

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XIX JORNADAS
VOLUMEN 15 (2009)

Diego Letzen
Penélope Lodeyro

Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



La cuestión del límite y el *Tractatus* como una reflexión trascendental

Pedro D. Karczmarczyk*

El *Tractatus Logico-philosophicus* es una obra filosófica de una enorme complejidad. Su estilo es sentencioso, por momentos oracular, otras veces casi telegráfico, de manera que en muchas ocasiones cuesta discernir los nexos entre las diversas proposiciones. Con todo, en el "Prólogo", en particular en sus observaciones sobre la cuestión del límite, Wittgenstein proporciona algunas indicaciones de las que conviene tomar debida nota para la interpretación de la obra. Nuestro trabajo es una propuesta de interpretación de estas observaciones y de su proyección sobre el plan del *Tractatus*. En este trabajo intentaremos mostrar cómo en el tratamiento del problema del límite Wittgenstein opera a partir de un rasgo *prima facie* plausible del fenómeno del conocimiento del significado por un hablante: la carencia de dudas del hablante en relación a lo que significan sus expresiones. Este rasgo, que constituye el dato de la reflexión trascendental, aparece en el *Tractatus* asociado con un conjunto de presuposiciones muy precisas acerca del carácter que asume el conocimiento del significado. Este dato y el tratamiento que el mismo recibe, nos permitirá apreciar la orientación básica del *Tractatus*, que se dirige a elucidar también la noción de conocimiento del significado o comprensión en términos semejantes a la comprensión de las condiciones de verdad en términos del realismo clásico. Sostendremos también que una de las nociones claves de esta obra, la de "espacio lógico", debe comprenderse como el soporte ontológico, un conjunto de posibilidades necesarias, que funge como las peculiares "condiciones ontológicas" de la comprensión del sentido —cabría aquí forzar una ambigüedad en la expresión "condiciones de posibilidad", jugando con el sentido que esta expresión tiene en los razonamientos trascendentales: esas condiciones que el razonamiento regresivo encuentra implicadas en el dato, por un lado, y por el otro, en un sentido análogo al uso de la expresión "condiciones de verdad" como aquello que hace verdadera una proposición, las "condiciones necesarias de posibilidad" serían aquellas que soportan el conocimiento *a priori* de las posibilidades de los hechos en que consiste la comprensión del sentido de la proposición. Veremos entonces como la legitimación del dato elucidado en el "Prólogo" pasa por encontrar un sistema de posibilidades necesarias que corresponda a, y al corresponder haga posible, el acceso *a priori* al sentido (al conocimiento *a priori* de las posibilidades de los hechos).

I

El *Tractatus* comienza con una serie de proposiciones sobre la estructura del mundo, a las que le siguen una serie de proposiciones sobre la estructura del lenguaje, la que se descubre como semejante, punto por punto, a la estructura de aquél. Varios intérpretes han señalado que este orden de exposición es el inverso a su orden de descubrimiento.¹ De acuerdo a esta sugerencia, en el orden del descubrimiento, Wittgenstein habría razonado primero sobre cómo *tiene que ser* el mundo para que el lenguaje pueda hablar del mismo, pero luego al exponer sus resultados habría presentado primero sus conclusiones ontológicas, es decir sobre la naturaleza de la

* UNLP-CONICET

realidad, para presentar después sus observaciones sobre la estructura del lenguaje que sustentan las proposiciones sobre la estructura del mundo. Atendiendo a esta sugerencia, intentaremos leer el *Tractatus* buscando en las proposiciones sobre la estructura del lenguaje una motivación para las proposiciones acerca de la estructura del mundo.

