

Wittgenstein¹

(To Sense the Inexpressible. Sense, Nonsense and Senseless in Wittgenstein's Tractatus)

Vicente SANFÉLIX VIDARTE

Recibido: 23 de octubre de 2008

Aceptado: 9 de diciembre de 2008

Ahora sufro lo pobre, lo mezquino, lo triste,
lo desgraciado y muerto que tiene una garganta
cuando desde el abismo de su idioma quisiera
gritar lo que no puede por imposible, y calla.

R. Alberti

*(Para Carmen, por lo que no debiera
decirle sino mostrarle)*

Resumen

Este artículo analiza la concepción wittgensteiniana del sin sentido y, contra las interpretaciones resolutas, defiende que, bajo la influencia quizás de Mauthner y Weininger, el autor del *Tractatus* consideró los sin sentidos ontológicos y éticos correctos como cercanos a las proposiciones tautológicas carentes de sentido.

Palabras clave: Wittgenstein, Mauthner, Weininger, sin sentido, carencia de sentido, lógica y ética.

Abstract

This article analyses Wittgenstein's conception of nonsense and, against resolute interpretations, defends that, perhaps influenced by Mauthner and Weininger,

¹ El presente trabajo se ha beneficiado de la ayuda concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia para llevar adelante el proyecto de investigación: "Cultura y civilización: el contexto intelectual de la constitución de la filosofía del primer Wittgenstein". HUM2005-04665.

the *Tractatus* author conceived corrects ontological and ethical nonsenses like nearly to tautological senseless.

Keywords: Wittgenstein, Mauthner, Weininger, nonsense, senseless, logic and ethics.

1. Interpretaciones austeras y tradicionales

En el prólogo de su *Tractatus Lógico-Philosophicus* dejó escrito Wittgenstein: “El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar, o más bien, no al pensar sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)”².

El texto parece querer hacerse cargo de la aporía a la que, como ya denunciara Hegel, parece abocada toda filosofía crítica³, toda filosofía de vocación delimitadora, a saber: la necesidad de traspasar, en el acto mismo de la demarcación, aquellos límites que pretenden establecerse como infranqueables (en este caso: al trazar los límites del pensamiento tendríamos que poder pensar lo que no se deja pensar).

Lo que no está nada claro es cómo –o si– la estrategia que Wittgenstein nos propone, y que no es otra que la de trazar el límite no en el pensamiento sino en su expresión, en el lenguaje, podría zafarse de la admonición hegeliana. Pues para trazar el límite en el lenguaje, ¿no tendríamos que adentrarnos en el terreno de lo que no se deja decir, el terreno de lo inexpresable? ¿No tendríamos que decir lo indecible?

Que la crítica del lenguaje en la que se embarca Wittgenstein inevitablemente cruza la frontera del sentido para adentrarse en el territorio del sin sentido o del absurdo nos lo confirma la célebre proposición 6.54, la penúltima, del “libro de su vida”. Se lee allí: “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas (*unsinnig*), cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella).

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo”.

En los últimos años se ha desatado una intensa polémica acerca de cómo interpretar esta paradójica observación. Tradicionalmente, de manera más o menos explícita, se había asumido lo siguiente:

² Wittgenstein (1987), p. 11.

³ Para una sucinta exposición de la crítica hegeliana a la filosofía crítica remitimos a Sanfélix (2003), pp. 128-140.

- 1) que Wittgenstein aceptaba la existencia no sólo de lo decible sino también de lo inefable, y
- 2) que aparte
- (a) de las proposiciones sensatas de la ciencia o del lenguaje ordinario y
 - (b) de las proposiciones carentes de sentido de la lógica, habría
 - (c₁) proposiciones manifiestamente absurdas (como “Ab sur ah”, por tomar el ejemplo del mismo Wittgenstein en sus clases de Cambridge⁴) y
 - (c₂) otras no manifiestamente absurdas, algunas de las cuales
 - (c_{2a}) serían elucidarias o clarificadoras y de alguna manera se las arreglarían para decir⁵, o más estrictamente mostrar, aquel ámbito de lo indecible (como “El mundo es todo lo que es el caso” o “Me asombro de la existencia del mundo”, por seguir con ejemplos wittgensteinianos), mientras que
 - (c_{2b}) otras, muy usuales en los tratados de filosofía, serían confundidores⁶.

Pues bien, frente a los partidarios de esta interpretación tradicional los defensores de lo que ha dado en llamarse la interpretación resolutive o austera de las tesis meta-filosóficas del *Tractatus* consideran:

- (1) que para el joven Wittgenstein no había más ámbito que el de lo decible, y
- (2) que no cabría otra contraposición, dejando al margen el caso excepcional de las proposiciones de la lógica carentes de sentido, que entre proposiciones sensatas y absurdos, siendo estos últimos todos equivalentes, al menos desde un punto de vista lógico⁷.

En suma, pues, tenemos dos lecturas bien diferentes. La primera parece deslizarse por la senda del dualismo, tanto porque admite la existencia de dos ámbitos

⁴ Cf. Ambrose (1979), p. 64.

⁵ “[D]espués de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada puede decirse” (Russell 1987, p. 196).

⁶ La lista de los intérpretes tradicionales, defensores o críticos de Wittgenstein, es muy larga: Russell, Ramsey, Neurath, Anscombe, Pears, McGuinness... Con todo, quizás quien con mayor precisión haya formulado las premisas de la interpretación tradicional es Hacker (1986).

⁷ De entre las filas, crecientes, de los partidarios de la interpretación resolutive quizás debieran destacarse las figuras de Cora Diamond y James Conant. Cf. Diamond (1991a) y (1991b) y Conant (1993). Sus respectivos y posteriores trabajos, Diamond (2000) y Conant (2000), constituyen una buena presentación de sus principales tesis y argumentos. Ese mismo libro recoge la “voz disidente” de Hacker (2000), quien en su trabajo presenta las líneas maestras de lo que yo he llamado la interpretación tradicional y argumenta enérgicamente contra la interpretación resolutive o austera.

A las dos premisas de la interpretación recién señaladas, posteriormente Diamond y Conant han añadido una tercera, a saber: que el reconocimiento de los absurdos no exige la aplicación de ninguna peculiar teoría del significado contenida en el *Tractatus*; véase Conant & Diamond (2004) Para una vigorosa discusión de esta tesis de los intérpretes resolutivos cf. Valdés (2008).

diferentes, el de lo decible y el de lo indecible, cuanto porque correlativamente piensa que no sólo hay proposiciones sensatas e insensatas sino que, incluso dentro de esta última categoría, se podría y debería distinguir entre simples y manifiestos absurdos y absurdos no manifiestos, algunos de los cuales serían elucidarios o clarificadores y otros confundidores. La segunda monista, ya que considera que no hay nada más allá del ámbito de lo decible y que, *stricto sensu*, todas las proposiciones son sensatas, de modo que lo que no tiene sentido no es propiamente una proposición sino un simple absurdo, siendo todos los absurdos iguales.

2. ¿Crítica o ironía?

Mi propósito a partir de aquí no es tanto hacer una comparación exhaustiva de los méritos de una y otra interpretación⁸. Las he caracterizado con el fin de fijar las coordenadas por las que va a discurrir mi exposición. Me interesa tratar la “paradoja” del *Tractatus*, reflexionar sobre el estatuto que en la obra se concede al absurdo y, en suma, clarificar la meta-filosofía que la obra implica y la tradición en la que se inserta.

Por empezar por esta última cuestión un grave inconveniente que a mi entender presenta la interpretación resoluta o austera es que si nos la tomamos rigurosamente en serio no quedaría otra alternativa que situar al *Tractatus* fuera de la tradición crítica. La obra no pretendería fijar límites a nada, ni siquiera al lenguaje, porque en definitiva tales límites no existirían. Todo puede decirse, no existe lo inefable, aquello que sólo podría mostrarse pero no decirse. En realidad, la obra sería una especie de irónica reducción al absurdo de cualquier empresa crítica.

Si esta consecuencia me resulta poco plausible es, para empezar, por una cuestión de carácter –de Wittgenstein, no del mío–. Su seriedad me parece demasiado profunda como para permitirse una ironía tan mayúscula. Pero si se estima que este es un argumento psicologista⁹ y, por tanto, muy endeble, téngase en cuenta la cantidad de textos del *Tractatus* de cuyo sentido directo debiéramos desconfiar. Al fin y al cabo es el mismo prefacio de la obra el que habla de trazar unos límites al lenguaje, y en 4.0031 –una proposición sobre la que, por cierto, habremos de volver–

⁸ Aunque no puedo negar que no comparto ninguna de las tres premisas sobre las que pivota la interpretación resoluta. De la tercera nada diré, sin embargo, en este trabajo.

⁹ Aunque sería erróneo hacer una interpretación meramente psicológica de lo que quiero apuntar. La seriedad era un rasgo distintivo del filósofo ya para Platón y del mismo modo era una característica propia del carácter auténticamente religioso en James. Creo que Wittgenstein estaría de acuerdo con uno y otro. Remito en este punto a la *Carta VII* del pensador ateniense y a *Las variedades de la experiencia religiosa* del filósofo norteamericano. En cuanto a la importancia que Wittgenstein concedía a la seriedad como rasgo propio del talante filosófico creo que está bien atestiguada por los testimonios de muchos de los que fueron sus discípulos más cercanos.

se lee que toda filosofía es “crítica del lenguaje” y, quizás todavía más decisivo, en 6.522 se defiende que, ciertamente, hay lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, cuando previamente, en 4.1212, habíase dejado escrito que lo que se puede mostrar no puede decirse. Etcétera.

No, para mí es evidente que el *Tractatus* se inscribe en la tradición de la filosofía crítica. Su objetivo es demarcatorio. Fijar límites. Límites ¿entre qué? Entre lo pensable y lo impensable, lo decible y lo indecible, pero también entre el mundo, científicamente accesible, objeto de lo pensable y decible, y lo místico, ámbito de lo ético, lo estético y lo religioso, impensable e indecible.

Y sin embargo, a pesar de lo dicho, quizás debiéramos reconocer que la forma de expresarnos que acabamos de utilizar está llena de peligros y fácilmente puede llevarnos a malinterpretar la posición de Wittgenstein.

Para ver si ello es así, y por qué, vamos a ver qué pasa con el otro elemento clave en torno al cual pivotan las interpretaciones austeras del *Tractatus*, el estatuto de las proposiciones sin sentido o absurdas.

3. ¿Cuán lejos está lo carente de sentido del sin sentido?

Como es bien sabido, en el *Tractatus* Wittgenstein distingue tres categorías de proposiciones: las sensatas, que constituirían el *corpus* de las ciencias naturales (y también del lenguaje ordinario), las carentes de sentido (*Sinnlos*), tautologías de la lógica y sus contradictorias negaciones, y las sin sentido o absurdas (*Unsinn*), entre las que se incluirían las proposiciones del propio *Tractatus* lo mismo que cualesquiera otras proposiciones de carácter metafísico, ético, estético, etc.

Pues bien, hay que concederles a los partidarios de la interpretación resolutive que Wittgenstein en ninguna parte del *Tractatus* establece una subdivisión en las proposiciones insensatas; una subdivisión entre, digamos, absurdos elucidarios y absurdos manifiestos. Por el contrario, de sus clases de Cambridge, a principios de los años 30, conservamos el siguiente testimonio: “Muchos de nosotros piensan que hay un sin sentido (*nonsense*) que tiene sentido y un sin sentido que no lo tiene –que resulta un sin sentido en un modo diferente decir “Esto es verde y amarillo al mismo tiempo” y decir “Ab sur ah”. Pero son sin sentidos en el mismo sentido, estribando la única diferencia en el tintineo (*jingle*) de las palabras.”¹⁰

Es decir, que todos los absurdos son iguales. Simplemente absurdos ininteligibles. Por eso, insisten los partidarios de la interpretación resolutive, Wittgenstein habla en 6.54 de entenderle a él, no a sus proposiciones (recuérdese: “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas

¹⁰ Lee (1980), p. 64.

(*unsinnig*)). Y es que si sus proposiciones son realmente absurdas poco habría que entender en ellas, tan poco como entendemos cuando alguien dice “Ab sur ah”.

A pesar de toda esta evidencia textual no encuentro las conclusiones de los intérpretes resolutos convincentes. De acuerdo, Wittgenstein dice que se trata de entenderle a él, pero ¿qué base podría tener el lector de una obra de un autor novel –el *Tractatus* era prácticamente la primera publicación de un joven filósofo hasta entonces absolutamente anónimo– para entenderle sino las proposiciones que figuran en su obra? ¿Podría el lector entender a Wittgenstein si éste hubiera compuesto su libro con absurdos del tipo “Ab sur ah”? Me pondré incluso más exigente, ¿podría haberle entendido si, por ejemplo, en lugar de escribir “El mundo es todo lo que acaece” hubiera escrito “El mundo no es todo lo que acaece”? ¿Hay aquí sólo una diferencia de “tintineo” de los sonidos? La respuesta a mi entender no puede ser otra sino “no”.

Por otra parte, el texto rescatado de las clases de Cambridge es ciertamente curioso, pues lo que Wittgenstein está comparando son dos proposiciones (o pseudo-proposiciones, no voy a hacer de una cuestión terminológica un *casus belli*) que en realidad pertenecen a categorías diferentes, pues si bien “Ab sur ah” sería un ejemplo manifiesto de sin sentido (*Unsinn*), “Esto es verde y amarillo al mismo tiempo” es, según *Tractatus* 6.3751, una contradicción¹¹, esto es: una proposición que enuncia una imposibilidad lógica y por lo tanto, carente de sentido (*Sinnlos*). ¿Un lapsus de Wittgenstein? Quizás sí, pero quizás no. Quizás lo que este texto viene a poner de relieve es que, después de todo, las proposiciones carentes de sentido y las sin sentido no están tan alejadas entre sí como suele pensarse.

Alguno de los más destacados partidarios de la interpretación resoluta, notoriamente James Conant, han propuesto la hipótesis hermenéutica de que la idea de que el lenguaje está incapacitado para expresar ciertas cosas bien la pudo tomar Wittgenstein de Frege¹² quien habría insistido en, por ejemplo, el inevitable carácter paradójico de que se recubrirá cualquier intento de decir algo de una función, pues basta que la convirtamos en sujeto de nuestras proposiciones, incluso si nos limitamos a afirmar que “A es un función”, para que automáticamente la convirtamos en el referente de una expresión nominal y, por lo tanto, en un objeto, justamente aquello que una función no es.

Pero, como Hacker ya apuntó con razón, no hay evidencia textual ninguna a favor de semejante hipótesis¹³. En realidad, lo que un rastreo de los escritos pre-

¹¹ “Que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible y, a decir verdad, lógicamente imposible, puesto que ello viene excluido por la estructura lógica del color... El enunciado de que un punto del campo visual tiene al mismo tiempo dos colores diferentes es una contradicción” Wittgenstein (1987), 6.3751.

¹² Cf. Conant (2000).

¹³ Cf. Hacker (2000), p. 371.

tractarianos viene a sugerir es que la distinción, realmente central para el primer Wittgenstein (y quizás también para el último), entre mostrar y decir y la idea que la acompaña de que lo que se muestra no puede decirse, la fraguó Wittgenstein al hilo de su crítica a la teoría de los tipos de Russell.

Pues bien, añadimos ya nosotros, cuando uno va a ver qué le reprocha Wittgenstein a la teoría russelliana no es que su formulación incurra en una especie de contradicción performativa —que era lo que Frege objetaba a oraciones como “A es una función”—, sino justamente lo contrario, a saber: que tal teoría, de ser posible, sería absolutamente superflua... ¡por tautológica!:

Esta misma distinción entre lo que puede ser *mostrado* mediante el lenguaje, pero no *dicho*, explica la dificultad que se experimenta con los tipos —por ejemplo, en lo que concierne a [la] diferencia entre cosas, hechos, propiedades, relaciones. Que M es una *cosa* no se puede *decir*; es absurdo: pero *algo* es *mostrado* mediante el símbolo “M”. De [l] mismo modo, que una *proposición* es una proposición de sujeto-predicado no se puede decir: pero se *muestra* mediante el símbolo.

Por ello, una TEORÍA *de tipos* es imposible... Es *obvio* que, por ejemplo, con una proposición de sujeto-predicado, *si* tiene algún sentido en absoluto, *ves* la forma tan pronto como *entiendes* la proposición, a pesar de no saber si es verdadera o falsa. Incluso si *hubiese* proposiciones de [la] forma “M es una cosa”, serían superfluas (tautológicas), porque lo que esto intenta decir es algo que se *ve* ya cuando ves “M”.¹⁴

En este punto, la objeción de Wittgenstein a la teoría de los tipos de Russell recuerda poderosamente a las objeciones que planteaba Mauthner a la posibilidad de una gramática del lenguaje:

Así será siempre verdad que la gramática de una lengua no puede ser escrita más que en aquella lengua, de modo que el valor de la gramática coincide, finalmente, con el valor del lenguaje mismo. Las palabras sólo tienen sentido para aquel que posee ya sus contenidos de representación; y, asimismo, la gramática de una lengua es completamente inteligible sólo para aquel que no la necesita, porque comprende el idioma.¹⁵

No quiero incurrir en el error simétrico al de Conant defendiendo, sin más evidencia textual, que aquí hay una efectiva influencia de Mauthner sobre Wittgenstein, y ello a pesar de que Mauthner es un autor que late en más de una de las observaciones meta-filosóficas del *Tractatus*¹⁶. Tanto, manifiestamente, en

¹⁴ Wittgenstein (1979), pp. 109-110. Hemos dado la traducción de David Mateu, de inminente aparición en la editorial Síntesis.

¹⁵ Mauthner (2001), p. 49.

¹⁶ En Sanfélix (2005) puede encontrarse una comparación de las concepciones de la filosofía de Mauthner y Wittgenstein.

4.0051, sobre la que habíamos prometido volver, cuanto en la decisiva 6.54, pues parece claro que no fue sino del polifacético pensador bohemio que Wittgenstein tomó la metáfora de la escalera que acuñara por vez primera Sexto Empírico¹⁷.

Lo que nos interesa subrayar es que para Wittgenstein proposiciones sin sentido típicas, como las que constituirían una teoría de los tipos, proposiciones como “M es una cosa”, están muy cerca de las tautologías carentes de sentido. Quizás merezca la pena detenerse mínimamente a explicar por qué es ello así.

Al decir “M es una cosa”, contra las apariencias, no estamos diciendo algo contingente parecido a lo que afirmamos cuando, por ejemplo, decimos “Buenos Aires es una ciudad”. Si alguien que está aprendiendo el castellano nos pregunta qué es una ciudad podríamos esperar redimir su ignorancia dándole una definición o, en última instancia, ejemplos de ciudades, diciéndole, pongamos por caso, “Nueva York es una ciudad” o “Berlín es una ciudad”, etc. Pero este recurso no está disponible para “cosa”. O mejor dicho, está demasiado fácilmente disponible, pues para ponerle ejemplos de cosas no necesitamos pensar en entidades que tengan propiedades empíricas y contingentes parecidas a las de “M”. Para ejemplificar lo que es una cosa tanto valdrá apelar a una ciudad cuanto a un río, o a un gato, o... a cualquier cosa.

Lo que ello pone de manifiesto es que el de “cosa”, a diferencia de el de “ciudad”, no es un concepto propiamente dicho sino lo que Wittgenstein llamó un concepto formal¹⁸; es decir, un concepto que no clasifica entidades conforme a sus propiedades materiales cuanto por las propiedades lógico-formales de los signos que utilizamos para referirlas. En realidad, si lo pensamos bien pronto nos percataremos de que “M es una cosa” equivale a “M’ es el signo de una expresión nominal”.

Pero ahora la pregunta se retrotrae: ¿qué significa la proposición: “M’ es el signo de una expresión nominal”? Y con ella se repite el expediente elucidario. De nuevo podemos suministrar a nuestro interlocutor una definición o, en última instancia, ejemplos de nombres. Quizás con ello consigamos hacerle comprender el tipo de símbolo que es “M”, pero lo importante es que nos percatemos de que en este caso lo que permitiría la comprensión sería la capacidad de nuestro interlocutor para utilizar nominalmente una expresión (recuérdese a Mauthner: la gramática de una lengua sólo es inteligible para aquel que comprende el idioma), no nuestra enumeración; pues si aquella condición no se cumpliera todo lo que podría saber nuestro interlocutor gracias a ésta sería que “M” es un signo del mismo tipo... que todos los signos de su mismo tipo.

Si nuestro interlocutor careciera de aquella capacidad para utilizar nominalmen-

¹⁷ Cf. el comentario de Luis M. Valdés a la proposición 6.54 en su edición comentada del *Tractatus Lógico-philosophicus*.

¹⁸ Cf. Wittgenstein (1987), 4.126 y ss.

te una expresión, nuestro único recurso para hacerle comprender lo que es un nombre ya no sería *decir* ejemplos de los mismos, sino utilizarlos nosotros mismos con la esperanza de que nuestro uso de ellos termine por *mostrarle* de qué se trata.

Por consiguiente, una vez que se descuenta el conocimiento implícito de cómo se usa una expresión, conocimiento que en última instancia no puede decirse sino obtenerse a partir de lo que se muestra en su uso¹⁹, no es otra cosa que la nuda tautología de que la misma pertenece al mismo tipo que las expresiones de su mismo tipo lo que queda como contenido de una proposición en la que se adscribe a la misma un concepto formal.

Podemos ahora sacar cierta conclusión acerca del estatuto de las proposiciones que en el *Tractatus* involucran conceptos formales, por ejemplo todas aquellas que articulan la ontología de la obra. Ciertamente son proposiciones sin sentido y no proposiciones carentes de sentido como las tautologías, necesariamente verdaderas en virtud de su mera estructura sintáctica, pero son sin sentidos que se asemejan a aquellas tautologías en virtud de su misma validez —¿podríamos decir verdad?²⁰— incondicionada. A diferencia de una proposición genuinamente científica y sensata como podría ser “El mundo es materia y anti-materia”, cuya verdad es contingente y por lo tanto condicionada a lo que *de facto* es el caso, “El mundo es todo lo que es el caso” es incondicionalmente válida (o verdadera). El mundo es todo lo que es el caso con independencia de lo que el caso sea. De manera semejante a como llueve o no llueve con independencia de que llueva o luzca el sol²¹.

Preguntábamos antes si el *Tractatus* podría haberse compuesto de proposiciones como “Ab sur ah” o, incluso, de proposiciones como “El mundo no es todo lo que acaece”. Y creo que ahora estamos en disposición de dar una respuesta rotundamente negativa a las mismas. Las primeras resultarían absolutamente ininteligibles y no permitirían entender a Wittgenstein. Las segundas resultarían incondicionalmente inválidas (o falsas) y no servirían sino para componer, por decirlo con términos humanos, sino una “mala metafísica”. Ni de unas ni de otras podríamos servirnos para ver “correctamente el mundo” (*Tractatus* 6.54).

¹⁹ Cf. Wittgenstein (1987), 3.262: “Lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso”.

²⁰ Convendría no olvidar que Wittgenstein mismo en el prefacio del *Tractatus* escribe: “La *verdad* (*Warheit*) de los pensamientos aquí comunicados (*mitgeteilten*) me parece... intocable y definitiva”. Si bien “verdad” está escrita en cursiva.

²¹ Stella Villarrea ha apuntado, con razón, la semejanza que se da entre los absurdos elucidarios del *Tractatus* y las proposiciones gramaticales de *Sobre la certeza*. *Prima facie*, unas y otras parecen proposiciones contingentes, cuando en realidad son proposiciones incondicionalmente verdaderas; cf. Villarrea (2008). Como ya advertimos de pasada, quizás la diferencia entre el mostrar y el decir siguió siendo de vital importancia para Wittgenstein hasta el final de sus días.

4. Ética y absurdo

Pero las proposiciones ontológicas no son las únicas que Wittgenstein considera como insensatas. Bajo esta misma categoría se inscribirían, según el autor del *Tractatus*, las proposiciones éticas (y las estéticas y las teológicas, que en definitiva vendrían a ser lo mismo). ¿Podríamos decir algo parecido sobre ellas a lo ya dicho sobre las proposiciones ontológicas? ¿Serían también ellas insensateces quasi-tautológicas?

Si antes hacíamos referencia a la coincidencia entre Mauthner y Wittgenstein –sin querer comprometernos con una efectiva influencia del primero sobre el segundo en este punto–, quizás ahora la comparación clarificadora resultara con Weininger. Éste, como es bien sabido, consideraba que existía una profunda afinidad entre lógica y ética, en última instancia aspectos ambas del deber hacia uno mismo²². ¿Puede descubrirse alguna reminiscencia de esta concepción ética de la lógica (o lógica de la ética) en el joven Wittgenstein? A mi entender la respuesta debe ser afirmativa.

Por Russell y Pinsent, cuando menos, sabemos de lo convencido que estaba el joven Wittgenstein del profundo efecto que las ciencias exactas podían tener en la mejora del carácter y del gusto²³ (por no hablar de su capacidad para pensar a la vez en la lógica y sus pecados²⁴). Pero obviamente, lo que necesitamos para dar contenido a nuestra hipótesis es algo más que ciertas anécdotas biográficas (aunque tratándose de alguien que como Wittgenstein vivía con tanta intensidad la filosofía estas siempre resultan muy significativas). Lo que necesitamos es encontrar evidencia a favor de la cercanía entre la lógica y la ética y entre sus respectivas proposiciones, una evidencia análoga a la que hemos aportado sobre la relación entre las proposiciones insensatas de la ontología y las tautologías carentes de sentido. