que es el pensamiento que se formula en proposiciones y lo que es el mundo que el pensamiento refleja. Y para llegar a esta definición final del sentido de la proposición el *Tractatus* comienza por definir lo que es el mundo (prop. 1) y, a continuación, lo que es el pensamiento (prop. 3).

Para comprender esta parte del *Tractatus*, hay que reconocer desde el principio que da por supuesto un auténtico paralelismo lógico-físico, una identidad de estructura entre el universo físico y el lenguaje. Si consideramos la estructura de nuestro lenguaje, observamos que está constituido de frases, ellas mismas formadas de proposiciones relacionadas entre sí mediante partículas como *y, si, o*. A su vez, las proposiciones pueden descomponerse en nombres y en verbos, pero todas con una unidad de sentido. Si analizamos a continuación la realidad de acuerdo con esta estructura, obtendremos lo siguiente: a las frases corresponden hechos complejos que podemos descomponer en hechos simples: si caliento el metal, se dilata (dos hechos simples: caliento el metal; se dilata). Cada hecho simple se presenta como una relación entre objetos, que los nombres representan en las proposiciones simples. Podemos por lo tanto obtener la siguiente correspondencia: nombre-objeto; proposiciones elementales-hechos simples; proposiciones complejas-hechos complejos. Y continuando con el paralelismo, el lenguaje aparecerá como el conjunto de las proposiciones, y el mundo, como el conjunto de

los hechos simples. El mundo aparecerá así como un conjunto de hechos, no como un conjunto de objetos. Éste es el sentido de la famosa primera proposición del *Tractatus*, casi intraducible en francés: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*; podemos aventurar las siguientes traducciones: "El mundo es todo lo que acaece,[1] el conjunto de las ocasiones,[2] el conjunto de los casos reales. Y si continuamos el paralelismo, al espacio real en el que tienen lugar los hechos corresponderá un espacio lógico, donde se sitúan las proposiciones (2.013; 3.42; 3.4; 4.0641)". Este paralelismo lógico-físico se explica fácilmente: "La figura lógica de los hechos es el pensamiento" (prop. 3); "el pensamiento es la proposición con significado" (prop. 4); "la totalidad de las proposiciones es el lenguaje" (4.001). Aquí tenemos una definición provisional de la proposición con significado: deberá ser la figura lógica de los hechos. Pero esta noción de imagen o de figura *(Bild)* requiere ser precisada para que la noción de sentido esté bien definida.

El pensamiento (o la proposición que lo expresa) es la figura lógica de los hechos porque tiene una semejanza de estructura con los hechos que representa. El hecho mismo tiene una estructura, en tanto es una relación entre objetos. Desde este punto de vista, la traducción de *Sachverhalt*, palabra que en Wittgenstein designa el hecho simple, por *hecho atómico* en la traducción inglesa, oculta el carácter estructural del hecho simple. En francés, podría pensarse en "es-

---

[1] Cf. prop. 4.024: "Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece [*was der Fall ist*]". Véase también la prop. 5.5542.

[2] En el sentido de Whitehead, que Wittgenstein nos recuerda aquí. Para Whitehead sólo hay acontecimientos y, como señala F. Cesselin (*La Philosophie organique de Whitehead*, París, PUF, 1950, p. 25), "los acontecimientos son atómicos, individuales, por naturaleza". Por eso Whitehead los llama en ocasiones "gotas de experiencia" o "ocasiones de experiencia". Para Whitehead, como para Wittgenstein, "el mundo espacio-temporal no es una suma de sustancias, sino una pluralidad de acontecimientos que constituyen sus realidades últimas". [Señalemos aquí que Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera traducen esta primera proposición como: "El mundo es todo lo que es el caso", *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1987. *(N. del T.)*]

tado de cosas";[1] en cualquier caso, en el *Sachverhalt*, las cosas están en relación una con otras (*sich verhalten*).[2] La proposición es la figura del hecho, porque sus elementos están en una relación similar a la relación que existe, en el hecho, entre los objetos:

> El disco gramofónico, el pensamiento musical, la partitura musical, las ondas sonoras, están todos, unos respecto de otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre lenguaje y mundo. Tienen en común la misma estructura lógica (4.014). Para comprender la esencia de la proposición, pensemos en la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe (4.016).

Escritura ideográfica también, la escritura del simbolismo lógico descubre el carácter representativo de la proposición. Tocamos aquí el aspecto auténticamente "lógico" del positivismo de Wittgenstein. El simbolismo lógico acababa de ser elaborado por Frege (1858-1925), Peano (1858-1932) y sobre todo Russell y Whitehead en sus *Principia mathematica*, publicados entre 1910 y 1913. Wittgenstein continúa y desarrolla estos trabajos. Se sabe que el simbolismo lógico sustituye las expresiones concretas (sujeto, predicado, cópula, pero también preposiciones y conjunciones) por determinados signos que permiten, exactamente como en álgebra, descubrir la relación que existe entre los objetos. La proposición es concebida como una función de las expresiones que contiene (3.318; 4.24). Lo mismo que en álgebra se prescinde del significado concreto de la variable *x*, que, según los problemas, podría representar tanto una velocidad, un peso, o un volumen, el simbolismo lógico prescinde de los significados concretos, sin olvidar las categorías sintácticas (nombres, verbos, etcétera). Está por lo tanto formalizado, es decir, vinculado con las

---

[1] P. Ricoeur traduce *Sachverhalt* por "estado de cosa" ("*état de chose*") en E. Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, París, Gallimard, 1950, p. 28.

[2] Cf. prop. 4.022: "La proposición, si es verdadera, *muestra* cómo están las cosas. Y *dice que* las cosas están así".

relaciones estructurales entre los objetos, y axiomatizado, es decir, que los signos no aparecen arbitrariamente, sino que los tipos fundamentales de signos están definidos y las leyes que los regulan se deducen de leyes fundamentales o axiomas. Gracias a este simbolismo lógico, el carácter representativo de la proposición se pone de manifiesto claramente. Si reconocemos que un objeto *a* está en la relación *R* con el objeto *b*, la proposición *aRb* tendrá una estructura similar a la del hecho: "A la configuración de los signos simples en la proposición representada simbólicamente, corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas" (3.21). "La proposición es una figura de un estado de cosas sólo en cuanto está lógicamente articulada" (4.032). Por lo tanto, la proposición tiene en común con la realidad la forma lógica (4.12), y esta forma lógica la podemos concebir como una configuración de símbolos que representa la configuración del hecho.

Por lo tanto, el sentido de una proposición no es más que la representación de un estado de cosas: "Uno puede decir en lugar de esta proposición tiene tal y tal sentido, esta proposición representa tal y tal estado de cosas" (4.031). El sentido determina un hecho posible: "El sentido de una proposición es su acuerdo o desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia del hecho atómico" (4.2). Esta definición del sentido es el punto de partida de una importante noción en todo el positivismo lógico contemporáneo: una proposición tiene sentido, no cuando es verdadera (es decir, cuando corresponde a la realidad de un hecho), sino cuando es verificable, es decir, cuando corresponde a la posibilidad de un hecho (4.063). Hay un método doble de posible verificación. La verificabilidad empírica no siempre es posible, por ejemplo para la proposición: "En la otra cara de la luna, hay montañas de 3.000 metros de altura". Pero si esta proposición tiene un sentido, es porque tiene una verificación lógica: la construcción de la frase no contradice las leyes de la lógica. La lógica o, más concretamente todavía, el simbolismo lógico

permitirán determinar por lo tanto si una proposición tiene sentido. Una proposición que tiene una *forma lógica*, tendrá necesariamente un *sentido*, es decir, mostrará claramente qué estado de cosas le corresponde si es verdadera. Y para saber si una proposición posee una forma lógica, bastará con verificar si es realmente una proposición, es decir, si los signos que la componen tienen todos un significado (criterio semántico) y si a cada signo corresponde un significado determinado, de tal manera que dos significados no estén designados por el mismo signo y que dos signos de designación diferente no sean empleados en el mismo sentido (criterio sintáctico). Tales son las leyes del simbolismo (3.325), que obedece a las leyes de la gramática lógica, de la sintaxis lógica. Podemos decir, por lo tanto, en cierto modo, que se puede reconocer a priori si una proposición tiene un contenido con sentido o no. Aquí reside la originalidad del positivismo de Wittgenstein, sobre el que volveremos: "Nosotros conocemos *a priori* la posibilidad de una forma lógica" (6.33). "La evidencia, de la cual Russell tanto habla, sólo podría descartarse en lógica si el lenguaje mismo impidiese todo error lógico. Que la lógica sea un *a priori* consiste en esto en que no se *puede* pensar ilógicamente" (5.4731).

Si se define de este modo el sentido de la proposición, entonces resultará evidente que

> la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino *sin sentido*. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. (Son de esa clase de cuestiones de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.) No hay que asombrarse de que los más profundos problemas no sean propiamente problemas (4.003).

La filosofía es un mal uso, una enfermedad del lenguaje que engendra seudoproblemas y seudoproposiciones, proposiciones carentes de forma lógica que no determinan un estado de cosas posible, porque pecan contra la gramática lógica.

A decir verdad, el manejo del simbolismo lógico puede ser él mismo la causa de esos seudoproblemas y de esos seudoconceptos. Habrá que aplicar con rigor la regla de Occam:[1] "Si un signo no es necesario (o no es útil) carece de significado. Éste es el sentido del principio de Occam" (3.328; cf. 5.47321). Dicho de otro modo, hay que tomar como orientación la necesidad lógica más rigurosa. Lo superfluo oscurece y desorienta. La forma lógica debe ser un puro reflejo de la estructura de los hechos. Por ejemplo, el simbolismo lógico utiliza el signo de igualdad para expresar la identidad. Peligro de seudoconcepto filosófico: puede pensarse que existe una identidad en sí misma y se construirán frases como: Sócrates es idéntico. Pero *idéntico* en *Sócrates es idéntico* no tiene el mismo significado que en el signo de igualdad. *Sócrates es idéntico* es un sinsentido, porque no hemos dado ningún significado a *idéntico* como adjetivo (5.4733). Pero, en el fondo, el signo de identidad no es una parte esencial del simbolismo lógico (5.533). Bastará, para suprimirlo, con utilizar signos idénticos para los objetos idénticos y signos diferentes para los objetos diferentes (5.53 a 5.5352). Otro seudoconcepto: el concepto de objeto. También él puede ser originado por una mala utilización del simbolismo. En efecto, el simbolismo lógico utiliza la variable x para designar un objeto que tendrá tal propiedad o tal relación con otros objetos. Esta variable x significa por lo tanto un objeto todavía no determinado, expresa el concepto formal de objeto: sus diferentes valores significarán los objetos determinados que entran todos en el concepto formal de objeto (4.127). La variable x puede tomar

[1] Esta regla es el principio económico: *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*, o también: *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate.*

los valores *a, b, c*... etcétera. Pero no deberá confundirse nunca la variable *x* con uno de sus valores, hacer como si *x* pudiera ser un valor de *x*... No se podrá decir jamás: hay objetos, como se diría: hay libros; o bien: hay cien objetos, como se diría: hay cien libros. Tales proposiciones son sinsentidos, porque la palabra *objeto* pierde en ellas su significado (4.1272). Concepto puramente formal, se convierte en estas proposiciones en un concepto propio. Dicho de otro modo; el concepto formal de objeto no puede convertirse jamás él mismo en un objeto determinado. Está ya dado con los objetos y no puede ser separado de los objetos (4.12721).

Nos encontramos aquí con una de las ideas fundamentales del *Tractatus*: lo que se muestra en la forma lógica no puede decirse, no puede ser representado simbólicamente (4.1212). La variable *x* muestra el concepto formal de objeto, pero ese concepto no puede ser representado (4.126). Otros ejemplos de Wittgenstein: los conceptos formales de hecho, de función, de número (4.1272), presentes en el simbolismo, gracias a variables, no pueden ser expresados por un signo propio. Y lo mismo ocurrirá con las nociones de certeza, de posibilidad o de imposibilidad (5.525). En la simple comprobación de la forma lógica se reconocerán estas nociones, sin que necesitemos expresarlas mediante una proposición.

Por lo tanto los sinsentidos filosóficos provienen a menudo de una reificación de puras funciones lógicas, o, lo que viene a ser lo mismo, de una necesidad de representar lo irrepresentable, o de pensar lo impensable, ya que, para Wittgenstein, pensable y representable se identifican (3.001). A los objetos corresponden, en el lenguaje y en el simbolismo lógico, signos que los representan. Pero si la proposición puede de este modo representar la realidad,

> no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representar la forma lógica. Para poder representar la forma lógica debemos poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica; es decir, fuera del mundo (4.12).

> La proposición no puede *representar* la forma lógica; se refleja en ella. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La exhibe (4.121).

El simbolismo lógico de Wittgenstein tenderá, por consiguiente, a eliminar todo aquello que no representa nada; tenderá a no representar mediante signos más que los objetos. El orden, la sintaxis de los signos *mostrará* la forma lógica común a la proposición y al hecho que apunta. Habrá que evitar todo aquello que podría hacer creer que se representa lo irrepresentable; por ejemplo, las *constantes lógicas* (*y, o, implica*, etcétera, que relacionan las proposiciones elementales entre ellas) no representan nada (4.0312) y hay que reducirlas al mínimo (5.4 y sig.).

Nos volvemos a encontrar aquí con un nuevo significado del positivismo lógico de Wittgenstein. Todo positivismo se caracteriza por la eliminación de cualquier a priori, es decir, de cualquier "proposición cuya posibilidad condicionase su verdad (3.04)", necesaria y universal por sí misma. Si las matemáticas y la lógica parecen contener proposiciones tales que demostrarían una estructura a priori de nuestra razón, los positivistas se esforzarían en hacer su génesis, mostrar su origen a partir de la experiencia. Deberían mostrar que no hay ninguna fuente de conocimiento fuera de la experiencia: el positivismo lógico de Wittgenstein no necesita hacer esta demostración. Las proposiciones universales y necesarias que encontramos en lógica, las leyes, los principios de la lógica son puramente formales. No tienen ningún contenido *representativo*, no representan ningún objeto. Son lo que la lógica llama *tautologías* (6.1); no dicen nada, son proposiciones analíticas.

Como dice Wittgenstein, no sé nada sobre el tiempo que hace si lo único que sé es la alternativa llueve o no llueve (4.461). Esta proposición lógica: o llueve o no llueve, es verdadera, sin condiciones: es necesaria, y su certeza[1] se manifiesta sólo con comprobar su forma

[1] "La verdad de la tautología es cierta; la de las proposiciones, posible (el significado es una posibilidad de verdad), la de las contradicciones, imposible (4.464)". "Certeza,

lógica. Pero *carece de sentido* (4.461), no dice nada, no tiene contenido representativo, no afirma la posibilidad de un estado de cosas.[1] Carente de sentido, la proposición lógica no es sin embargo un sinsentido, como la proposición filosófica (4.4611): es puramente no-representativa, pero no pretende representar lo irrepresentable.

Más todavía, y éste es uno de los aspectos más profundos de la filosofía de la lógica que nos propone Wittgenstein, las proposiciones de la lógica *muestran* la lógica del mundo.

> La señal característica de las proposiciones lógicas está en que se puede reconocer sólo en el símbolo que son verdaderas o falsas; y este hecho contiene en sí toda la filosofía de la lógica. Y es también uno de los hechos más importantes que la verdad o la falsedad de las proposiciones no lógicas no se pueda reconocer sólo en la proposición (6.113).
>
> El hecho de que las proposiciones de la lógica sean tautologías *muestra* las propiedades formales –lógicas– del lenguaje, del mundo (6.12).
>
> Las proposiciones lógicas describen la armazón del mundo o, mejor, la presentan. No "tratan" de nada, presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo. Es claro que debe manifestar algo sobre el mundo el hecho de que resulten tautologías de uniones de símbolos (es decir, el hecho de que sean siempre verdaderas)... en

---

posibilidad o imposibilidad de un estado de cosas no se expresan por una proposición, sino porque una expresión es una tautología, una proposición con significado o una contradicción" (5.525).

[1] Dejo deliberadamente de lado una de las partes más importantes del *Tractatus* (de la prop. 5 a la prop. 6.031), la teoría de la forma general de la proposición, ya que su exposición sería demasiado técnica. Esta teoría es importante porque establece el carácter tautológico de la lógica. En definitiva podemos decir que consiste en afirmar que la única fuente de conocimiento se encuentra en las proposiciones elementales, que afirman la existencia de un estado de cosas, y que todas las proposiciones complejas se construyen a partir de proposiciones elementales, mediante la aplicación repetida de determinadas operaciones lógicas.

lógica habla la naturaleza misma de los signos esencialmente necesarios (6.124).

La lógica del mundo, que las proposiciones de la lógica *muestran* en tautologías, en matemáticas se muestra en ecuaciones (6.22).

La lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo (6.13).

Por lo tanto la lógica no dice nada, no representa nada, pero precisamente muestra ese irrepresentable que es la lógica del mundo.

De este positivismo lógico se desprende una idea completamente nueva y puramente negativa de la filosofía. La única filosofía posible consistirá en delimitar lo pensable (4.114), es decir, lo que se puede expresar. Deberá por lo tanto descubrir siempre, en las proposiciones metafísicas, el defecto lógico, el signo carente de significado (6.53). Esto consistirá en una crítica del lenguaje (4.0031), una actividad crítica, y no una teoría (4.112). Deberá clarificar los pensamientos descartando cualquier imprecisión lógica.

Nos encontramos aquí con una especie de retorno al ideal socrático de la ironía. Aunque esta "ironía" cree en el poder de la negación, de la negación más radical. Incluso cuando es clarificadora, la filosofía sigue siendo un sinsentido. Ésta es la paradoja del *Tractatus*: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo" (6.54). Evidentemente –el lector ya habrá reparado en ello–, si las proposiciones concernientes a objetos, hechos, proposiciones, etcétera, son sinsentidos, porque pecan contra el simbolismo lógico, casi todas las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos semejantes. Podría decirse que la actividad filosófica consiste en descubrir su propio sinsentido, en reconocerse ella misma como un uso ilegítimo del lenguaje. La paradoja sin embargo subsiste. Uno se preguntará cómo pueden comprenderse esas proposiciones del *Tractatus*, si finalmente

no tienen sentido. La audacia de la paradoja debe hacernos reflexionar.

¿En qué consistirá "esa justa visión del mundo" de la que habla Wittgenstein? Resultado de una superación de las proposiciones filosóficas, no puede ser más que una contemplación ingenua de la realidad. Esta ingenuidad de la mirada sólo puede conseguirse después de haberse liberado de todos los prejuicios, de todos los seudoconceptos, de todos los seudoproblemas. El mal uso del lenguaje separaba al hombre del mundo. Mediante una especie de autoterapia, la filosofía se cura a sí misma, mediante el lenguaje, de ese mal uso del lenguaje. Hay aquí una especie de psicoanálisis. Y una vez "analizado", el filósofo deja de ser filósofo, deja de estar "en busca de la sabiduría", y se convierte en "sabio". Su sabiduría es una pura vivencia incomunicable, una mirada dirigida a las cosas, pero que no puede expresarse. La crítica del lenguaje elimina el vacío de los conceptos, en beneficio de la plenitud de la existencia vivida.

El positivismo de Wittgenstein tiende a lo inexpresable. No es un repliegue del hombre sobre su finitud: "La filosofía significará lo indecible presentando claramente lo decible (4.115)". Este indecible, este inexpresable, este irrepresentable, lo encontramos a lo largo de todo el *Tractatus*. Inexpresable, la esencia de las cosas (3.221), la forma lógica, común a la proposición y al hecho que representa (4.12), finalmente, la lógica de los hechos, la lógica del mundo mismo (4.0312). Si se puede tender, sin expresarlo, hacia este inexpresable, es porque *se muestra*. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad (4.121), los conceptos formales se muestran en los signos que representan los objetos (4.126), el hecho de que las proposiciones de la lógica sean tautologías *muestra* la lógica del mundo (6.12). *Lo que se muestra*, en todos estos ejemplos, es que la estructura lógica del lenguaje corresponde a la estructura lógica de la realidad, pero que no puedo expresar esta correspondencia. La expresividad del lenguaje es inexpresable. No puedo expresarla porque, precisamente, estoy en el lenguaje, como estoy en el mundo, y no puedo

salirme de él: "Para poder representar la forma lógica (es decir, lo que el lenguaje tiene en común con la realidad), debemos poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica; es decir, fuera del mundo" (4.12). Podemos por lo tanto decir que para nosotros, concretamente, lenguaje y mundo coinciden: "*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo (5.6)". Tal es la verdad a que apunta el solipsismo, cuando dice que yo no puedo salir de mí mismo, que el mundo no puede ser más que *mi mundo*: "Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo" (5.62).

El positivismo de Wittgenstein desemboca de este modo en la mística: "Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico" (6.522). Wittgenstein es aquí tremendamente conciso. Estamos reducidos a interpretar lo mejor que podamos. Si estamos *en el lenguaje*, como *en el mundo*, lo inexpresable corresponde a un más allá de los límites del lenguaje y de los límites del mundo. Lo irrepresentable y lo inexpresable que hemos encontrado en lógica nos permiten vislumbrar ese más allá. Lo "místico" de lo que habla Wittgenstein parece corresponderse con un éxtasis en el que "vemos" más allá del mundo y del lenguaje, su sentido, su significado, el hecho de su existencia:

> El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede (6.41).
>
> *Cómo* sea el mundo es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela *en* el mundo (6.432).
>
> No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo (6.44).
>
> La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado–. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico (6.45).

El éxtasis místico corresponde para Wittgenstein, a mi juicio, en esa salida de los límites del mundo y del lenguaje por la que el mundo

y el lenguaje mismo aparecen como sinsentidos. "El hecho de que el mundo sea" es absolutamente incomprensible e inexpresable. Mientras que las proposiciones de nuestro lenguaje sólo tienen sentido cuando se refieren a hechos del mundo, el conjunto del mundo y el conjunto del lenguaje, percibidos precisamente como un todo limitado, no nos proporcionan ninguna determinación susceptible de fijar un sentido. Y entonces, el éxtasis revela que el sentido del mundo (y el del lenguaje) está fuera del mundo.

Tengo la impresión de que el *Tractatus* puede resumirse en esta fórmula extraordinariamente concisa: "Lo que en el lenguaje *se* expresa, *nosotros* no podemos expresarlo por el lenguaje (4.121)". Nadie ha expresado tan clara y tan profundamente lo que no queda más remedio que llamar el misterio del lenguaje, que es idéntico al misterio del mundo. Esta fórmula se impone tanto en el simbolismo lógico de Wittgenstein como en su "misticismo". En el simbolismo no podemos expresar mediante signos lo que se muestra en los signos mismos. No podemos representar lo irrepresentable. Y es precisamente el significado de esta crítica del lenguaje lo que debe ser la filosofía. Respecto al "misticismo", tiene que ver con la idea siguiente: lo inexpresable se muestra en el lenguaje; la esencia del lenguaje consiste, al expresar lo expresable, en tender a lo inexpresable; nosotros no podemos expresar aquello que *vemos* en el lenguaje; el sentido último del lenguaje no puede expresarse en el lenguaje. Sin duda, estamos *en* el lenguaje; esta situación es insuperable. Pero es precisamente en esta situación insuperable en la que se nos muestra la Trascendencia.

El análisis que acaba de leerse no conseguirá dar al lector una idea exacta de la riqueza del *Tractatus*.[1] La obra debería ser traducida al

[1] Habría que exponer también su teoría de las matemáticas (6.2 a 6.241), de la mecánica (6.3 a 6.3751), de la ética (6.4 a 6.43), de la muerte y de la inmortalidad (6.431 a 6.4312).

francés y comentada extensamente;[1] el comentario debería insistir particularmente en mostrar la evolución general del pensamiento de Wittgenstein, disimulado bajo la forma fragmentaria de sus proposiciones. Mientras llega esta traducción, habrá que manejar la edición inglesa que contiene texto alemán y traducción inglesa. A partir de la sexta edición (1955), el libro viene acompañado de un *index*, confeccionado por Max Black, muy útil para el estudio de temas esenciales. La edición italiana ofrece el texto alemán y una traducción italiana debida a G. C. M. Colombo. Una introducción de 131 páginas, escrita por G. C. M. Colombo, probablemente el estudio más largo que se ha dedicado al *Tractatus*, confiere a esta edición gran valor, máxime cuanto que incluye también una nota de M. Dummet, sobre el simbolismo lógico de Frege y de Russell, punto de partida del simbolismo lógico de Wittgenstein, y una muy útil bibliografía. La introducción de Colombo estudia sobre todo los fundamentos ontológicos y lógicos del *Tractatus*, su contribución a la filosofía contemporánea y su significado histórico. Critica también el positivismo lógico desde el punto de vista tomista, y pone en evidencia sus dificultades. Esta edición italiana es así prácticamente indispensable para quien quiera estudiar seriamente el *Tratado*. Por lo demás, la traducción que da es muchas veces preferible a la traducción inglesa.

Al *Tractatus* de Wittgenstein pueden hacérsele críticas de detalle y críticas de fondo, denunciar determinadas inconsecuencias del vo-

---

[1] Tengo previsto hacer esta traducción en los próximos años. [Recordemos lo que dice el autor en el prefacio a esta obra: "(...) la aparición en Gallimard, en 1961, de la traducción de Pierre Klossowski, puso fin a mis proyectos." En España la primera traducción del *Tractatus* data de 1957 y es obra de Enrique Tierno Galván. Esta traducción, tempranamente agotada, conoce varias reediciones a partir de 1973. En 1986, Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera publican una nueva traducción del *Tractatus*, y en 2002, aparece otra más, debida a Luis Manuel Valdés Villanueva. Sorprendentemente, la traducción de Enrique Tierno Galván y la de los fragmentos que tradujera el propio Pierre Hadot para las citas de sus textos coinciden casi palabra por palabra, razón ésta, unida a su gran claridad y legibilidad, por la que nos hemos visto obligados a utilizarla prácticamente en todas las ocasiones. *(N. del T.)*]

cabulario, el postulado positivista cuya impronta contiene irremediablemente, o la idea del pensamiento como una copia de la realidad, que plantea tal vez problemas insolubles; puede también insistirse sobre la paradoja, que el mismo Wittgenstein reconoce: el descubrimiento final del sinsentido de las proposiciones del *Tractatus*. Todas estas críticas podrán ser útiles e interesantes. Pero no vamos a acometerlas aquí. Soy de la opinión de que la importancia de una filosofía se reconoce en el hecho de que introduce definitivamente una nueva problemática. Y éste es exactamente el caso de Wittgenstein. Más allá de las críticas que podrían hacerse a su *Tractatus*, uno no tiene más remedio que reconocer este punto esencial.

Después del *Tractatus* de Wittgenstein es imposible no tomar partido frente a lo que podríamos llamar la "insuperabilidad" del lenguaje: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (5.6)". El lenguaje aparece como una estructura insuperable del ser humano. La historia de la filosofía, y especialmente la crítica kantiana, deberían ser examinadas desde este punto de vista. Todo a priori es "lingüístico". Según la inolvidable fórmula de Heidegger: "Si vamos a la fuente, si nos paseamos por el bosque, vamos a través de la palabra fuente, a través de la palabra bosque, incluso si no pronunciamos esas palabras, incluso si no pensamos en nada que pueda ser formulado".[1]

Después del *Tractatus*, es igualmente imposible no tomar postura con respecto a la estructura lógica del lenguaje. ¿La filosofía consiste en un desconocimiento de esta estructura lógica? ¿En qué condiciones las proposiciones filosóficas, y todas las proposiciones en general, tienen un significado? No es seguro que la filosofía del segundo Wittgenstein, o que la filosofía de la escuela anglosajona de análisis del lenguaje representen las mejores formas de esta crítica del

[1] M. Heidegger, *Holzwege*, Francfort, Klosterman, 1950, p. 286. [*Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995. *(N. del T.)*]

lenguaje en que la filosofía debe consistir en lo sucesivo. En cualquier caso, habrá que profundizar en la teoría de la comprensión y precisar las posibilidades legítimas del lenguaje.

Finalmente, después del *Tractatus* es imposible no tomar postura frente a lo "irrepresentable" y lo "inexpresable". El problema de la Trascendencia debe formularse también desde el punto de vista del lenguaje. Indudablemente, la teología negativa tradicional ha sido sensible siempre al hecho de que lo Absoluto es indecible y que sólo podemos hablar de nuestra "afasia".[1] No obstante, en la perspectiva de la insuperabilidad del lenguaje, la teología negativa adquiere un sentido nuevo: "Lo que en el lenguaje se expresa, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje" (4.121).[2]

---

[1] Damascio, *Problèmes et Solutions concernant les premiers Principes*, trad. de Chaignet, París, Leroux, 1898, p. 20.

[2] Para terminar, quiero llamar la atención sobre una interesante apreciación del *Tractatus*, en S. Breton, *Situation de la Philosophie contemporaine*, París-Lyon, Vitte, 1959, pp. 32-45.

WITTGENSTEIN, FILÓSOFO DEL LENGUAJE (II)[1]

[1] Publicado en *Critique*, nº 150, 1959, pp. 972-983.

En relación con el *Tractatus logico-philosophicus*, publicado por primera vez en 1921-1922, y que hemos analizado en un precedente artículo,[1] las *Philosophische Untersuchungen*[2] ("Investigaciones filosóficas"), que constituyen la segunda gran obra de Wittgenstein, marcan una profunda evolución, y el autor mismo insiste en este punto en el prefacio: el segundo libro constituye en su opinión una corrección de los errores del primero.

De uno a otro, sin embargo, la inspiración y la finalidad de Wittgenstein permanecen idénticas. Lo que nos propone es una terapéutica. La filosofía es una enfermedad del lenguaje: los problemas

---

[1] Véase el capítulo anterior.

[2] *Philosophical Investigations, Philosophische Untersuchungen*, texto alemán editado por R. Rhees y G. E. M. Anscombe, traducción inglesa de G. E. M. Anscombe, Oxford, O. U. P., 1953. Las citas de este libro que aparecen en el presente capítulo han sido traducidas por mí a partir del texto alemán. Esta obra consta de dos partes. En la primera parte, los párrafos están numerados. Para citar textos pertenecientes a esta primera parte, nos limitaremos a poner entre paréntesis los números del párrafo (§. 38). La segunda parte de la obra está formada por catorce secciones numeradas con números romanos. Nuestras citas, para ser más precisas, darán entre paréntesis el número de la página (p. 226). Se encontrarán igualmente algunas citas del *Tractatus logico-philosophicus*; la referencia se corresponderá entonces con el número de la proposición (prop. 4.002). [Para la traducción de las citas de las *Investigaciones filosóficas* hemos utilizado, siempre que ha sido posible, es decir, siempre que no se apartaban demasiado de la traducción francesa de Hadot y podían alterar por tanto el sentido de la frase, la traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988. Véase la *Nota a la traducción de las citas de Wittgenstein* al comienzo del libro. *(N. del T.)*]

filosóficos surgen cuando "el lenguaje se va de vacaciones" (§ 38.) La verdadera filosofía consistirá por lo tanto en curarse de la filosofía, en hacer desaparecer completa y definitivamente cualquier problema filosófico:

> El único descubrimiento auténtico: aquel que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión. En cambio, nosotros mostramos ahora un método con ejemplos, y la serie de estos ejemplos puede romperse. Se resuelven problemas (se apartan dificultades), pero no un *único* problema. No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como hay diferentes terapias (§ 133).

Wittgenstein continúa por tanto consagrado a la misma misión: aportar una paz completa y definitiva a la inquietud metafísica. Semejante propósito impone un determinado género literario: la obra no será la exposición de un sistema, de una teoría o de una filosofía en el sentido tradicional. Wittgenstein habría rechazado categóricamente el epíteto de "filósofo del lenguaje" que le adjudica el título del presente artículo. Soy de la opinión de que si se puede descubrir, legítimamente, una filosofía del lenguaje en Wittgenstein es en contra de su propia voluntad. Lo que él pretende es mostrar, con gran número de ejemplos, cómo los filósofos se equivocan al buscar algo distinto al funcionamiento normal del lenguaje cotidiano. El libro se presenta por lo tanto como una serie de observaciones, como un "conjunto de bosquejos", según la expresión del propio autor en el prefacio. Se propone actuar poco a poco sobre nuestra mente, como en una cura, como en un tratamiento médico. La obra no sigue por lo tanto ningún plan, propiamente hablando. Podemos observar que determinadas series de párrafos se refieren a determinados temas concretos. Por ejemplo, los hay dedicados a la noción de significado (§ 1-45), a la refutación del atomismo lógico que caracterizaba el *Tractatus* (§ 46-64), a la noción general de juego de lenguaje (§ 65-137),

al estudio de la comprensión (§ 138-242), al problema de la expresión de los sentimientos y de los procesos mentales (§ 243-693); la segunda parte de la obra (II, I a XIV) trata en su mayor parte de los mismos problemas: expresión de los sentimientos, posibilidad de un lenguaje privado, significado de las frases que parecen constituir el acta de una introspección.

Este rápido análisis permitirá al lector hacerse una idea de la diferencia de los temas tratados en el *Tractatus* y en las *Philosophische Untersuchungen*. El *Tractatus*[1] era lógico y "fisicalista": los problemas filosóficos se presentaban en él como sinsentidos, provocados por la ignorancia de las condiciones lógicas que permiten construir proposiciones con significado, y las proposiciones de las ciencias de la naturaleza aparecían como las únicas que tenían un verdadero contenido de significado (*Tractatus*, prop. 6.53). Las *Philosophische Untersuchungen* llevan a cabo un proceso completamente diferente: "Lo que hacemos nosotros es reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano" (§ 116). Este retorno a lo "cotidiano" es a mi juicio lo que caracteriza al segundo Wittgenstein, en el que yo veo realmente una voluntad de sencillez y de síntesis, de pobreza en cierto modo "evangélica", que estaría bastante de acuerdo con el modo de vida de quien, en un momento dado, se consideró discípulo de Tolstói. Por lo demás, yo creo que todo filósofo siente profundamente el hiato que separa su lenguaje del lenguaje cotidiano. Piensa que lo que él llama la "conciencia empírica", es decir, el hombre en su vida diaria, debe convertirse, transformar su actitud natural, y percibir las cosas de una manera nueva, bajo la apariencia del Ser, o de la Duración, o de la Eternidad. Sin embargo, a decir verdad, la conversión filosófica está siempre condenada al fracaso. El hombre sigue siendo "cotidiano" y continúa hablando un lenguaje "cotidiano". Se produce una especie de esquizofrenia, un dualismo insuperable, la

[1] Sobre el *Tractatus* puede leerse ya la excelente obra de G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, 1959.

yuxtaposición de una "conciencia filosófica" que tiene su lenguaje propio y de una "conciencia empírica" que habla, por su parte, el lenguaje de todos los días. El lenguaje filosófico corre sin embargo el riesgo de ser un lenguaje que gira a lo loco, que no está insertado en la *praxis*, en la actividad real de los hombres.

Ilusión, dice Wittgenstein a los filósofos, ilusión de buscar la profundidad y el deslumbramiento lejos de ese lenguaje cotidiano. Se imagina la objeción: "¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante?". Y Wittgenstein responde: "Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan" (§ 118). Es lo más simple y lo más familiar lo que nos debe maravillar: a la falsa gloria de Salomón hay que saber preferir el esplendor de los lirios del campo:

> Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y "cotidianidad". (Se puede no reparar en algo –porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que *eso* le haya llamado la atención alguna vez. Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención (§ 129).

Tocamos aquí sin duda las preocupaciones más profundas de Wittgenstein, para quien el deslumbramiento ante la realidad fue siempre un sentimiento fundamental: "¿Mi experiencia fundamental?... La mejor manera de describirla sería decir que, cuando la experimento, me siento lleno de admiración ante la existencia del mundo".[1] Wittgenstein se llena de la misma admiración ante la realidad familiar y simple que es el lenguaje cotidiano. El *Tractatus* suponía ya el carácter insuperable del lenguaje. Pero las *Philosophische Untersu-*

[1] Citado por G. E. M. Anscombe, *Introduction*, *op. cit.*, p. 173.

chungen son más precisas sobre este punto: "Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos' (*Urphänomen*). Es decir, donde deberíamos decir: éste es el juego de lenguaje que se está jugando" (§ 654).

Tendremos evidentemente que volver sobre esta noción capital de juego de lenguaje. Pero por el momento permítasenos subrayar que el término *Urphänomen* es probablemente un recuerdo de Goethe, que escribía a Eckermann:

> El punto supremo al que el hombre puede llegar es el asombro; y cuando se asombra ante el *fenómeno primitivo* (*Urphänomen*), tiene que darse por satisfecho; nada más puede concedérsele y no debe buscar más; ése es el límite. Pero los hombres no se contentan habitualmente con contemplar el fenómeno primitivo; piensan que necesitan ir todavía más lejos y son semejantes a los niños que, después de haberse contemplado en un espejo, le dan la vuelta para ver lo que hay al otro lado.[1]

Sentimiento muy goetheano: hay que aprender a "creer en las cosas simples".

Al filósofo sólo le está permitido la descripción de ese *Urphäenomen*: "La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa. Se podría llamar también filosofía a lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones" (§ 126). Otra expresión de la misma idea: "La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está" (§ 124). La filosofía no puede por lo tanto pretender normalizar, codificar, purificar o ex-

---

[1] J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, p. 298. [*Conversaciones con Goethe, en los últimos años de su vida*, ed. y tr. de Rosa Sala Rose, Barcelona, Acantilado, 2005. *(N. del T.)*]

plicar el lenguaje cotidiano, por la simple razón de que el único lenguaje con significado es precisamente el lenguaje cotidiano y que es absolutamente imposible superarlo.

El *Tractatus* defendía una postura menos clara. Por una parte encontrábamos en él un esbozo de los temas de las *Philosophische Untersuchungen*: "Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico" (prop. 5.5563). Por otra parte, encontramos en él la noción de lenguaje ideal: la lógica representaba una especie de modelo que el lenguaje de todos los días reproducía más o menos. En él podía leerse concretamente esto: "El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del vestido está cortada con un fin completamente distinto que el de permitir reconocer la forma del cuerpo" (prop. 4.002). En las *Philosophische Untersuchungen*, analizando la noción de lógica como ciencia normativa, Wittgenstein se niega a buscar fuera del lenguaje cotidiano mismo las reglas que presiden su correcto uso (§ 81-108).

La razón última de esta idea es precisamente el carácter insuperable del lenguaje cotidiano. En el *Tractatus*, la lógica constituía un a priori que no podía ser rebasado. En la última obra de Wittgenstein, son los "juegos de lenguaje" los que constituyen esta vez los límites infranqueables en los que pueden arraigar las proposiciones con significado. ¿Por qué "juegos de lenguaje"?

Wittgenstein mismo nos explica su significado:

> La expresión "juego de lenguaje" debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. Uno puede representarse la diversidad de los juegos de lenguaje en los ejemplos siguientes y en otros muchos: dar órdenes y actuar siguiendo órdenes; describir un objeto por su apariencia o por sus medidas; fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo); relatar un suceso; hacer conjeturas sobre el suceso; formular

> y comprobar una hipótesis; presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas; inventar una historia y leerla; actuar en teatro; cantar una canción; adivinar acertijos; hacer un chiste, contarlo; resolver un problema de aritmética aplicada; traducir de un lenguaje a otro; suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y proposiciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje (incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*) (§ 23).

Para Wittgenstein, no se comprende el lenguaje en sí, se comprende tal juego de lenguaje determinado, situándose uno mismo en tal juego de lenguaje determinado, es decir, en una actitud concreta, en un modo de actividad, en una "forma de vida". Cada juego funciona según modos y reglas propios.

Esto quiere decir que no hay significado en sí, que el lenguaje tuviera que expresar, que no hay significado independiente de la actividad lingüística del hombre. El significado debe definirse en términos de actividad, ya que los juegos de lenguaje son ellos mismos sistemas de actividad: "En un gran número de casos –si no en todos– la palabra 'significado' puede definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (§ 43). Wittgenstein rechaza firmemente cualquier correspondencia, término a término, de las palabras con los objetos concretos, cuyo significado sería en cierto modo preexistente al lenguaje, y encuentra en San Agustín la mejor descripción de la doctrina que él rechaza:

> Y, cuando se movían a hacer alguna cosa, según la palabra pronunciada, entonces entendía que la cosa se llamaba por aquel nombre, porque así la llamaban cuando la querían mostrar. De los movimientos de su cuerpo intentaba deducir su intención, ya que son como las palabras naturales de todas las gentes. El rostro, los gestos de los ojos y demás movimientos y el tono de la voz, son cosas todas que indican los afectos del alma para pedir, retener, rechazar

> o huir de alguna cosa. Así vine a colegir poco a poco que las palabras dispuestas en frases distintas y repetidas muchas veces eran los signos de las cosas. Y una vez superada la dificultad de mi lengua, manifestaba por estos signos mis deseos (*Confesiones*, I, 8, 13; citado por Wittgenstein, § 1).[1]

Para Wittgenstein esta descripción sólo corresponde a un juego de lenguaje cualquiera, el juego de lenguaje que consiste en aprender una lengua determinada por "definición ostensiva", es decir, haciendo corresponder los sonidos con tal o cual objeto que se nos muestra. "Agustín", nos dice Wittgenstein, "describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño poseyese ya un lenguaje, pero no el que está aprendiendo. Como si los niños pudiesen ya pensar, pero todavía no hablar. Y pensar querría decir aquí algo como: 'hablar consigo mismo'" (§ 32).

La observación de Wittgenstein es muy justa; debemos suponer siempre *ya* el lenguaje cuando queremos dar cuenta del hecho de que nuestro lenguaje tiene un significado. Ésta es, expresada de otra forma, la intuición fundamental del *Tractatus*: nosotros no podemos expresar con el lenguaje la expresividad del lenguaje. El lenguaje humano no puede por lo tanto descubrir significados exteriores a él mismo, sino que es la actividad lingüística humana la que produce significados, diferentes según los sistemas y los juegos en que se organiza. Indiscutiblemente esto encierra una actitud muy hegeliana. Efectivamente, a propósito de Hegel, se ha escrito: "El lenguaje precede al pensamiento, del que es sin embargo la expresión, o si se prefiere, el pensamiento se precede a sí mismo en esta inmediatez. El lenguaje no remite más que a sí mismo, no se supera más que en el lenguaje, y es en este sentido en el que puede llamársele natural".[2]

---

[1] San Agustín, *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Rodríguez de Santidrian, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 36. *(N. del T.)*

[2] J. Hyppolite, *Logique et Existence*, Paris, PUF, 1953, p. 38.

No obstante Wittgenstein concebiría esta superación del lenguaje en el lenguaje como un desarreglo del funcionamiento normal de la actividad lingüística: esta actividad no pretende superarse o explicitar un saber que estaría contenido en ella; está completamente a la vista y no puede ser pretexto para plantear ningún problema filosófico. La única tarea de la filosofía consistirá en liberar el fondo del lenguaje cotidiano de las seudoconstrucciones filosóficas que lo ocultan.

Estar en un juego de lenguaje es estar en una determinada actitud o en una determinada forma de vida (§ 19). Wittgenstein no concreta, de una manera didáctica, lo que él entiende por forma de vida. Podríamos entender el término en el sentido biológico recordando la expresión del *Tractatus*: "El lenguaje corriente es una parte del organismo humano, y no menos complicada que él" (prop. 4.002). Sin embargo, el aspecto sociológico también es importante. Nuestro lenguaje forma parte integrante de ese a priori social que determina nuestro comportamiento, nuestra manera de vivir, nuestra visión del mundo, nuestras actitudes cotidianas. Nosotros no podemos remontarnos más allá: "Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son *formas de vida*" (p. 226).[1] Las formas de vida serán irreducibles y los juegos de lenguaje que les corresponden también serán irreducibles los unos a los otros. Ignoro si Wittgenstein está pensando aquí en las teorías del relativismo lingüístico como la de B. L. Whorf[2] para quien cada lengua particular constituye un sistema que determina inexorablemente las formas de pensamiento, de acuerdo con leyes de las que el individuo no es consciente. Son ellas las que ordenan previamente las formas y las categorías mediante las cuales el individuo se comunica con los demás, analiza el mundo, interesándose o desinteresándose en tal o cual aspecto del universo, y

[1] Página 517 de la traducción castellana. *(N. del T.)*

[2] B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality. Selected Writings*, Massachusetts Institute of Technology, 1956.

finalmente construye su propia conciencia de sí. De una manera general, Wittgenstein parece poco sensible a las enseñanzas de la lingüística comparada. Sin embargo, éstas enriquecerán su teoría de los juegos de lenguaje. Pero recordemos que Wittgenstein no quiere ofrecernos una filosofía del lenguaje: él pretende simplemente hacernos redescubrir el *Urphänomen* del lenguaje cotidiano.

Probablemente es por esta misma razón por lo que no toma partido frente a las "sociologías del saber", como la de Max Scheler que constata cómo los a priori subjetivos difieren según los grupos y las épocas históricas: existe una relación determinada entre la estructura del conocimiento y la forma de unidad social dada.[1] La noción de forma de vida, en Wittgenstein, podría ser esclarecida con la ayuda de estas consideraciones.

Sin embargo Wittgenstein está atento principalmente al funcionamiento concreto de la herramienta lingüística: la noción de juego de lenguaje le permite sobre todo concebir el significado como la utilización de una herramienta en tal o cual sistema de actividad determinada. Del mismo modo, comprender una proposición no consistirá en referirse a un significado preexistente y conocido directamente por el "pensamiento". Será necesario más bien pensar en una especie de percepción inmediata de una estructura o en una reacción de comportamiento vinculada a una determinada excitación:

> Entender una proposición del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a entender un tema en música. Pero con ello quiero decir lo siguiente: que entender una oración lingüística se acerca más de lo que se cree a lo que usualmente se llama entender un tema musical (§ 527).

Gran parte de las observaciones que constituyen las *Philosophische Untersuchungen* están dedicadas al problema de la expresión y de la

[1] M. Scheler, *Soziologie des Wissens*, pp. 47-58.

experiencia interior. ¿Podemos realmente expresar nuestras sensaciones, nuestros sentimientos, nuestros estados de ánimo? No, responde rotundamente Wittgenstein. Los diferentes juegos de lenguaje en los que podemos formular proposiciones con significado se refieren todos a una actitud y a una forma de vida colectivas: no existe el lenguaje privado; el lenguaje que empleamos para hablar con nosotros mismos no difiere del lenguaje colectivo. Gritar de dolor es un comportamiento instintivo; decir: siento dolor, es otro comportamiento, esta vez, lingüístico, y por lo tanto colectivo, pero que no expresa nada del dolor: "¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar? – Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe" (§ 244). Dicho de otro modo, expresamos nuestros estados de ánimo en términos de lenguaje público, objetivo, social: expresar el dolor, significa jugar un determinado juego social para provocar compasión, ayuda o comprensión. Pero el estado de ánimo en cuanto tal sigue estando inexpresado. Según el método de Wittgenstein, se trata aquí de una cuestión de gramática, de uso normal del juego de lenguaje que consiste en afirmar que experimentamos una sensación:

> Si digo de mí mismo que yo sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra "dolor" – ¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente? Ahora, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es el dolor sólo por su propio caso! – Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos "escarabajo". Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. – Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. – Pero, ¿y si la palabra "escarabajo" de estas personas tuviera un significado preciso? – Si fuera así, no sería utilizado como un nombre de cosa. *La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje*; ni siquiera como un "algo"; pues la caja podría incluso estar vacía.

> No, gracias a esta cosa que hay en la caja, se puede tomar una especie de atajo; pero lo que ella es se esfuma por completo. Esto quiere decir: *si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de "objeto y descripción", entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante* (§ 293).

Wittgenstein quiere decir: la expresión de una emoción o de una sensación es un juego de lenguaje diferente de la descripción de un objeto. Los términos: "objeto físico" y "sensación" son gramaticalmente diferentes: forman parte de juegos de lenguaje diferentes. Aquello que tiene un significado desde el punto de vista de un juego de lenguaje que consiste en expresar una sensación desaparece en el juego de lenguaje de la consideración objetiva.

Este ejemplo ilustra la importancia que la noción de juego de lenguaje tiene para Wittgenstein. Él mismo lo subraya:

> Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor. – ¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber! – Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la sensación es una nada. – No, en absoluto. ¡No es un *algo*, pero tampoco es una *nada*! El resultado era sólo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que *nada puede decirse*. Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí. La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un sólo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos – sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuere (§ 304).

Lo inexpresable absoluto del *Tractatus* se convierte así en relativo a tal o cual determinado juego de lenguaje. Tropezamos con tal inexpresable cuando queremos trasladar la gramática de un juego de lenguaje a otro. Es necesario respetar la gramática de cada juego de lenguaje, hablar de sensaciones como sensaciones, de objetos como

objetos, y reconocer los límites infranqueables que se nos imponen, desde el interior de cada juego de lenguaje dado.

Recientemente acaban de publicarse otras obras de Wittgenstein: las *Remarks on the Foundations of Mathematics* y *The Blue and Brown Books*.[1] Estas obras no tienen el carácter fundamental de las *Philosophische Untersuchungen*. Concretamente *The Blue and Brown Books* no constituyen más que observaciones destinadas a preparar la última gran obra de Wittgenstein. Son notas de cursos o textos dictados a sus alumnos y su título proviene del color de las tapas del manuscrito. Compuestos en 1933-1935, marcan claramente la transformación del pensamiento de Wittgenstein que iba a desembocar en las *Philosophische Untersuchungen*. Son por lo tanto indispensables para quien se quiera formar una idea exacta de la evolución del filósofo. Concretamente vemos cómo comenzó a utilizar la noción de juego de lenguaje para poner en evidencia la ilusión inherente a los problemas planteados por el lenguaje filosófico. En el prefacio que escribió para los *Blue and Brown Books*, R. Rhees subraya de una manera interesante los puntos no clarificados todavía y los progresos que aportarán las *Philosophische Untersuchungen*.

Las *Remaks on the Foundations of Mathematics* corresponden a un esfuerzo por comprender el funcionamiento del juego de lenguaje matemático, sin recurrir a nada más que a nuestra actividad lingüística ligada a la *praxis* cotidiana: "Los conceptos matemáticos corresponden a una manera particular de utilizarlos en cada situación".[2] Nosotros inventamos las verdades matemáticas, como si fueran figuras generales, capaces de permitirnos resolver problemas

---

[1] L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G. H. von Wright, R. Rhees y G. E. M. Anscombe (eds.), Oxford, O. U. P., 1956. *The Blue and Brown Books*, R. Rhees (ed.), Oxford, O. U. P., 1958. [*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, trad. de Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 1987. *Cuadernos azul y marrón*, trad. de Francisco Gracia Guillen, Madrid, Tecnos, 1984. *(N. del T.)*]

[2] L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, *op. cit.*, V, 46.

concretos.[1] La necesidad matemática es finalmente gramatical: 2+2=4 corresponde a lo que llamamos suma y sólo es una verdad obligatoria cuando jugamos el juego de lenguaje de la suma.

La filosofía "terapéutica" de Wittgenstein se propone por lo tanto curarnos de la obsesión metafísica devolviéndonos al *Urphänomen*, a la actividad lingüística cotidiana, en la irreductible diversidad de sus juegos de lenguaje, es decir, de nuestras actitudes y de nuestras formas de vida: no existe un lenguaje, expresión de un pensamiento capaz de concebir significados que preexistirían al lenguaje; existe únicamente la diversidad irreductible del habla humana: expresar una sensación no consiste en describir un objeto; cantar, rezar, actuar en el teatro, son tantas otras actitudes que determinan una gramática propia.

No existe ningún problema. Todo está ante nuestros ojos, no hay nada que explicar (§ 126). La nueva filosofía de Wittgenstein no tendría nada que hacer si no existiesen las filosofías tradicionales que disfrazan, mediante su aberrante utilización del lenguaje, el verdadero fondo de ese lenguaje.

En las *Philosophische Untersuchungen* encontramos una paradoja análoga a la del *Tractatus*. Las proposiciones que constituían el *Tractatus* estaban finalmente desprovistas de significado, porque estaban referidas al lenguaje mismo, y no a los hechos del mundo. La filosofía de las *Philosophische Untersuchungen* no es un juego de lenguaje cualquiera; se propone llevar a cabo una descripción pura del funcionamiento de los juegos de lenguaje, con el fin de mostrar qué papel desempeña una expresión determinada, que parece plantear un problema filosófico, en el juego de lenguaje en que está empleada: descubrir su uso, en ese juego de lenguaje, será descubrir su significado. Sin embargo nos preguntamos a qué juego de lenguaje pertenecen las expresiones "actitud", "forma de vida", "juego de lenguaje", utili-

[1] L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, *op. cit.*, I, 70-80.

zadas por el propio Wittgenstein y, si no pertenecen a un juego de lenguaje concreto, qué significado pueden tener. No nos quedará más remedio que reconocer que Wittgenstein nos propone una teoría que concierne al lenguaje y que esta filosofía del lenguaje amenaza con introducirse ella misma entre los juegos de lenguaje modificando su funcionamiento.

Dicho de otro modo: afirmar que el lenguaje cotidiano está "ante nuestros ojos", que no plantea problemas, que basta con reconocer qué juego de lenguaje se está jugando, para hacer desaparecer cualquier problema filosófico, en una palabra, renunciar a buscar una explicación del fenómeno primitivo de los juegos de lenguaje, significa de hecho adoptar una actitud, determinar una nueva forma de vida, inventar un nuevo juego de lenguaje. Nada más alejado del funcionamiento normal del lenguaje cotidiano que esta descripción "pura" del lenguaje por sí mismo que esta toma de conciencia de las gramáticas propias a los juegos de lenguaje. Ya no se trata de *hablar*, espontánea y en cierto modo inconscientemente, se trata de *hablar del hablar*, que inaugura en el seno del lenguaje una reflexión susceptible de provocar un proceso dialéctico ilimitado. Nos preguntaremos por lo tanto si es posible considerar el lenguaje cotidiano como un *Urphäenomen*. Sin duda Wittgenstein tuvo el mérito incuestionable de haber descubierto a la filosofía que su lenguaje era en cierto modo un parásito del lenguaje cotidiano: extrayendo de éste sus certezas, sus evidencias, sus estructuras, en una palabra, nutriéndose de él, el lenguaje filosófico olvida esta fundamental relación que mantiene con el lenguaje cotidiano; más aún, disfraza y reprime el lenguaje cotidiano. Pero cuando la filosofía, de acuerdo con la terapéutica que le propone Wittgenstein, reconoce el fondo de que se nutre, y trata de mantenerse en un puro deslumbramiento frente al fenómeno primitivo de los juegos de lenguaje, se da cuenta entonces del insuperable desdoblamiento que la separa del hecho puro y simple del lenguaje cotidiano: si hace un momento se descubría como parásito, ahora hablará más bien de simbiosis. O mejor aún, renunciará a ex-

presar mediante una metáfora esa propiedad incomparable que tiene el lenguaje de poder significarse a sí mismo y referirse a sí mismo. De manera que es absolutamente imposible eludir el hecho de que es mediante el *lenguaje filosófico* como el hombre puede volver al *fenómeno primitivo del lenguaje cotidiano* y reconocer entonces, tal vez, que "el ser del hombre se revela como lenguaje".[1]

[1] É. Weil, *Logique de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 420. Véase, *ibid.*, p. 426, la fórmula: "El hombre se comprende mediante el discurso (= lenguaje filosófico) como una fuente no discursiva de éste, como lenguaje".

JUEGOS DE LENGUAJE Y FILOSOFÍA[1]

[1] Publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 67, 1962, pp. 330-343.

Denunciar las contradicciones de los filósofos es un viejo tema filosófico. Eso no ha impedido nunca a los filósofos el continuar filosofando, pero a menudo les ha incitado a proponer una filosofía que pone fin a la filosofía, de la manera más filosófica del mundo. Y estas tentativas, que teóricamente hubieran debido acabar a la vez con la enfermedad y con el enfermo, han tenido siempre como resultado devolver al enfermo una nueva juventud. Fue precisamente a las contradicciones de los filósofos a las que Descartes quería poner término cuando propuso un método que, resolviendo rápidamente las dificultades especulativas, dejara la mente libre para dedicarse a los problemas prácticos y nos permitiera de este modo "hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza".[1] Y sin embargo, de la filosofía cartesiana surgirán las de Malebranche y Spinoza. Los *Prolegómenos a toda metafísica futura* no tardarán en ser seguidos por una floración nunca vista de construcciones metafísicas, entre las cuales la filosofía de Hegel aparece una vez más como un fin de la filosofía. Por no hablar de Marx, de Nietzsche o de Heidegger.

---

[1] Descartes, *Discours de la Méthode*, VI parte, introducción y comentario de Gilson (ed.), p. 62, 7. Cf. la carta a Élisabeth de 28 de junio de 1643, A. T. t. III, p. 690: "Del mismo modo que creo que es muy necesario haber comprendido una vez en la vida los principios de la metafísica... creo también que sería muy perjudicial ocupar demasiado la mente en meditar sobre ellos". [*Discurso del Método*, traducción y prólogo de Manuel García Morente. Clásica traducción española reproducida en varias ediciones. *(N. del T.)*]

El mismo fenómeno parece estar reproduciéndose actualmente con Wittgenstein. A los veintinueve años, en 1918, al principio de su *Tractatus logico-philosophicus*, escribía:

> Mi libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Todo el significado del libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse. (...) Por otra parte la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos.[1]

Sin embargo, en 1945, en el prefacio de sus *Investigaciones filosóficas*[2] reconocía en su obra de juventud graves errores, y la nueva obra retomaba sobre bases diferentes la aniquilación filosófica de la filosofía. Yo no creo que este segundo libro, como tampoco el primero, ponga fin a la filosofía. Pero soy de la opinión de que la crítica de la filosofía que hace Wittgenstein puede ayudar a la filosofía misma a comprender sus propias contradicciones. Me gustaría por lo tanto exponer en primer lugar la noción de "juego de lenguaje" que Wittgenstein desarrolla a fin de mostrar que los problemas filosóficos surgen de la confusión entre "juegos de lenguaje" diferentes. A con-

---

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, 7ª ed., 1958, trad. del francés de P. Klossowski, París, NRF, 1961, p. 27-28. [Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, versión española de Enrique Tierno Galván, 4ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 31-32. *(N. del T.)*]

[2] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, texto alemán y trad. inglesa de G. E. M. Anscombe, Oxford, 1953, p. IX-X; trad. del francés de P. Klossowski, París, NRF, 1961, pp. 111-113. El texto de las *Investigaciones filosóficas* está dividido en párrafos numerados, las referencias entre paréntesis designarán el número del párrafo correspondiente. [*Investigaciones filosóficas*, texto alemán y trad. castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y editorial Crítica, 1988, pp. 11-15. *(N. del T.)*]

tinuación, me propongo mostrar que, en una perspectiva histórica que Wittgenstein ignora totalmente, por lo demás, esta noción de juego de lenguaje permite a la filosofía comprender ciertos aspectos de su propia historia y, por consiguiente, comprenderse mejor a sí misma.

En el *Tractatus logico-philosophicus*, las cuestiones y las proposiciones de la filosofía aparecen como sinsentidos, porque parten de la ignorancia de la lógica del lenguaje. Provenían de una reificación de puras funciones lógicas, como la función de objeto, de certeza o de posibilidad; correspondían a una tendencia que conducía al filósofo a representarse lo irrepresentable, es decir, la forma lógica.[1] Sin embargo el *Tractatus* presuponía que la lógica representaba, en relación con el lenguaje cotidiano, un lenguaje ideal. Las *Investigaciones filosóficas* renuncian a esta noción de lenguaje ideal. Por lo tanto, si para el *Tractatus* el error de la filosofía consistía en querer ir, por decirlo así, más allá de la lógica, para las *Investigaciones filosóficas*, el error de la filosofía consiste en querer ir más allá del lenguaje cotidiano. Este lenguaje cotidiano no puede ser superado: "Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como un fenómeno primitivo (*Urphäenomen*), es decir, donde deberíamos decir: éste es el juego de lenguaje que se está jugando" (§ 654).

El lenguaje cotidiano es por lo tanto insuperable. Refiriéndose a las investigaciones que había emprendido en el *Tractatus*, para definir la forma general de toda proposición, Wittgenstein, en las *Investigaciones*, cita y comenta así su primera obra (*Tractatus*, 4.5):

> La forma general de la proposición es: "Las cosas están así y asá". –Ésta es una proposición del tipo de las que uno se repite innumerables veces. Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo

[1] Cf. P. Hadot, *Wittgenstein, philosophe du langage* I, en *Critique*, nº 149, octubre de 1959, p. 873-874, y II, *Critique*, nº 150, noviembre de 1959, p. 973 y sig. [Se trata de los capítulos 2 y 3, respectivamente, de este libro. *(N. del T.)*]

a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos (§ 114). – Una figura nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente (§ 115).

Casi todo el libro de Wittgenstein está dedicado a la descripción de ese fenómeno primitivo que representan los juegos de lenguaje. A decir verdad, las anotaciones de Wittgenstein tiene algo de desconcertante. Entra en un lujo de detalles bastante engorroso para describir los juegos de lenguaje elementales y artificiales sin proponer ni una lista exhaustiva, ni una definición clara, ni una teoría sistemática de esos "juegos de lenguaje". Pero en cambio parece que esa resistencia a sistematizar sea, por así decirlo, sistemática. Para Wittgenstein, en efecto, la única filosofía posible es aquella que no añade nada a esos juegos de lenguaje: "La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Deja todo como está" (§ 124). La filosofía debe por lo tanto permanecer al nivel de nuestro lenguaje cotidiano: "Es claro que toda oración de nuestro lenguaje 'está en orden tal como está'. Es decir, que no aspiramos a un ideal: Como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto" (§ 98). Si la noción de "juego de lenguaje" continúa siendo vaga, hay que aceptar entonces esta inexactitud: en la vida cotidiana, uno sabe muy bien lo que quiere decir la noción juego, sin necesidad de dar una definición metafísica: "Pero si el concepto de 'juego' está de tal modo falto de delimitación, entonces no sabes en realidad lo que quieres decir con 'juego'. –Si doy la descripción: 'el suelo está totalmente cubierto de plantas'– ¿querrás decir que no sé de qué hablo mientras no pueda dar una definición de planta?" (§ 70). Wittgenstein responde por tanto a la objeción diciendo: sabéis lo que es un juego porque habláis de él. Inexacto no quiere decir inutilizable. Por lo demás, la noción de exactitud sólo tiene sentido en relación con una situación determinada. A primera vista, tales afirmaciones pue-

den parecer impertinentes. Digamos, de momento, que Wittgenstein tiene el valor de hacer, diciendo que lo hace, lo que otros hacen, sin decirlo.

Veamos por lo tanto las indicaciones que nos da sobre la noción de "juego de lenguaje":

> La expresión "juego de lenguaje" debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros: dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto por su apariencia o por sus medidas, fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo), relatar un suceso, hacer conjeturas sobre el suceso, formular y comprobar una hipótesis, presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas, inventar una historia y leerla, actuar en el teatro, cantar a coro, adivinar acertijos, hacer un chiste, contarlo, resolver un problema de aritmética aplicada, traducir de un lenguaje a otro, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar (§ 23).

Wittgenstein da un determinado número de ejemplos destinados a ilustrar el funcionamiento de esos juegos. Trata de mostrar que los problemas filosóficos surgen de la ignorancia de esta diversidad del funcionamiento del habla humana: concretamente, los filósofos tienen tendencia a representarse cualquier actividad lingüística como una actividad de denominación o de designación de objetos. Wittgenstein se imagina, por ejemplo, un juego de lenguaje que consiste en dar órdenes y actuar siguiendo órdenes. Un personaje A dice a un personaje B: ¡Losa!, indicándole un lugar, y para B se trata de llevar una losa a ese lugar. Lo que es importante para Wittgenstein es que aquí la palabra losa no designa un objeto, sino que constituye una orden. Lo mismo que, en el *Tractatus*, el filósofo era arrastrado a problemas insolubles, porque hacía corresponder los objetos con lo que no era más que la forma lógica de las proposiciones, según las *Investigaciones filosóficas*, del hecho que se hagan corresponder los

objetos con términos pertenecientes a juegos de lenguaje que no comportan la denominación de objetos se desprenden dificultades filosóficas insolubles. Sobre todo el juego de lenguaje mediante el que hablamos de nuestra experiencia íntima es fuente de confusión. Efectivamente, el juego de lenguaje que consiste en hablar de los sentimientos, de las sensaciones, de los sufrimientos no consiste en expresar una experiencia interior, porque ésta, en cuanto interior e individual, es estrictamente inexpresable, incomunicable e indescriptible. Hablar del propio sufrimiento es jugar un juego de lenguaje, es decir, adoptar una actitud que sólo tiene sentido en la sociedad, para provocar compasión, ayuda o comprensión. Wittgenstein retoma aquí una idea hegeliana que Brice Parain resaltó en sus *Investigaciones sobre la naturaleza y las funciones del lenguaje*, cuando escribe:

> Tengo hambre. Soy yo quien dice: tengo hambre; pero no es a mí a quien se escucha. Yo he desaparecido entre esos dos momentos de mi frase. Tan pronto como la he pronunciado, ya no queda de mí más que el hombre que tiene hambre y ese hombre pertenece a todos, porque las palabras pertenecen a todos. Yo no soy más que mi discurso, que mi definición del momento, que mi determinación actual. Con ellos, he entrado en el orden de lo impersonal, es decir, en la vía de lo universal.[1]

Pero lo que interesa a Wittgenstein es el hecho de que ese juego de lenguaje, precisamente porque no puede expresar mi sufrimiento o mi sensación, en cuanto personal, no es verdaderamente una expresión, la traducción de un pensamiento. No existe un objeto interior que correspondería a la expresión lingüística, lo que le corresponde propiamente es inexpresable y no forma parte del juego de lenguaje: "La paradoja (concerniente a la expresión de los senti-

[1] B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, París, Gallimard, 1942, p. 172.

mientos) desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos –sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuere" (§ 304).

Tal es, brevemente resumida, la intención general de las *Investigaciones filosóficas*. Como ya he dicho anteriormente, su principal debilidad consiste para mí en su pretensión de no añadir nada a los juegos de lenguaje que define. El hecho mismo de reconocer esta diversidad de juegos de lenguaje, el hecho mismo de considerar el lenguaje cotidiano como un fenómeno original, constituye un proceso, supone una actitud, inventa un juego de lenguaje diferente a los otros juegos de lenguaje. Sólo en un juego de lenguaje "filosófico" podemos hablar del lenguaje cotidiano como de un "fenómeno original". Pero precisamente creo que el mérito de Wittgenstein consiste en hacernos vislumbrar que filosofamos en "el" lenguaje, en "un" lenguaje y en un "juego" de lenguaje.

Filosofamos en "el" lenguaje. Este tema ha sido abundantemente tratado por la filosofía moderna y no tengo la pretensión de poder exponerlo mejor que Brice Parain, Merleau-Ponty o Heidegger. Únicamente me propongo hacer aquí algunas observaciones al respecto. Empezaré por citar un texto de Merleau-Ponty:

> Leo la *Segunda Meditación* (de Descartes). Se trata de mí evidentemente, pero de un yo ideal que no es propiamente el mío, ni por lo demás el de Descartes, sino el de cualquier hombre que piense. Siguiendo el significado de las palabra y el vínculo de las ideas, llego a la conclusión de que, en efecto, puesto que pienso, existo, pero hay ahí un *Cogito* bajo palabra, no he aprehendido mi pensamiento y mi existencia más que a través del médium del lenguaje y la verdadera fórmula de este *Cogito* sería: "Si se piensa, se existe". La maravilla del lenguaje es que consigue que nos olvidemos de él: recorro con mis ojos las líneas sobre el papel, pero a partir del momento en que comprendo lo que significan, dejo de verlas. La expresión desaparece ante

lo expresado y por eso su papel mediador puede pasar desapercibido, por eso Descartes no lo menciona en ninguna parte. Descartes, y más todavía su lector, comienzan a meditar en un universo de lenguaje. Esta certeza que tenemos de esperar, más allá de la expresión, una verdad distinta a ella y de la que ella no sea más que el ropaje y la manifestación contingente, es precisamente el lenguaje el que nos la ha proporcionado. Sólo parece constituir un simple signo después de haberse otorgado un significado, y la conciencia de ello, para ser completa, debe encontrar la unidad expresiva donde aparecen en principio signos y significados.[1]

Brice Parain ya había dicho: "No es el objeto el que da su significado al signo, sino el signo el que hace que nos imaginemos un objeto con su significado".[2] Lo que equivale a decir, en los dos casos, que es el lenguaje mismo el que nos da la ilusión de ser un sistema de signos intermediario entre nuestro pensamiento y los objetos. Descubrimos esta ilusión cuando nos damos cuenta de que no podemos alcanzar ni nuestro "pensamiento" ni los "objetos" sin el lenguaje. Por lo tanto, es chocando contra los límites del lenguaje como el filósofo descubre que filosofa "en" el lenguaje, y que éste se le impone como una estructura insuperable.

Uno de esos límites se descubre en la imposibilidad de reconocer un comienzo concreto a la reflexión filosófica, y de llevar a cabo ya sea un análisis ya una deducción completas. En su tratado *De l'esprit géométrique*, Pascal nos lo explica perfectamente: "De este modo, avanzando en la investigación cada vez más, se llega necesariamente a las palabras primitivas que no tienen definición y a principios tan claros que no se encuentran otros que lo sean más para servir de prueba. De ahí que parezca que los hombres se encuentren en un estado de impotencia natural e inmutable para abordar cualquier

---

[1] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 459. [*Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1980. *(N. del T.)*]

[2] B. Parain, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 73.

ciencia con un orden absolutamente perfecto".[1] La opinión de Pascal es importante y, yo creo, indiscutible. Nos fuerza a reconocer que toda filosofía debe apoyarse en última instancia en nociones ordinarias (objetos de definiciones noemáticas, dirían los estoicos), que sólo parecen claras en la medida en que permanecen confusas e indeterminadas. Ahora comprendemos mejor por qué hace un momento Wittgenstein se resignaba a no proponer más que una noción de "juego de lenguaje" vaga y en cierto modo inexacta. En una obra como la *Ética* de Spinoza que pretende progresar *more geometrico*, las primeras líneas introducen sin definirlos los términos de "causa", de "esencia", de "existencia", de "naturaleza", de "cosa", de "género", de "cuerpo" y de "pensamiento". E incluso los términos definidos expresamente, como "sustancia", por ejemplo, conservan algo oscuro y una multiplicidad potencial de significado que permite además utilizarlos. La importancia del pensamiento "confuso", que É. Dupréel[2] ya había subrayado, exigiría un estudio aparte.

En un ámbito cercano, H. Blumenberg ha emprendido una investigación interesante en sus *Paradigmas para una metaforología*. Después de haber constatado que el lenguaje de la filosofía nunca es puramente conceptual, que obedece él también a una especie de "lógica de la fantasía", descubre que existe, en ese lenguaje filosófico, lo que él llama las metáforas absolutas, es decir, metáforas que no pueden ser conceptualizadas en absoluto y ni siquiera pueden ser sustituidas por otras.[3] Además de la historia de las nociones, puede por lo tanto emprenderse una historia de esas metáforas absolutas, que determinan toda una representación. El propio H. Blumenberg es-

---

[1] B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Brunschvicg (ed.), p. 167.

[2] E. Dupréel, "El pensamiento confuso", en *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, t. III, Gante, 1939, pp. 17-27. Reproducido en *Essais pluralistes*, París, PUF, 1949.

[3] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, Suhrkamp, 1960, pp. 9 y 19-20. [*Paradigmas para una metaforología*, trad. de Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, 2003. *(N. del T.)*]

boza una historia de las metáforas absolutas relacionada con la verdad: "la invencible fuerza de la verdad", "la verdad desnuda" o con la verosimilitud, y examina a la vez en esta perspectiva las metáforas modernas de tierras ignotas o del mundo inacabado.

Estas metáforas irreductibles y estas nociones indefinibles significan para nosotros que no hay "filosofía pura", sino que todo filósofo toma prestado inconscientemente del lenguaje cotidiano sus certezas, sus evidencias y sus estructuras.

Si reflexionamos sobre la comprensión, llegamos a descubrir procesos irreductibles al pensamiento conceptual. El propio Wittgenstein hace esta curiosa observación: "Entender una oración del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a lo que usualmente se llama entender un tema musical." (§ 527). Wittgenstein alude aquí al hecho de que percibimos determinadas frases musicales como conclusiones o paréntesis. Esto quiere decir que la música, que no es signo de nada, posee una potencialidad de significado propia, y esto quiere decir igualmente que el lenguaje mismo posee esa potencialidad de significado propia, a pesar de que no pueda analizárselo en ideas diferentes correspondientes a objetos diferentes. Con razón Aimé Patri cita a propósito del párrafo 693 de las *Investigaciones filosóficas* este texto del *Alcifrón* de Berkeley:

> De donde resulta, al parecer, que las palabras no pueden ser desprovistas de significado, incluso si cada vez que se utilizan no despiertan en nuestras inteligencias las ideas que significan. Porque basta con que tengamos la posibilidad de sustituir las cosas y las ideas por sus signos cuando lo necesitamos. De donde resulta también, al parecer, que pueden emplearse las palabras de otro modo, además de para señalar o sugerir ideas diferentes, a saber, para influir en nuestras conductas y en nuestros actos; cosa que puede hacerse ya sea estableciendo reglas para dirigir los actos, ya sea despertando en nuestras mentes determinadas pasiones, facultades y emociones. Las frases por lo tanto que dirigen nuestra manera de actuar o que llevan a realizar o evitar una acción, pueden ser, al parecer, útiles y

significativas, incluso si las palabras de las que están compuestas no aportan ninguna idea clara a nuestras inteligencias.[1]

Admitir que semejante modo de comprensión sea posible significa admitir que las palabras tienen significado en sí mismas, sin necesidad de formar enunciados conceptuales. Y es un prejuicio intelectualista limitar al dominio ético, como hace aquí Berkeley, ese modo de funcionamiento del lenguaje, ya que nos volvemos a plantear aquí el problema del comienzo absoluto: sería necesario estar "fuera del lenguaje" para poder hacer corresponder a cada palabra una idea diferente. "Esta concepción del lenguaje (como un sistema de signos)", dice con razón W. F. Otto,[2] "descansa sobre la idea ingenua de que hay cosas en sí y por sí y que el lenguaje no tendría más que designarlas para fijarlas en la memoria y poder comunicarlas a los demás. Pero en realidad sólo hay cosas para el pensamiento hablado. El lenguaje no las designa, pero ellas se manifiestan en él. El oyente no percibe por lo tanto un signo que apuntaría a una cosa, sino que percibe la cosa misma, porque el lenguaje no es más que el modo según el cual las cosas se presentan." Hay una gran diferencia entre la palabra y el signo. En realidad, el lenguaje "no habla de otra cosa que de sí mismo", "su significado no puede separarse de él".[3]

No tenemos más remedio que reconocer que el lenguaje se impone al filósofo como una estructura insuperable y que tropezamos aquí, como dice Wittgenstein, con un fenómeno original. Y, como decía Goethe, el punto supremo que el hombre puede alcanzar es el asombro ante el fenómeno original: "Nada más alto puede concedérsele

---

[1] En A. Leroy, *Oeuvres choisies de Berkeley*, t. II, París, PUF, 1985, pp. 226-227.

[2] Citado por F.-G. Jünger, "Word und Zeichen", en la antología colectiva *Die Sprache*, Darmstadt, 1959, p. 72.

[3] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 219. Todo el capítulo sobre "el cuerpo como expresión y la frase" describe magníficamente el lenguaje como fenómeno original.

y él no debe buscar más allá, ése es su límite".[1] Pero, a partir de ahí, pueden comprenderse muchas cosas.

Filosofamos en "un" lenguaje, sencillamente porque pensamos en una lengua. Esto también lo olvidamos a menudo y somos como aquel diplomático francés del que habla Wittgenstein, que decía que era una peculiaridad de la lengua francesa que las palabras se encuentren en ella en el orden en que se las piensa (§ 336). De hecho, el orden del pensamiento es un orden que se corresponde con cierto sistema lingüístico. Las diferentes lenguas constituyen sistemas que predeterminan las formas y las categorías mediante las cuales el individuo se relaciona con los demás, analiza el mundo, observando o pasando por alto tal o cual aspecto del universo, y finalmente construye su propia conciencia de sí mismo. Tal es el principio del relativismo lingüístico, enunciado recientemente por B. L. Whorf.[2] Desde el siglo XVIII, este principio había sido vislumbrado en Francia por Court de Gébelin y por Fabre d'Olivet, y en Alemania por Herder y más tarde por W. von Humboldt. Citemos, como muestra, para ilustrar este movimiento, una página de Goethe, extraída de su *Historia de la teoría de los colores*:

> Qué diferente hubiera sido el aspecto científico del universo si la lengua griega hubiera seguido viva y si se hubiera extendido en lugar de la lengua latina... El griego es mucho más ingenuo, mucho más adecuado para un discurso natural, luminoso, inteligente, estético. Esa manera de hablar mediante verbos, sobre todo con participios e infinitivos, hace que las expresiones sean ágiles; propiamente hablando, nada está determinado, clavado, fijado, por la palabra; la palabra es solamente una alusión que evoca el objeto en la imaginación. Por el contrario, la lengua latina, al utilizar los sustantivos, decide y

[1] J. P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, *op. cit.*
[2] B. L. Whorf, *Language...*, *op. cit.*

ordena. El concepto aparece sólidamente catalogado en la palabra, se solidifica en la palabra, y a partir de ese momento podemos tratarlo como si fuese un ser real.[1]

La lingüística moderna, que se ha convertido en una ciencia, nos permite concretar estos modelos lingüísticos que dominan nuestro pensamiento. B. L. Whorf[2] mismo ha reconstruido, por ejemplo, el modelo de universo que corresponde al lenguaje de los hopi, tribu india de América. Ha mostrado el tipo de organización de la experiencia que correspondía a ese modelo. Por ejemplo, el lenguaje hopi distingue entre dos aspectos del universo: el manifiesto (que puede ser pasado o presente) y el que se-manifiesta (que es sobre todo futuro y se encuentra en el corazón, ya sea del hombre, ya sea de las cosas, ya sea del Cosmos). Asimismo, podemos citar como ejemplo un estudio de H. Hartmann[3] sobre la estructura de las lenguas indogermánicas, que llega a la conclusión de que el sistema de la lengua griega es, en todo ese grupo de lenguas, el que opone con más fuerza el sujeto al objeto, y sobre todo el que sitúa el objeto de la actividad humana, el acusativo, en el centro del sistema lingüístico, dirigiendo hacia él todo el pensamiento.

Del mismo modo, como ha hecho recientemente H. Wein,[4] podemos reconocer cómo el sistema lingüístico greco-latino ha impuesto a la filosofía occidental determinadas categorías fundamentales, desde Aristóteles hasta Kant, pasando por las cualidades primarias de Descartes y de Locke: estas categorías realzan la nu-

---

[1] J. W. von Goethe, *Geschichte der Farbenlehre*, Jubil. Ausg., XL, p. 177; citado por J. Stenzel, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, p. 74. [*Teoría de los colores*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos de Murcia, 1992. *(N. del T.)*]

[2] B. L. Whorf, *Language...*, *op. cit.*, p. 59.

[3] H. Hartmann, "Die Struktur der indogermanischen Sprachen und die Entstehung der Wissenschaft", en la antología colectiva *Sprache und Wissenschaft*, Gotinga, 1960, p. 70.

[4] H. Wein, "Sprache und Wissenschaft", en *ibid.*, pp. 26-27.

meración y la mensuración de las cosas en el espacio-tiempo. Un sistema lingüístico como el chino, en el que el número y la oposición entre sujeto y objeto tienen poca o ninguna importancia, no puede imponer semejantes categorías a su filosofía. A este respecto, me gustaría subrayar la importancia de los estudios de Liou Kia-Hway en esta perspectiva. Su reciente libro sobre *El espíritu sintético de China* muestra cómo la diferencia entre la escritura china, esencialmente concreta y sintética, y la escritura occidental, esencialmente abstracta y analítica, conduce a una oposición fundamental entre el pensamiento chino y los pensamientos de tipo occidental.

> La China antigua no conoce más que un todo concreto... El todo concreto... es sobre todo una presencia inefable e impensable. Esta presencia inefable e impensable escapa necesariamente a cualquier intento de captación del pensamiento conceptual, cuya esencia es la precisión. Está forzada a encarnarse inadecuadamente en una yuxtaposición de los caracteres chinos cuyo orden sintáctico es muy libre y cuyo significado respectivo es extremadamente vago.[1]

Señalemos por lo demás a este respecto la dificultad al mismo tiempo que el valor de la filosofía comparada. El pleno significado de una frase en una lengua determinada no puede ser traducido a otra lengua. Por lo tanto jamás podemos comprender completamente una filosofía expresada en una lengua extranjera, sobre todo cuando corresponde a un sistema lingüístico muy diferente al nuestro. Pero, a la vez, es una visión del universo completamente diferente de la nuestra la que se nos descubre y viene a completar nuestra propia visión. Por eso es por lo que el traductor tiene que violentar su propia lengua, para introducir en ella las características propias de la lengua extranjera.[2] Y una vez más, aquí tropezamos con un límite infranqueable en el camino de la claridad y de la comprensión.

---

[1] L. Kia-Hway, *L'esprit synthétique de la Chine*, Paris, PUF, 1961, p. 13.

[2] Cf. las observaciones de W. Benjamin, *Oeuvres choisies*, trad. M. de Gandillac, París, Julliard, 1959, p. 72.

Filosofamos en "un juego de lenguaje", es decir, para retomar la expresión de Wittgenstein, en una actitud y una forma de vida que dan un significado a nuestras frases. Un ejemplo nos permitirá explicar lo que queremos decir con eso. Supongamos que un filósofo contemporáneo, al llegar a una estación o un aeropuerto, rodeado de una nube de periodistas, hiciese la siguiente declaración: "Dios ha muerto". En sí misma, esta fórmula no tiene un único significado, admite una pluralidad de significados, es "polisémica". Para los griegos, que cantaban en sus procesiones "Kronos ha muerto", esta exclamación litúrgica tenía un significado místico y ritual. Para el cristiano, que cree en la Encarnación, la fórmula también tiene un significado: significa que hay que rendir cuentas al Verbo eterno que es Dios, de la acción humana que es la muerte de Jesús. Finalmente para Nietzsche, esta fórmula no pertenece ni al juego de lenguaje de la exclamación ritual ni al juego de lenguaje de la teología ni al juego de lenguaje propio de la afirmación histórica. La fórmula está presentada en una parábola, la parábola del loco que busca a Dios en la plaza del mercado con una linterna y que las gentes no comprenden: "Llego demasiado pronto, todavía no es mi hora. El gran acontecimiento está en camino, pero todavía no ha llegado a oídos de los hombres".[1] Bajo esta forma simbólica, se trata de una exclamación que tiene finalmente un valor religioso, en la medida en que el nombre de Dios debe ser una afirmación de los valores que sólo él representa. Es "una negación cuya violencia se vuelve afirmación",[2] una superación del nihilismo. La declaración del filósofo a los periodistas tiene un significado distinto. Evidentemente es una alusión a Nietzsche, pero ya no es el anuncio profético y simbólico de un "gran acontecimiento", sino el recuerdo de una fórmula, una repe-

---

[1] F. Nietzsche, *Oeuvres complètes*, Kroner (ed.), t. XV, p. 163.

[2] A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, Nauwelaerts, 1942, p. 355. Véanse asimismo las observaciones de K. Jaspers, *Nietzsche*, Paris, p. 250 y sig.

tición; ya no es una exclamación angustiada, sino como mucho un hábil resumen de una situación histórica. Es tal vez un programa, pero que reviste, en el juego de lenguaje de la entrevista, un significado completamente diferente del que apuntaba Nietzsche con la misma fórmula.

Wittgenstein nos decía hace poco que había que romper radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de una sola forma y siempre con el mismo fin, que consistiría en traducir pensamientos. Yo creo que hay que romper también con la idea de que el lenguaje filosófico funciona de una manera uniforme. El filósofo se encuentra siempre en un determinado juego de lenguaje, es decir, en una determinada actitud, en una determinada forma de vida, y es imposible dar un significado a las tesis de los filósofos sin situarlas previamente en su juego de lenguaje.

Los filósofos antiguos comprendían mucho mejor que nosotros el significado de estas diferencias en los juegos de lenguaje. Para ellos, una fórmula tenía naturalmente varios significados, es decir, varias posibilidades de aplicación. Esto era verdad ante todo para los oráculos, pero también para los proverbios y para las sentencias de los poetas y los filósofos. Fuera de su juego de lenguaje original, una fórmula platónica u homérica puede cambiar de significado, sin ninguna dificultad, es decir, puede ser usada en un juego de lenguaje diferente. Esto es lo que hace posible la interpretación alegórica.

Si nosotros somos menos sensibles a esas diferencias es porque la filosofía, que originariamente era habla, se ha convertido, no solamente en escrito, sino en impreso.

En la antigüedad, la escritura supone casi siempre el habla, es ante todo un memorando, un sustituto. Lo que sabemos de determinados presocráticos, o de Heráclito, por ejemplo, nos permite adivinar lo cercanas que aquellas sentencias y aquellos "dichos" estaban todavía del habla, y cómo, por lo demás, esos juegos de lenguaje quie-

ren mostrar la vanidad del lenguaje cotidiano.[1] Aristóteles observará, en sus *Topica*,[2] que una tesis es un enunciado contrario a la opinión corriente. Los poemas, como los de Empédocles o de Parménides, constituyen igualmente otro juego de lenguaje. El diálogo platónico supone también el habla, y pienso que hay que tomar literalmente la condena platónica de la escritura: "Jamás un hombre serio se aventurará a escribir sobre tales temas".[3] Toda la filosofía antigua creerá en eso que podemos llamar el valor ontológico del habla: el discurso "lleno de vida y de alma"[4] transforma el alma del discípulo. El diálogo platónico, según la excelente fórmula de V. Goldschmidt, pretende menos informar que formar.[5] Es ante todo un ejercicio espiritual que vuelve al discípulo apto para alcanzar súbitamente la visión del Bien. Incluso en la antigüedad tardía, los comentarios fuertemente escolásticos de los últimos neoplatónicos corresponden todavía a un itinerario del alma en su camino hacia Dios: se empieza con Aristóteles, con los pequeños misterios, y luego se lee a Platón en un orden determinado de antemano, se sigue con los grandes misterios.[6] Más que tesis, se enseñan vías, métodos, ejercicios espirituales.

El habla se dirige a un auditorio concreto. El discurso filosófico se dirige casi siempre al grupo de oyentes que constituye la escuela, y está destinado sobre todo a colocar a los oyentes en un determinado estilo de vida, estoico o epicúreo, platónico o cínico. Los escritos filosóficos están destinados también y ante todo a ese grupo social. En cada escuela se conservan los manuscritos de las obras de su fundador, y sólo se los presta a los iniciados. Un auditorio con-

---

[1] E. Weil, *Logique de la philosophie*, *op. cit.*, p. 105.
[2] *Topica*, 104b 19.
[3] *Carta* VII, 341 c y 344 c.
[4] Platón, *Fedro*, 276 a.
[5] V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, París, PUF, 1947, p. 3.
[6] Marinus, *Vie de Proclus*, 13, Boissonade (ed.), París, Didot, 1878, p. 167.

creto debe ser persuadido. Se le convence y se le forma poco a poco. Las "tesis" del filósofo tendrán por lo tanto un aspecto retórico y pedagógico. El "discurso" filosófico dará la misma importancia a la pura gimnasia intelectual que a la prédica. Y a pesar de todo eso, nos será a menudo difícil definir exactamente los "dogmas" de un filósofo. Pero es probable que para los antiguos, los "dogmas" no fueran más que uno de los aspectos secundarios de la filosofía.

El habla tiene un tiempo propio. Y los escritos de los filósofos antiguos siguen estando cerca de ese tiempo propio del habla: en general tienen la duración que corresponde a una lección. Incluso los comentarios se dividen aproximadamente de la misma manera. De donde se desprende que los filósofos antiguos persiguen sobre todo la coherencia en el interior de sus *logoi* concretos, en los límites de un discurso o de una serie de discursos determinados, pero que se preocupan mucho menos de ella en el conjunto de su obra. Todos los esfuerzos de los historiadores de la filosofía para reducir a un sistema a Platón o a Plotino o incluso a Aristóteles, están por lo tanto necesariamente condenados al fracaso. Una vez más aquí las tesis no tienen un significado pleno más que en los límites de un "discurso" determinado, y no deben ser separadas de la intención general de ese "discurso". Puede suceder que las tesis de un mismo filósofo, situadas en discursos diferentes, sean aparentemente contradictorias. Contradicción y no-contradicción están referidas siempre a un discurso determinado y no a un discurso ideal y soberano.[1]

En esta historia de los juegos de lenguaje filosófico, la Edad Media constituye un periodo de transición. Sin perder el contacto con su auditorio concreto, la filosofía tiende a dirigirse a un auditorio universal, y el discurso filosófico tiende a adoptar las dimensiones y las exigencias de una Suma.

Sin embargo, la transformación más radical tiene lugar con la imprenta. Lo escrito gana por la mano a lo hablado. Los juegos de len-

---

[1] Incluso la constancia estoica da por sentado que el universo y la vida del hombre son un *logos* concreto y determinado.

guaje filosóficos son transformados por el hecho mismo de que en vez de ser el eco del habla están destinados desde el principio a ser leídos. Se tiende a eliminar todos los elementos retóricos y pedagógicos, todas las incertidumbres, vacilaciones, reanudaciones del discurso hablado, para presentar inmediatamente los dogmas mismos. Pero al mismo tiempo, puesto que ya no se trata de persuadir a un auditorio concreto, sino al auditorio universal, al hombre en sí,[1] se trata de asegurar las condiciones de una certeza absoluta: desde Descartes a Hegel, tal será la mayor preocupación de los filósofos. Coherencia total, valor universal para una razón impersonal, eso es lo que quieren poseer en adelante las filosofías que se convierten propiamente en sistemas. Las obras literarias en las que se exponen se ocultan por completo ante el pensamiento sistemático que se supone que traducen exactamente. Pero una vez más, si el juego de lenguaje es menos perceptible que en la filosofía antigua, no debemos olvidarlo. Estas obras literarias tienen su estructura, sus exigencias propias. El significado de las teorías es inseparable de la técnica demostrativa que utilizan para exponerse. "Dogmas" y "método" son indisociables y "se ponen de manifiesto de la manera más concreta en la estructura de las obras escritas".[2]

A este respecto habrá que considerar como juegos de lenguaje muy diferentes esos géneros literarios, tan profundamente diversos, que son el diálogo, la exhortación o protréptica, el himno o la oración (por ejemplo las *Confesiones* de San Agustín), el manual, el comentario exegético, el tratado dogmático, la meditación. Y habrá asimismo que distinguir las posturas tradicionales desde la antigüedad que son la dialéctica de los *Topica*, la argumentación propiamente re-

---

[1] Cf. el prefacio de É. Bréhier, a la obra de Ch. Perelman, *Rhétorique et philosophie*, París, PUF, 1952, p. VII y Perelman mismo, *ibid.*, pp. 21 y sig. Este problema del auditorio, restringido o universal, está ligado al problema de las "nociones comunes", es decir, al "aspecto social imperfecto e inacabado del saber filosófico".

[2] V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, (1953), p. 8, 4ª ed., París, Vrin, 1998.

tórica, el razonamiento lógico, la exposición estrictamente dialéctica. Se constatará a menudo que el hecho mismo de situarse en una de estas tradiciones predetermina el contenido mismo de la teoría que se expone en ese juego de lenguaje: los "lugares comunes" no son tan inocentes como se piensa.

Wittgenstein nos ha introducido por lo tanto en una reflexión sobre las condiciones "lingüísticas" de la filosofía que sin duda él no había previsto. Pero yo creo que al llamar nuestra atención sobre ese fenómeno primitivo y original que es el lenguaje cotidiano, con la diversidad de sus juegos de lenguaje, Wittgenstein nos descubre realmente aquello que él llama "los fundamentos de la indagación", que no llaman en absoluto la atención del hombre, nos dice, porque le parecen simples y cotidianos (§ 129). La extrañeza es siempre un nuevo punto de partida: la crítica lingüística de la filosofía, que parte de esa extrañeza, no pone fin a la filosofía, pero la devuelve a una de sus posturas, a aquella que H. Wein ha llamado la postura de la "conciencia aporética": mostrar en la aporía lo inexpresable. Porque, nos dice H. Wein, "es en la posibilidad de la no-respuesta donde reside la eminente posibilidad filosófica del lenguaje".[1]

[1] H. Wein, "Sprache und Wissenschaft", en la antología colectiva *Sprache und Wissenschaft*, *op. cit.*, p. 39.

CARTA DE ÉLISABETH ANSCOMBE A PIERRE HADOT[1]

[1] Las páginas 870, 874, 875, 877 y 878, citadas por G. E. M. Anscombe, corresponden en el presente volumen a las páginas 64, 69, 70, 72 y 74.

27, St. John st.
Oxford
October 10th 1959

Dear M. Hadot

Very many thanks for your letter and your article. You will permit me, I am sure, to write in English, since I write French with difficulty or very uncorrectly.

I have read your article with great pleasure: it seemed to me to give an excellent popular account of the *Tractatus* and –if I may say so– to be both lucid and elegant. It has the unusual merit of presenting an account which seems to be derived purely from what Wittgenstein said and not from what Russell or the Vienna Circle philosophers heid him to mean. It is probably the first serious article on Wittgenstein in France, and I am delighted that it should give so good an account. I think it is no misfortune that you had not read muy book.

The following points seem to me to be wrong.

You seem to think (half way down p. 870) that "logical space" is the space only of *propositions,* corresponding to the physical space in which *facts* exist. I think this is not the doctrine of the *Tractatus:* see for example 1.13. On p. 875 you ascribe to W[1] a wish to reduce logical constants to a minimum, which I think is quite unfounded. Such a programme would make one wonder what should be said about

[1] Rectificación de G. E. M. Anscombe, que inicialmente había escrito "él" y lo tacha para sustituirlo por W.

27, St. John st.
Oxford.
10 de octubre de 1959

Estimado señor Hadot:

Muchísimas gracias por su carta así como por su artículo. Me perdonará, estoy segura de ello, que le escriba en inglés, ya que el francés sólo lo escribo con dificultad y bastante torpemente.

He leído su artículo con mucho interés: creo que constituye un excelente resumen divulgativo del *Tractatus* y, por decirlo así, lúcido a la vez que elegante. Posee el mérito raro de presentar un resumen que parece proceder pura y simplemente de lo que Wittgenstein dijo, y no de lo que Russell o los filósofos del Círculo de Viena pensaron que quería decir. Probablemente debe de tratarse del primer artículo serio sobre Wittgenstein aparecido en Francia, y me alegra que lo haya hecho con tanta calidad. Pienso además que no es tan grave que no haya leído mi libro.

Los siguientes puntos me parecen erróneos.

Usted parece pensar (hacia la mitad de la p. 870) que "el espacio lógico" es únicamente el espacio de las *proposiciones*, que correspondería al espacio físico en el que los *hechos* existen. Creo que no es ésa la teoría del *Tractatus*: vea por ejemplo 1.13. En la página 875, usted atribuye a W. el deseo de reducir las constantes lógicas a un mínimo, lo que yo creo que carece de fundamento. Semejante programa nos llevaría a preguntarnos por el significado del resto insoluble. En la medida en que de cualquier manera las constantes lógicas "no representan nada de nada" es indiferente que emplee "|" o "~" y "v",

the intractable residue! Since in any case logical constants "do not go proxy for anything" it does not matter whether your employ "|" or "~" and "v", or "~" "." "v" and "⊃". The "one logical constant" of 5.47 is of course none of them. I expect that W's theory of truth functions would not have been suitable matter to include in your article.

I am a little inclined to criticise your translation at the top of p. 877; does not "durch sie" simple mean "by means of them", which is then explained by the parenthethical "auf sie"?

I have rendered this: "he has used them –as stepping stones –to get beyond them" or something of the sort. But it may be wrong.

I also feel some doubt about the "ecstasy" of your page 878, but I didn't know if I could justify myself.

On p. 874, line 10, there is an unlucky misprint or slip of the pen –of "livres" for "objets"; I call your attention to it in case you should ever want to reproduce the material: such things easily escape the eye.

I must tell you that a French publisher is bringing out a translation of the *Tractatus* and has presumably acquired the French rights. I forgot the name of publisher and translator but will find out for you if you should want to know! I saw a fragment of the translation; it was not free from error but was certainly a great deal better than the English: But that would not be difficult!

Thanking you again, I remain yours sincerely G.E.M. Anscombe.

o incluso "~" "." "v" y "⊃". La "constante lógica única" de 5.47 no es por supuesto ninguna de estas formas. Imagino que la teoría wittgensteniana de las funciones de verdad no habrá sido un elemento fácil para incluirla en su artículo.

Me siento algo inclinada a criticar su traducción del principio de la p. 877; *durch sie* no significa simplemente "por medio de", expresión que aparece inmediatamente explicitada por el *auf sie* entre paréntesis.

Yo lo he entendido así: "las ha utilizado –como trampolines– para superarlas" o algo parecido. Pero puedo estar equivocada.

Tengo también algunas dudas en lo que concierne al "éxtasis" de la página 878, pero no sé si conseguiré explicarme al respecto.

Página 874, línea 10, hay una desgraciada errata –o lapsus– "libros" en lugar de "objetos"; se lo señalo por si acaso vuelve a publicar el artículo en otra ocasión: estas cosas escapan fácilmente a la vista.

Debo decirle que un editor francés está a punto de publicar una traducción del *Tractatus* y que probablemente ha comprado los derechos para Francia. No recuerdo el nombre del editor ni el del traductor pero podría informarme si está interesado en conocerlos. He tenido ocasión de ver un extracto de la traducción: no carece de errores, pero es sin duda bastante mejor que la versión inglesa. ¡Cosa que por lo demás no tiene mucho mérito!

Gracias una vez más, atentamente,

G. E. M. Anscombe

¿LA LÓGICA COMO LITERATURA? OBSERVACIONES SOBRE EL SIGNIFICADO DE LA FORMA LITERARIA EN WITTGENSTEIN[1]

por Gottfried Gabriel

---

[1] El autor y los traductores agradecen al profesor Dieter Teichert (Universidad de Constanza) por sus inestimables consejos sobre la traducción francesa.

Este estudio ha sido publicado en alemán en la revista *Merkur* (32, fascículo 359, 1978, pp. 353-362). La traducción francesa de este texto apareció en la revista *Le Nouveau Comerce* (fascículo 82/83, 1992, pp. 72-85). Desgraciadamente, por un error de coordinación, las pruebas no se remitieron al traductor, las correcciones del autor no pudieron hacerse y las erratas de impresión no fueron corregidas. Por lo demás el nombre del autor aparecía como Gabriel Gottfried. En la presente edición todos estos errores y omisiones han sido subsanados.

El texto alemán de este estudio fue retomado por Gottfried Gabriel, con algunos añadidos, en su libro *Zwischen Logik und Literatur*, Stuttgart, 1991. La presente traducción se ha basado en el texto de la revista *Merkur*. [La traducción castellana, obviamente, es una versión de esta traducción. *(N. del T.)*]

Cuando se habla del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, unos piensan en las tablas de verdad de la lógica y otros en hermosas frases literarias. Desde el punto de vista filosófico, unos relacionan a Wittgenstein con Carnap y el Círculo de Viena y otros con Heidegger. Los primeros lo consideran un positivista, los segundos un existencialista. Puede que no haya extremos tan alejados uno del otro. Ésta es la razón por la que los intérpretes de Wittgenstein tienen la costumbre de optar alternativamente por una u otra de estas interpretaciones. Al hacerlo, no se niegan los aspectos concretos de la otra interpretación, pero se los pone con toda naturalidad entre paréntesis y se interpreta el significado del conjunto desde una perspectiva o bien lógico-epistemológica o bien existencialista. Las dos corrientes tradicionales de interpretación del *Tractatus* son de este modo solidarias de concepciones filosóficas opuestas la una a la otra, lógico-epistemológica y existencialista.

La cuestión que voy a tratar de responder aquí es la siguiente: ¿cómo entender la relación entre los aspectos lógico-epistemológicos y existencialistas en el *Tractatus* de Wittgenstein? Para responder a esta pregunta, que no hay que plantear como un problema que sólo interesaría a la historia de la filosofía, la forma literaria del *Tractatus* constituye, desde mi punto de vista, la clave.

1

Empezaré con una breve exposición, en forma de paráfrasis, de los pensamientos desarrollados en el *Tractatus*. Hago esto por dos razones, primero, porque no quisiera partir del supuesto de que todos mis lectores tienen un conocimiento suficiente del contenido del *Tractatus*; y a continuación porque en toda exposición de los pensamientos se Wittgenstein surge ya el problema al que alude el subtítulo de mi artículo. A saber, el problema de la relación entre los pensamientos filosóficos y su modo de expresión. Por eso es necesario que haga una exposición preliminar a la que podré referirme después con una distancia crítica. Pero no espero que esta precaución sea inmediatamente aceptada.

El *Tractatus* plantea sucesivamente los temas siguientes: el mundo, el pensamiento, el lenguaje, la lógica y de nuevo el mundo. La primera proposición –que forma parte de las llamadas proposiciones *hermosas*– dice así: "El mundo es todo lo que acaece" y significa: aquello que es "un hecho" forma parte del mundo y el mundo está lleno de hechos. Todos los hechos forman parte del mundo y sólo los hechos forman parte del mundo. Lo que sigue a la primera proposición son, en cierto sentido y hasta la conclusión del *Tractatus*, explicaciones destinadas a permitir la comprensión exacta de esta proposición. Podemos descomponer los hechos hasta reducirlos a hechos simples, a estados de cosas existentes. Los estados de cosas son configuraciones de objetos simples. Son independientes los unos de los otros en su existencia (o su inexistencia): de la existencia o de la inexistencia de un estado de cosas no se puede inferir la existencia o la inexistencia de otro estado de cosas. Tratamos de comprender forjándonos imágenes de hechos. Cuando nos forjamos imágenes lógicas de los hechos, pensamos: "La figura lógica de los hechos es el pensamiento" (3). Los pensamientos son expresados mediante proposiciones; en realidad, "el pensamiento es la proposición con significado" (4).

A la relación entre hecho y estado de cosas corresponde, en el plano de la proposición, la relación entre proposición compleja y proposición elemental. Las proposiciones elementales son proposiciones que el análisis lógico no permite reducir a proposiciones más simples. Son figuras lógicas de estados de cosas, es decir, que tienen en común con los estados de cosas la forma lógica; la configuración de los nombres de los que se componen expresa la configuración de los objetos en los estados de cosas respectivos. Toda proposición elemental es o verdadera o falsa, según que el estado de cosas que describa exista o no. Toda proposición compleja se construye como función de verdad, a partir de proposiciones elementales, con ayuda de funtores. Es posible por lo tanto descubrir la verdad o la falsedad de una proposición compleja si se conoce su estructura lógica, del mismo modo que la verdad o la falsedad de las proposiciones elementales de que está compuesta. La totalidad de las proposiciones construidas de esta manera –en la terminología de Wittgenstein, la totalidad de las proposiciones provistas de significado– forma el lenguaje (provisto de significado) (4.001). Y entre estas proposiciones provistas de significado, las proposiciones verdaderas constituyen la ciencia natural en su conjunto (4.11).

La totalidad de estas proposiciones verdaderas, es decir, de la ciencia natural, describe en su integridad el mundo considerado como el conjunto de los hechos. Las proposiciones que no describen –ya sea con exactitud o sin ella– un segmento del mundo no constituyen, en la terminología de Wittgenstein, proposiciones en el sentido propio del término, no son proposiciones provistas de significado. Forman parte de estas proposiciones que no están provistas de significado, por ejemplo las proposiciones de la lógica, de la filosofía y de la ética. En el grupo de las proposiciones no provistas de significado, Wittgenstein establece además una distinción entre las proposiciones que carecen de significado y las proposiciones que son sinsentidos. Carecen de significado las proposiciones de la lógica. Esto no supone un juicio de valor negativo, sino que significa úni-

camente que estas proposiciones son tautologías. Las proposiciones que son propiamente sinsentidos son las proposiciones de la filosofía y de la ética. Entre estas proposiciones, sin embargo, las proposiciones de la filosofía no carecen necesariamente de valor. Las proposiciones de la ética, por el contrario, no tienen a los ojos de Wittgenstein ningún valor. No tienen tampoco ningún valor epistemológico y tampoco están en condiciones de ayudarnos. Las proposiciones de la filosofía sólo tienen valor cuando nos ayudan a elucidar el significado de las verdaderas proposiciones o, en su defecto, a denunciar el sinsentido de otras proposiciones, en particular el sinsentido de las propias proposiciones filosóficas.

2

Esto en cuanto a la paráfrasis de las ideas motrices del *Tractatus*. He excluido expresamente de mi exposición determinados puntos importantes como la distinción entre el *decir* y el *mostrar* y el carácter trascendental del lenguaje. Todo lo que he dicho hasta ahora habla a favor de la interpretación lógico-epistemológica, es decir, positivista del *Tractatus*. Me dedicaré ahora a las observaciones de tono existencialista que encontramos sobre todo hacia el final del texto. El tema del mundo vuelve a aparecer una vez más aquí, pero con otro significado que al principio.

Wittgenstein hasta ese momento había puesto el acento en el hecho de que no se podía hablar, mediante proposiciones provistas de significado, del mundo tomado como un todo. Desde su punto de vista eran particularmente sinsentidos las proposiciones de existencia aplicadas al mundo tomado como un todo. De donde se deduce que las proposiciones provistas de significado deben estar referidas a hechos, y por lo tanto a algo en el mundo. Las proposiciones de existencia provistas de significado sólo pueden enunciar algo sobre los objetos *en* el mundo y no sobre el mundo tomado como objeto. Una pro-

posición de existencia provista de significado es por ejemplo la siguiente: "Hay libros" (4.1272). Pero que haya algo *en sí* (objetos, hechos, etcétera), que el mundo *en sí* exista, es imposible afirmarlo, como negarlo, mediante proposiciones provistas de significado. Las palabras "en sí" (*überhaupt*) indican que el mundo ha sido tomado como un todo. Abstracción hecha de este punto de vista lingüístico-lógico, que volvemos a encontrar concretamente en la crítica de la metafísica que Carnap hace de Heidegger, encontramos en Wittgenstein la observación siguiente: "No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo" (6.44).

Aquí, ante todo, encontramos un paralelismo con Heidegger y lo que él llama "la pregunta fundamental de la metafísica": "¿Por qué hay ser y no más bien nada?" (cf. *¿Qué es la metafísica?*). Pero ¿cómo hay que interpretar este paralelismo? Por el *como* (Wie) del mundo, Wittgenstein piensa en la constitución del mundo, en el sertal cual del mundo, que se agota en los hechos y por lo tanto no puede contener nada de místico. Por el *hecho* (*Dass*) del mundo, él piensa en la existencia, en el ser-ahí (*Dasein*) del mundo. Si llama "místico" a ese ser-ahí, está dando importancia a la pregunta por la existencia del mundo, a la pregunta por "el Ser", en definitiva; pero al hacerlo, no niega su opinión según la cual el discurso sobre la existencia del mundo carece de sentido. El problema de la existencia del mundo es importante en la medida en que atormenta al hombre, pero no puede haber una respuesta para ese problema. Wittgenstein tiene en común con los existencialistas que reconoce el carácter existencial y no solamente metafísico del problema de la existencia del mundo, pero se distingue de ellos en que no escribe libros sobre ese asunto. Si el *Tractatus* termina con la célebre frase: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse", eso significa que hay lo indecible –pero precisamente también sobre eso es sobre lo que hay que guardar silencio.

El silencio de Wittgenstein es por lo tanto un silencio cargado de significado. Precisamente porque ese silencio está cargado de signi-

ficado es por lo que Wittgenstein no es un positivista, y precisamente porque su silencio sigue siendo un silencio no es un filósofo existencialista, sino –para utilizar un giro positivo– *alguien que filosofa de una manera existencial.*

Esto es lo que se deduce claramente de la frase que precede a la exhortación al silencio y que define los enunciados del *Tractatus* (los enunciados de que está compuesto el texto) como las etapas de una meditación personal: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por decirlo así, tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo" (6.54).

La finalidad de su "filosofar" no es por lo tanto el conocimiento del mundo, en la medida en que éste es comprendido como el conjunto de los hechos (ésta es la tarea de la ciencias naturales o más generalmente de las ciencias), ni tampoco el análisis de las condiciones de este conocimiento (ésta es la tarea de la lógica o de la epistemología): la finalidad de su "filosofar" es más bien *ver* el mundo *de una manera justa*, y esto es precisamente el mundo considerado como un todo ("Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo"). Ver el mundo de una manera justa significa tener una actitud justa respecto al mundo, y, por consiguiente, respecto a la vida (5.621). La finalidad del que filosofa consiste por lo tanto en alcanzar lo que la ética quiere pero no puede enseñar. Así, en la base de la comprensión del *Tractatus*, nos encontramos con esta paradoja digna de atención: Wittgenstein guarda obstinadamente silencio sobre lo que considera precisamente más importante. Para los que todavía dudan de esta interpretación, citaré un largo extracto de una carta a Ludwig von Ficker, fechada en 1919:

> El sentido del libro es ético. En principio pensé incluir en el *Prólogo* una frase que no se encuentra en él efectivamente, pero que os

> la voy a escribir aquí porque tal vez pueda serviros como una clave. Esto es lo que pensaba escribir: mi obra está formada de dos partes, de lo que se encuentra aquí (en el *Tractatus*) y, además, de todo lo que "no" he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que es más importante. Mi libro delimita en efecto, desde el interior por decirlo así, la esfera de lo ético; y estoy convencido que ésta es, *rigurosamente hablando, la única* manera de trazar sus límites. Resumiendo, pienso que todas las cosas sobre las cuales *muchos* mantienen hoy *discursos vacíos*, yo las he demostrado en mi libro, guardando silencio sobre ellas.[1]

Al menos hay que conceder esto a los que todavía tienen dudas. Quien lee el *Tractatus* del principio al fin, sin limitarse a extraer de su contexto algunas proposiciones aisladas, se sorprenderá al principio por esta declaración. Wittgenstein era consciente de ello. Suponía que von Ficker no vería que el *Tractatus* tenía un sentido ético. ¿Y cómo, por lo demás, habría podido verlo, puesto que, aparentemente, la parte escrita consiste casi exclusivamente en un análisis lógico del lenguaje y en una epistemología? Wittgenstein recomienda a su corresponsal "leer el *Prólogo* y la *Conclusión* porque ésos son los textos que expresan de una forma más directa el sentido de la obra". Subrayo: *¡de una forma más directa!* Esto permite suponer que el sentido del *Tractatus* se expresa también en la parte lógico-epistemológica y, a decir verdad, mediante un rodeo, indirectamente. Y así llegamos a la segunda parte de mi interpretación, lo "literario" en el *Tractatus* de Wittgenstein.

3

He dicho que existe en el *Tractatus* una desproporción paradójica entre lo que Wittgenstein expresa y lo que piensa realmente, es decir,

[1] L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, G. H. von Wright (ed.), Salzburgo, 1969, p. 35.

aquello a lo que quiere llegar. Esta paradoja se pone de manifiesto en la conclusión, cuando Wittgenstein utiliza la metáfora de la escalera como autonegación. No puede resolvérsela dejándola de lado, pero puede hacérsela comprensible. Si fuera posible una solución, el *Tractatus* no tendría el sentido que tiene; porque esta paradoja forma precisamente parte de su sentido: lo más importante no se deja decir en las proposiciones provistas de significado y que satisfacen los criterios de la inteligibilidad científica.

Para aquel que lee la parte lógico-epistemológica del *Tractatus* de la manera en que yo la he presentado parafraseándola, la paradoja del final debe parecer sorprendente y, si no recuerda las observaciones que Wittgenstein ha hecho sobre su texto, finalmente incomprensible. Esto es lo que le sucedió a Bertrand Russell, a Carnap y a la mayoría de los miembros del Círculo de Viena. Pero podemos evitar este malentendido si oponemos a la paráfrasis del contenido la forma literaria y si probamos a continuación una segunda vía de interpretación.

Es la paráfrasis lo que hace suponer que el *Tractatus* es esencialmente una obra de lógica y de teoría de la ciencia. Si consideramos la forma literaria como algo puramente accesorio, como una simple particularidad de estilo, que sería característica del autor, uno se oculta la justa comprensión de la obra. No se tienen en cuenta las pistas que consisten en que una gran parte de las proposiciones lógico-epistemológicas son también aforismos. El sentido ético comienza a expresarse ya –aunque indirectamente– en esta forma literaria. Lo "literario" tiene un significado filosófico. Me gustaría mostrar la legitimidad de esta interpretación en dos etapas. En primer lugar, se trata de demostrar que Wittgenstein no escogió por casualidad la forma literaria de su obra, sino que la consideraba esencial. A continuación se tratará de mostrar en qué consiste el vínculo entre la forma literaria y el significado ético de la obra.

Se sabe que Wittgenstein estaba en desacuerdo con la introducción de Russell al *Tractatus*. Es más: Wittgenstein llegó incluso a oponerse

a que su obra fuese publicada con la introducción de Russell. Esto sorprende tanto más cuanto que se tiene la impresión de que Russell hace una paráfrasis muy esclarecedora de las posiciones fundamentales lógicas y epistemológicas de Wittgenstein. Este último califica sin embargo la versión inglesa de "melaza" y piensa que la traducción alemana tiene un aire todavía "más imposible".[1] Ante Russell justifica su rechazo diciendo que la traducción alemana no refleja todo el "refinamiento" de su "estilo inglés" y que trasluce "superficialidad e incomprensión".[2] De una manera general, Wittgenstein no se opone únicamente a *lo que* dice Russell sino también a *la manera* en que lo dice. Cuando a pesar de todo aparece el *Tractatus* (con la introducción de Russell) en los "Anales de la Filosofía de la naturaleza", Wittgenstein encomienda expresamente a Russell que vele para que nada, absolutamente nada, ni siquiera la ortografía, sea cambiado en el texto.

Se entenderá la preocupación rayana en la angustia de Wittgenstein si se tiene en cuenta lo que dice a L. von Ficker en una carta: "La obra es rigurosamente filosófica y al mismo tiempo literaria". Y es la frase siguiente la que indica cómo no hay que entender el término "literaria": "No contiene discursos vacíos". Lo que quiere decir Wittgenstein con el término "literaria" lo explica en el *Prólogo*. Insiste particularmente sobre el hecho de que si su obra tiene un "valor", éste consiste en que "en ella se expresan pensamientos". Pero ¿por qué motivo, podríamos preguntarnos, el hecho de expresar pensamientos confiere valor a una obra filosófica? Si entendemos el término "pensamiento" en su sentido habitual, parece más bien algo evidente y que se da por sobreentendido. Por el contrario, si para explicar lo

---

[1] Cartas a P. Engelmann del 24 de abril y del 8 de mayo de 1920, *en* P. Engelmann, *Ludwig Wittgenstein, Briefe und Begegnungen*, Viena y Múnich, 1970.

[2] Carta a Russell del 6 de mayo de 1920, en *Wittgenstein, Letters to Russell, Keynes and Moore*, G. H. von Wright (ed.), Oxford, 1974. [*Cartas a Russell, Keynes y Moore*, edición e introducción a cargo de G. von Wright con la colaboración de B. F. McGuinness, versión española de Néstor Míguez, Madrid, Taurus, 1979, p. 81. *(N. del T.)*]

que Wittgenstein quiere decir recurrimos a la propia terminología de Wittgenstein, que define el "pensamiento" como la "proposición con significado" (4), entonces es incluso imposible que las proposiciones del *Tractatus* expresen pensamientos, porque, según Wittgenstein, éstas no son proposiciones con sentido, sino sinsentidos. Por eso el término "pensamiento" empleado en el *Prólogo* no puede entenderse ni en su sentido habitual ni en el sentido que tiene en la terminología de Wittgenstein.

Pero se descubre la clave cuando Wittgenstein afirma que el valor de su trabajo "*será mayor cuanto mejor estén expresados los pensamientos, cuanto más se haya remachado el clavo*".[1] Expresar los pensamientos dando en el clavo es, dicho concisamente, la finalidad del modo de expresión aforística. Y yo añadiría que el término "pensamiento" es empleado a menudo en el sentido de "aforismo" y que ha sido utilizado en este sentido, particularmente por Karl Kraus, cuya influencia sobre Wittgenstein habría que estudiar más. De modo que, lo que parece en el *Prólogo* una aparente banalidad adquiere una importancia capital para la comprensión de la totalidad. El valor del *Tractatus* para Wittgenstein está determinado de manera decisiva por el hecho de que está compuesto de aforismos.

Con esto doy por demostrada la primera parte de mi tesis según la cual "literario", en el *Tractatus*, tiene un significado filosófico. La forma literaria era esencial para Wittgenstein. La segunda parte de mi tesis decía que esta forma expresa el sentido ético del *Tractatus*. Pero ¿cuál es ese sentido ético? Según el punto de vista personal de Wittgenstein, no puede constituir el objeto de una enseñanza. En las discusiones tomadas en nota por Friedrich Waismann, Wittgenstein hace esta observación: la ética consiste en arremeter contra los límites del lenguaje de forma "paradójica"[2] –refiriéndose así a

---

[1] Por razones que ignoro, esta última e importante frase falta en la edición de Suhrkamp.

[2] F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, B. F. McGuiness (ed.), Oxford, 1967. Véase además L. Wittgenstein, "Lecture on Ethics", en *Philosophical Review*, 74, 1965.

Kierkegaard. Este sentido ético del *Tractatus* podría, por consiguiente, constituir el punto de vista según el cual la ética es precisamente ese "arremeter", y por lo tanto una acción, y no una enseñanza. En otras palabras, no hay una ética, sino la ética. Para completar todo esto podríamos traer también a colación el hecho de que Wittgenstein tampoco habla de la mística, sino de lo místico. Ahora bien, dada esta manera de ver la ética, el sentido ético del *Tractatus* puede definirse también como finalidad ética. Porque es el propio Wittgenstein quien arremete contra los límites del lenguaje al querer expresar –aunque sólo fuera de una manera alusiva– lo indecible. El *Tractatus* no defiende solamente una concepción de la ética, sino que él mismo es un acto ético, en su voluntad de transmitir la justa visión del mundo con ayuda de proposiciones que son sinsentidos.

Al afirmar que la forma del aforismo expresa indirectamente el sentido ético del *Tractatus*, sobre todo estoy pensando en este segundo aspecto. Para resaltarlo con más claridad, es necesario echar una ojeada al contexto de la historia intelectual en que se inscribe el *Tractatus*.[1]

4

Estoy pensando sobre todo aquí en Karl Kraus, a quien ya he citado, y que fue un crítico del lenguaje, de la literatura y de la cultura. Puede reconocerse, por ejemplo, el parentesco que existe entre Wittgenstein y él en los aforismos de contenidos similares referidos al lenguaje y a sus límites. Para no dar más que un ejemplo (de Kraus):

[*Wittgenstein y el Círculo de Viena*, edición preparada por B. F. McGuiness, trad. de Manuel Arbolí, México, Fondo de Cultura Económica, 1973. *Conferencia sobre ética*, tr. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1989. *(N. del T.)*]

[1] A. Janik y St. Toulmin dan una imagen detallada y convincente de todo el contexto de la historia intelectual en su libro titulado *Wittgenstein's Viena*, Nueva York, 1973. [*La Viena de Wittgenstein*, trad. de Ignacio Gómez de Liaño, Madrid, Taurus, 1998. *(N. del T.)*]

"Cuando no avanzo es porque he tropezado con el muro del lenguaje. Entonces me retiro con la cabeza ensangrentada. Pero me gustaría ir más lejos".[1] El parentesco de contenido se extiende por consiguiente hasta el significado existencial del choque contra los límites del lenguaje. Además, podemos reconocer en el uso que hace Wittgenstein del modo de escritura aforística la aplicación consciente de la idea de aforismo desarrollada por Kraus: "No es necesario que un aforismo sea verdadero, pero es necesario que supere la verdad. Es necesario en una sola frase (*mit einem Satz*) ir más allá de ella". La voluntaria ambigüedad de la expresión "*mit einem Satz*" que significa al mismo tiempo "en *una* sola frase" y "en un solo salto", es decir, "dando en el clavo", subraya lo que Kraus expresa en otro aforismo: "No se puede dictar un aforismo. Eso duraría demasiado".[2]

¿En qué –y ésta es la cuestión que lo resume todo–, en qué la idea de aforismo desarrollada por Kraus es filosóficamente importante en el *Tractatus*? La respuesta puede formularse brevemente si se aplica lo que Kraus dice a propósito del aforismo a la opinión que Wittgenstein tiene de sus propias proposiciones: las proposiciones del *Tractatus* no son verdaderas (en el sentido de la verdad lógica o empírica), sino que son sinsentidos (y por lo tanto tampoco son falsas), "superan" la verdad (de la lógica y de la ciencia), indicando el camino

---

[1] K. Kraus, *Werke*, H. Fischer (ed.), Bd. 3, p. 326. Un análisis exhaustivo de los paralelismos entre Kraus y Wittgenstein, que tiene en cuenta las *Investigaciones filosóficas*, ha sido propuesto por Werner Kraft en *Rebellen des Geistes*, Stuttgart, 1968. Que Wittgenstein apreciaba infinitamente a Kraus, está confirmado por una carta del 19 de julio de 1914 dirigida a L. von Ficker. Gracias a P. Engelmann hemos sabido de una manera más precisa lo que Wittgenstein pensaba de Kraus. Una carta de Wittgenstein, fechada el 25 de octubre de 1918, es a este respecto particularmente esclarecedora. En esa carta, anuncia a Engelmann que el editor Jahoda, que publicaba también la revista de Kraus *Die Fackel*, había rechazado la publicación de su obra "por razones supuestamente técnicas". Y Wittgenstein prosigue de este modo: "Pero me gustaría saber qué es lo que Kraus le ha dicho. Si tuvierais ocasión de enteraros, os lo agradecería mucho".

[2] Cf. también: "El aforismo no coincide jamás con la verdad; es o una medio verdad, o una verdad y media" (*Werke*, *op. cit.*, t. 3, p. 161).

para ver el mundo de una manera justa. Como la justa visión del mundo es el sentido (la finalidad) ético del *Tractatus*, el aforismo se convierte en opinión de Wittgenstein en la forma adecuada para expresar ese sentido.

Las proposiciones del *Tractatus* se ensamblan –para utilizar la metáfora de Wittgenstein– en cierto modo como peldaños, a fin de formar una escalera. Las primeras proposiciones son superadas por las siguientes. La primera proposición constituye ya un ejemplo: "El mundo es todo lo que acaece". Aquí, Wittgenstein parece concebir el mundo como un objeto al emplear la denominación "el mundo", y parece querer emitir un aserto ontológico sobre el mundo tomado como totalidad, definiéndolo como la totalidad de los hechos en la proposición siguiente. Ahora bien, esto es un sinsentido que tropieza con la sintaxis lógica, como se descubrirá claramente en un peldaño superior de la escalera (4.1272). Los asertos ontológicos, aunque necesarios para la ascensión, están situados más bajos y por lo tanto rebasados, y, respecto al sentido ético del *Tractatus*, "superados". Incluso si el uso de "lo ético" (*das Ethische*) en oposición a "la ética" (*die Ethik*), parece hoy día extraño, es evidente que Wittgenstein no tiene en mente ningún método que permita resolver racionalmente un conflicto cuando dice lo siguiente: "¿Puede haber una ética si no hay fuera de mí ningún ser vivo? Sí, si la ética debe ser algo fundamental" (*Carnets*, notas consignadas el 2 de agosto de 1916). Según Wittgenstein, no son la ética y la filosofía práctica, sino la ética y la estética lo que son "lo mismo" (6.421). Para él, que conocía, por su lectura de Schopenhauer, el parentesco entre "bello" (*schön*) y "contemplar" (*schauen*), existe un vínculo entre la justa visión del mundo –el contemplar– y las proposiciones bellas: el sentido ético, que no se deja "decir" en las proposiciones, "se muestra" en la forma estética del aforismo. Tal es el significado filosófico del elemento literario contenido en el *Tractatus* de Wittgenstein.

5

No he pretendido, en esta exposición, hacer un recorrido por Wittgenstein en todos sus detalles, recorrer por decirlo así uno a uno todos los peldaños de su escalera, sino elucidar el hecho de que hay una manera justa de hacer filosofía que no se confunde con la teoría de la ciencia, que no se detiene en un peldaño determinado; una manera de filosofar que aspira a elevarse, pero no sin apoyarse en peldaños fijos, es decir, sin perderse "en vanos discursos".

El propio Wittgenstein criticó más tarde la mayoría de sus ideas, pero la finalidad de su actividad filosófica siguió siendo la misma, en lo que ha venido en llamarse su segunda filosofía –las *Investigaciones filosóficas*– y esto encuentra también su expresión en el hecho de que su lenguaje filosófico ha seguido siendo literario. Aquí se manifiesta la unidad del filosofar en las dos filosofías de Wittgenstein.[1] A la pregunta inevitable de cuáles pueden ser los resultados de semejante filosofía, el propio Wittgenstein dio esta respuesta (en las *Investigaciones filosóficas*): "Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento" (§ 119).

Y a continuación, se plantea "el descubrimiento real" que "me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filoso-

---

[1] Las *Observaciones* de Wittgenstein, recientemente publicadas en la Biblioteca Suhrkamp, confirman en más de un sentido las líneas maestras de mi exposición; por una parte, las observaciones son en su mayor parte aforismos; por otra, Wittgenstein compara su manera de escribir con la de Karl Kraus (por ejemplo, pp. 51 y 127) y, por último, entre los aforismos, hay algunos en los que Wittgenstein subraya la vecindad de la filosofía y la literatura. Por ejemplo, una Observación dice lo siguiente (p. 53): "Creo haber resumido mi postura respecto a la filosofía al decir que la filosofía debería ser *obra poética*". [*Observaciones*, edición preparada por Georg Henrik von Wright con la colaboración de Heikki Nyman, trad. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI editores, 1989, p. 51. *(N. del T.)*]

fia al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión" (§ 133).

El *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas* no son ni una ni otra obras didácticas. Lo que ayudan a descubrir no son proposiciones verdaderas, sino determinadas actitudes. Si quisiese aplicárseles un concepto que las resumiese y les fuese común, ese concepto podría ser "sabiduría". ¿Y quién duda de que la filosofía no solamente tiene que ver con el conocimiento y con la teoría de la ciencia, sino también con la sabiduría?