La manera más directa de realizar esta tarea es clarificando la pregunta que estructura su exposición. Esto nos permitirá localizar al *Tractatus* en la tradición kantiana de la reflexión trascendental, esto es, en el marco de esa forma de razonamiento que, partiendo de alguna clase de datos acerca de los cuales estamos razonablemente seguros, se remonta hasta las condiciones sin las cuales esos datos no serían posibles.² Estos razonamientos son reflexiones que partiendo de algunos datos acerca de los que (se supone) no cabe dudar se remontan a lo que *tiene que suceder* para que estos datos ocurran como no dudamos que ocurren. Por ejemplo, la reflexión kantiana de la *Crítica de la razón pura*, tomando como dato que las proposiciones sintéticas *a priori* eran necesarias en la ciencia de la naturaleza, y dado que hemos desarrollado las ciencias físicas, se remontaba hacia aquellas condiciones necesarias sin las cuales la constatación o dato del que partimos no podría siquiera pensarse, descubriendo estas condiciones las estructuras inherentes a cualquier subjetividad. Al colocar la reflexión del *Tractatus* en esta línea, lo que queremos decir es, entonces, que la obra tiene una estructura semejante: también aquí hay un dato y un razonamiento que se remonta hasta las condiciones de posibilidad del mismo.

De lo dicho, se desprende, en consecuencia, que la pregunta que estructura la exposición de Wittgenstein en el *Tractatus* es una pregunta del tipo “¿cómo es posible?” Para completar nuestra analogía tenemos que indicar cuál es el dato que el *Tractatus* reconoce como fundamental. Ya adelantamos que, según nuestra hipótesis, la respuesta la encontramos en el “Prólogo” de esta obra. Allí Wittgenstein insiste en que su intención inicial fue la de “trazar un límite al pensar” (p. 11)³ pero inmediatamente nos deja ver que ésta sería una empresa vana, ya que la tarea del trazado de tal límite consiste, justamente, en conocer o *pensar* cuáles son los límites del pensamiento. Ahora bien, trazar un límite implica conocer o pensar también lo que está más allá de ese límite, “porque para poder trazar un límite al pensar —dice Wittgenstein— tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite” (p. 11). En resumidas cuentas, la tarea de trazar un límite al pensamiento resultaría inevitablemente paradójica o autocontradictoria, ya que implica la absurda exigencia de ponernos en situación de “poder pensar lo que no resulta pensable”, esto es, la abierta contradicción de tener que poder pensar lo que no se puede pensar.

Wittgenstein cree que tenemos mejores chances de alcanzar los límites del pensar si en lugar de seguir esa vía muerta optamos por un camino indirecto, inclinándonos a considerar *la expresión de los pensamientos*. Dice Wittgenstein: “el libro quiere trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la *expresión* de los pensamientos” (p. 11, énfasis añadido). El límite al pensamiento tendrá que ser trazado, entonces, como un límite en el lenguaje. Se tratará de un límite entre lo que tiene sentido decir y lo que no puede decirse con sentido. En consecuencia, gracias a este rodeo, no tenemos ya que poder pensar lo impensable para trazar un límite al pensamiento, sino que lo que tenemos que poder pensar, para trazar de esta manera el límite, son enunciados que poseen sentido y enunciados que no lo poseen, proposiciones propias y proposiciones aparentes o pseudo proposiciones. Entendemos que esto es lo que Wittgenstein quiere decir cuando indica: “...el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo

que reside más allá del límite será simplemente sinsentido (*Unsinn*).” (p. 11, traducción modificada).

Consideremos algunos ejemplos para ver cómo es que el recurso a trazar el límite del pensamiento a través de los límites del lenguaje evita la dificultad que presentaba el proyecto de trazar directamente los límites del pensar. Al intentar trazar el límite en el lenguaje, queremos indicar dónde radica la diferencia entre una proposición con sentido, como por ejemplo “La silla está cerca de la mesa” y lo que parece ser una proposición, pero es en realidad un sinsentido, como por ejemplo “Esta corchea es pesada” o “La voz de Jorge es azul”. El primer ejemplo es un caso claro de proposición con sentido, mientras que los otros, aunque parecen ser proposiciones, carecen de sentido. De estos ejemplos estamos obligados a decir que “son sinsentidos”, aunque con esto parecería que renace la dificultad original de tener que pensar lo absurdo, “lo que no resulta pensable”. Esto es, las mismas *parecen* remitir a un absurdo a través de su sentido, que sería justamente un sinsentido. Estaríamos entonces nuevamente en la dificultad de pensar lo que no podemos pensar, por ejemplo, la pesadez o el color de los sonidos. Sin embargo, cuando examinamos la cuestión con mayor detenimiento, vemos que, más que llevarnos a pensar algo absurdo (impensable), estas proposiciones *carecen* de sentido. Esto es, lo que nos lleva a creer que estamos obligados pensar lo impensable es que nos formamos una idea errónea acerca de lo que involucra reconocer que algo que parece ser una proposición es un sinsentido. La idea errónea consiste en creer que reconocemos que se trata de sinsentidos porque reconocemos que su sentido es un absurdo. La confusión radica, para decirlo con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, en que cuando se dice que una expresión carece de sentido, “no es como si su sentido careciera de sentido” (IF § 500).

Ahora bien, el punto clave es que en las observaciones de Wittgenstein antes citadas podemos encontrar una aclaración sobre este aspecto, prestando atención a qué es lo que nos permite reconocer a estas aparentes proposiciones como sinsentidos. Su propuesta es que discriminamos que no poseen sentido, no a través de pensar un absurdo asociado a las mismas (es decir a través de reconocer (pensar) su (absurdo) sentido), sino porque *no podemos asignarles a las mismas un sentido*, o lo que es lo mismo, porque no podemos pensar una situación en la que proposiciones como “Esta corchea es pesada” fueran verdaderas.

En resumidas cuentas, reconocer que una proposición carece de sentido es reconocer que no hay ninguna situación posible en la que dicha proposición pudiera ser verdadera. En consecuencia, esta manera de trazar el límite no nos obliga a pensar lo impensable, aunque según veremos, de la misma se desprende una rigurosa consecuencia acerca de lo que ya pensamos o conocemos *a priori*.

Este modo de trazar el límite reviste una importancia crucial para clarificar al *Tractatus* como una reflexión trascendental. En efecto, la reflexión acerca de lo que presupone esta salida, nos permite percibir con toda claridad el dato de partida sobre el que se erige la reflexión trascendental del *Tractatus*. El problema original de trazar directamente el límite al pensar fracasaba porque requería pensar lo que no resulta pensable, es decir, nos forzaba a pensar el absurdo. En cambio, el llamado a trazar los límites del pensar a través de los límites del lenguaje elude esta dificultad. En efecto, la proposición aparente, la pseudoproposición, aunque la calificamos de sinsentido, o incluso de absurdo, *no remite* a un absurdo de ninguna clase.

Para reconocer la proposición aparente, o el sinsentido, no necesitamos más que la capacidad de pensar lo que se puede pensar (la proposición con sentido). Esto es así, en efecto, ya que una proposición sin sentido es *la que no nos hace pensar* una situación particular que sea efectivamente pensable y no la que nos hace pensar lo impensable. Pero el sinsentido en cuanto tal, el fragmento lingüístico del que decimos que no posee sentido, la proposición aparente o pseudoproposición, como “Esta corchea es pesada”, no es, en sí mismo, un absurdo ontológico. Dentro de nuestra capacidad de pensar lo pensable se encuentra la capacidad de pensar fragmentos lingüísticos que no poseen sentido, que no remiten a una situación posible que los haría verdaderos, pero cuya cualidad ontológica, en tanto que fragmentos lingüísticos, está perfectamente en orden. No sólo la proposición es articulada, y por lo tanto un hecho, sino que los fragmentos lingüísticos en general son, a fin de cuentas, hechos. La oración “Esta corchea es pesada” es, desde un punto de vista, un sinsentido, en la medida en que no cabe asignarle una situación que la haría verdadera, pero, desde otro punto de vista, es un hecho genuino, consistente en la ordenación de una serie de palabras o letras.

De esta manera de concebir el trazado del límite se desprende una consecuencia importante para la caracterización positiva de nuestra capacidad de pensar el sentido. En efecto, decíamos arriba que reconocer un sinsentido lingüístico es saber que no puede haber una situación en la cual dicha presunta proposición fuera verdadera. El *quid* del *Tractatus* radica entonces en que esto pueda hacerse con completa certeza, no de manera tentativa o hipotética. Dicho de otra manera, lo que permite trazar el límite es que para cualquier proposición con sentido su verdad es una cuestión hipotética, dependiente de la experiencia o a posteriori, pero el reconocimiento de su sentido es una cuestión que no ofrece dudas, no es hipotética, es independiente de la experiencia, es decir, *a priori*. Saber si “Hay una montaña de oro en la costa uruguaya” es una proposición verdadera es un asunto que requiere del concurso de la experiencia, no así sin embargo reconocer su sentido, es decir, reconocer qué situación podría hacer verdadera a esta proposición, esto es independiente de la experiencia.

Conviene aquí recordar las observaciones de Popper sobre la asimetría entre falsificación y verificación. Popper insistía en que los enunciados universales (“Todos los...”) y los enunciados existenciales negativos (“No hay...”, “Ningún...”) no pueden ser verificados, mientras que los enunciados existenciales (“Hay...”) y los enunciados universales negados (“No todos...”, “Algunos no...”) no pueden ser falsificados concluyentemente. La dificultad para verificar y para falsificar aludida se deriva del hecho de que los mismos se refieren a una totalidad que nunca podemos examinar exhaustivamente. Esto es, frente a un enunciado como “Hay al menos una bruja” nunca podemos tener fundamentos racionalmente suficientes para establecer su falsedad, ya que esto supondría haber examinado el universo en todos sus recovecos, lo que manifiestamente está más allá de nuestro alcance. El ejemplo nos remite a la otra cara de la asimetría, ya que la aludida dificultad para justificar la falsedad de un enunciado existencial, por ejemplo “Hay brujas” supondría, naturalmente, establecer la verdad de un enunciado existencial negado “No hay brujas”, cuya justificación requeriría, una vez más, el examen del universo en todos sus recovecos, lo que, como ya hemos indicado, está más allá de nuestro alcance.

Wittgenstein estaría de acuerdo en que estas asimetrías rigen en relación a la verdad de las proposiciones, esto es, cuando se considera el conocimiento que podemos tener de las mismas por la experiencia o *a posteriori*. Sin embargo, Wittgenstein considera que hay una dimensión de las proposiciones en las que estas restricciones no se aplican. Aún cuando no sabemos si lo que decimos es verdadero o falso, no tenemos dudas acerca de lo que significamos o queremos decir con una proposición. Esta dimensión de nuestro trato con las proposiciones independiente de la experiencia, conocida *a priori*, es la dimensión del *sentido* de las proposiciones.

Esta dimensión *a priori* en nuestro trato con las proposiciones, la capacidad para pensar su sentido, es aquello a lo que apela Wittgenstein para trazar el límite. Puesto que apelamos a Popper y a su caracterización del conocimiento empírico, o *a posteriori*, conviene que caractericemos la concepción wittgensteiniana de la dimensión *a priori* del pensamiento del sentido requerida por su trazado del límite. La dimensión *a priori* es el reverso de la dimensión empírica. Cuando indicamos que no podemos pensar una situación que pudiera hacer verdadera a una proposición (por ejemplo para "La corchea es pesada"), es decir, que no nos podemos representar la posibilidad de la verdad de una proposición, y que por ello la proposición no tiene sentido, no nos representamos un sentido de la proposición que fuera inherentemente absurdo, sino que sabemos *con completa certeza* que *no hay* una situación posible que pudiera hacer verdadera la proposición. El trazado indirecto del límite supone, entonces, la capacidad de acceder, no a todos los recovecos del mundo, sino a *la totalidad* de las *posibles* situaciones en las que las proposiciones podrían resultar verdaderas. El dato del que se parte y del que se intenta dar cuenta en el *Tractatus* es la capacidad de pensar, o más específicamente, la capacidad para pensar la situación peculiar a la que remite una proposición, o lo que es lo mismo, la capacidad de conocer el sentido de las proposiciones, que como hemos indicado, es la capacidad para pensar la totalidad de las posibilidades de las proposiciones (espacio lógico). Podemos dudar acerca de si la situación que haría verdadera a una proposición ocurre o no, pero no hay duda posible acerca de cuál es la situación que, en caso de que ocurriera, haría verdadera a la proposición, esto es, no hay duda posible acerca de cuál es el sentido que corresponde a una proposición. Así, la tarea del *Tractatus* se revela como una que, reconociendo que estamos ya en el lenguaje, y sin salirnos del mismo, intenta trazar sus límites.

Conviene insistir en que, junto con la constatación de este dato primordial viene la de que esta capacidad de pensar el sentido de las proposiciones es independiente del conocimiento de la verdad de las mismas. Puedo entender las proposiciones sin saber si son verdaderas. Y esto es así porque comprender el sentido es pensar la posibilidad de la verdad de una proposición, pero no más que esto. Entender el sentido es saber cuál es el hecho que haría verdadera a una proposición. En consecuencia, el pensar, así concebido, acaba identificándose con la comprensión. La pregunta del *Tractatus*, dicho esto un poco a contramano del uso de Wittgenstein, acaba siendo *¿cómo es posible la comprensión?* Es decir, *¿cómo es posible que podamos comprender el sentido?, ¿cómo es posible que podamos pensar la posibilidad de la verdad de una proposición, y de toda proposición, independientemente de su verdad-falsedad efectiva?, o dicho aún de otro modo, ¿cómo es posible que podamos pensar la situación o el hecho que haría verdadera a una proposición, independientemente del conocimiento de lo que efectivamente ocurre en el mundo?*⁴

Este es, en mi opinión, el planteamiento problemático fundamental del *Tractatus*. Digámoslo desde ahora, la cuestión acerca de si esta modalidad adoptada para trazar los límites del pensar es efectiva para trazar los *límites reales* del pensar, o dicho de otro modo, la cuestión acerca de si hay un resto del pensar que se diferencie de la comprensión —entendida como el pensamiento de la posibilidad de los hechos que hacen verdaderas a las proposiciones— será la gran cuestión del *Tractatus*. Ésta es la cuestión que será planteada y respondida en la obra, aun cuando la misma haya sido escrita para mostrar que esta pregunta no tiene sentido, porque nada que se diga para responderla lo tiene. Por ello, una de las primeras afirmaciones del prólogo es: “lo que puede ser dicho puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar.” (p.11), idea que se repite en la última proposición del libro: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (prop. 7). La cuestión, entonces, acerca de si hay algo acerca de lo que se pudo pensar pero de lo que no se puede hablar, acaba siendo finalmente inevitablemente personal y cada uno puede hallar su respuesta en el recorrido del *Tractatus*, que el propio autor comparó (ver 6.54) con una escalera que nos permite acceder hasta cierto punto de vista, desde el cual nos damos cuenta de que la escalera no es segura, aunque sin el ascenso no habríamos accedido a aquello que nos habilita a reparar en la inseguridad de la escalera, o dicho de otra manera, ese es el sentido del *Tractatus* que el libro vehiculiza sin que pueda ser dicho.

II

Revisemos ahora algunos aspectos relativos a la manera en que el “dato” que elucidamos, el pensamiento como el conocimiento de las posibilidades de los estados de cosas, se proyecta en la construcción del *Tractatus*.

El aspecto más saliente es, a nuestro juicio, que la ontología va a ser en el *Tractatus* la garantía de la posibilidad del pensamiento. Entendida la capacidad de pensar como dato en el modo en el que lo hemos presentado, la ontología se va a proponer como la condición de posibilidad del sentido. Dicho de otro modo, el dato impone sus restricciones sobre la ontología, en la medida en que si los hechos de la lógica son *todas* las posibilidades de los hechos (ver *Tractatus* 2.0121), en la ontología del *Tractatus* estas posibilidades van a obtener algún grado de realidad, básicamente a través de la noción de objeto, dotado de una forma o naturaleza dada por la posibilidad, interna o intrínseca al mismo, de combinación de este objeto con otros para formar estados de cosas. De este modo se acaba otorgando a la ontología un “marco holista” que va a estar siempre presupuesto por la ocurrencia de los átomos de realidad (estados de cosas, *Sachverhalten*). Esto es, debido a que la naturaleza del objeto radica en su posibilidad de combinación con otros objetos, habrá que decir que el mismo no puede pensarse fuera de los estados de cosas en los que necesariamente puede intervenir y de aquellos en los que necesariamente (debido a su forma) no puede intervenir. Este marco, que no es un marco de efectividad sino de posibilidad, pero una posibilidad que está dada junto con cualquier efectividad, recibe, como proyección del “dato”, un carácter holista cerrado sobre el que se apoyan las nociones claves como la noción de una forma lógica, la idea de una forma de la realidad común a cualquiera de sus manifestaciones. Dicho de otra manera, la teoría pictórica va a encontrar en este marco holista (espacio lógico) la clave de la condición de posibilidad de que las proposiciones representen hechos a través de la ostentación de la misma forma (forma lógica). Pero la idea misma de un espacio lógico se deriva de lo que hemos llamado “el dato”: el

hecho en relación a la dimensión del sentido, en la que no caben dudas, haya que sostener que, o bien se la capta como un todo o no se la capta en absoluto, o se captan *todas las posibilidades* de los estados de cosas o no se capta ninguna de ellas. En otras palabras, dado que no hay dudas en relación al sentido de las proposiciones, este hecho parece implicar que estas posibilidades han sido captadas en su totalidad, y la noción de espacio lógico muestra que si la realidad tiene un carácter atomístico, la dimensión del sentido tiene un carácter holista que explica la captación completa del sentido (la captación de la posibilidad de cualquier proposición).

En otras palabras, lo que al nivel de las proposiciones es la dimensión *a priori*, conocimiento del sentido, y la dimensión *a posteriori*, la verdad o falsedad de las proposiciones, se proyecta en la distinción ontológica entre un conjunto de posibilidades *necesarias* que conforman el espacio lógico y una dimensión de efectividad *contingente*, la ocurrencia de los estados de cosas, la realidad.

El espacio lógico soporta la dimensión *a priori* del conocimiento del sentido. Sostenemos que se trata de una dimensión de "posibilidades necesarias", en la medida en que siendo la posibilidad de combinación de un objeto con otros una *propiedad interna* del objeto, las combinaciones de objetos o estados de cosas se siguen necesariamente de los objetos.⁵ Esto distingue al atomismo lógico wittgensteiniano del atomismo clásico, en el que los objetos tienen entidad completa. Al tener entidad completa, su combinarse o no combinarse no radicaría en su naturaleza o forma, sería en consecuencia contingente, como lo expresa nuestro autor en 2.0121: "Parecería algo así como un azar que a la cosa capaz de darse de modo efectivo por sí misma le correspondiera posteriormente un estado de cosas". Por el contrario, objetos carentes de entidad propia, para entidades cuya autonomía sólo puede pensarse en términos de interdependencia, para entidades cuya esencia íntima (esencia, naturaleza o forma) es su posibilidad de encajar con otros objetos, permiten pensar un marco necesario dentro del cual se desenvuelve toda realidad efectiva. Por ello Wittgenstein sostiene: "Dados todos los objetos, vienen dados también con ellos todos los posibles estados de cosas" (*Tractatus* 2.0124). El que las posibilidades de combinación de los objetos no sean contingentes, sino que sean necesarias, son el modo de ser de los objetos, aquello sin lo cual no serían lo que son. Se sigue entonces que si el mundo estuviera compuesto de cosas, la dimensión necesaria lo que hemos llamado "marco holista necesario" se esfumaría y el mundo carecería de una forma lógica. (Véase al respecto: "Que las cosas puedan ocurrir en estados de cosas, es algo que debe radicar ya en ellas. Algo lógico no puede ser meramente posible. La lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos." *Tractatus*, 2.0121).

Esto por lo que respecta a la dimensión necesaria en la ontología del *Tractatus* La proposición 2.01231 nos permite establecer los vínculos entre esta dimensión necesaria de la ontología con los aspectos del conocimiento *a priori* del sentido y el conocimiento *a posteriori* de la verdad:

Para conocer un objeto no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas.

Las propiedades internas son las posibilidades de combinación con otros objetos, como ellas son rasgos de la naturaleza del mismo, conocer el objeto es *ipso facto* conocer estas posibilidades de combinación, por tanto el conocimiento de estas posibilidades no requiere del concurso de la

experiencia, y es por tanto *a priori*. Las propiedades externas de un objeto son, en cambio, aquellas que no determinan la naturaleza del mismo. Los enlaces efectivos de un objeto con otro cuentan entre tales propiedades externas (el darse efectivo de un estado de cosas no determina la naturaleza del objeto, sino que por el contrario la supone) y por con el conocimiento del objeto no viene dado el conocimiento de sus combinaciones efectivas, de sus propiedades externas, a las que sólo podemos acceder a través de la experiencia, es decir, *a posteriori*.

Si nuestro análisis es correcto, vemos así como el rasgo desde el que se levanta la reflexión trascendental tracariana, la ausencia de dudas en relación al sentido de las proposiciones, encuentra su condición de posibilidad en la noción de objeto, o mejor dicho, en la noción de espacio lógico. La necesidad ontológica, las posibilidades necesarias que constituyen el núcleo de la noción de espacio lógico serían así el resultado de una exigencia, "lo que tiene que haber", puesto que hay un conocimiento *a priori* del sentido.⁶

Notas

¹ Véase, por ejemplo, Fann, K. T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1992, ésta posición es compartida en general por las lecturas que encuentran el eje del *Tractatus* en "el argumento de la necesidad de los simples" de 2.02-2.0212, por ejemplo Black, M. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University Press, 1964, p. 60, también E. Anscombe en su *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, El ateneo, Bs. As., 1977 y H. Mounce en su *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1983; para una opinión contraria, véase Robert Fogelin, *Wittgenstein*, London, Routledge, 1995, pp. 14-15.

² Dos buenas presentaciones de la naturaleza de los argumentos trascendentales en Ch. Taylor "Argumentos Trascendentales" en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1994 y Barry Stroud, "Trascendental Arguments" *The Journal of Philosophy*, vol. LXV, n° 9, 1968, pp. 241-256.

³ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*, Barcelona, Altaya, (ed. bilingüe, trad. castellana de I. Reguera y J. Muñoz), 1994. Las menciones de página entre paréntesis en el cuerpo del texto corresponden al prólogo de esta obra.

⁴ Los cuadernos preparatorios del *Tractatus* proporcionan evidencia razonable para esta lectura: "Que una proposición sea verdadera o falsa es cosa que ha de mostrarse, previamente tenemos que saber siempre cómo se mostrará" 1.11 14, p. 44; ver, p. 36 (24.10 14), p. 46 (3.11.14); p. 149 (21.11 16), *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

⁵ Véase *Tractatus*, 2.011, 2.012, 2.0121

⁶ Si nuestro análisis es plausible, se abre una posibilidad de interpretar al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* como partiendo desde un punto de partida semejante al del *Tractatus*, aunque extrayendo del mismo conclusiones radicalmente diferentes. Este punto de partida común no sería otro que el rasgo central que define al conocimiento del significado en el "Prólogo" del *Tractatus* (la ausencia de dudas de un hablante en relación al sentido de sus expresiones) rasgo que es conservado en las *Investigaciones filosóficas*, sólo que en esta obra una elucidación gramatical novedosa de la noción de conocer el significado (comprender) en términos de "poder" o "ser capaz" cuestiona la interpretación que este rasgo recibía en el *Tractatus* y elimina la necesidad de buscar un sustrato ontológico para la misma. De allí la importancia que adquieren giros como "no digas tiene que haber... , sino mira..." # 66. Se podría llegar a afirmar entonces que el filósofo vienes habría estado preocupado por una y la misma cuestión en las dos etapas en las que convencionalmente se divide su obra. El dato aludido nos permitirá apreciar el contraste entre la orientación básica del *Tractatus*, que se dirige a elucidar también la noción de conocimiento del significado o comprensión en términos de condiciones de verdad, y la de las *Investigaciones filosóficas*, que en la lectura a la que adherimos supone el abandono general de la elucidación del discurso en términos de condiciones de verdad, abandono que tiene su caso testigo precisamente en el problema del conocimiento del significado.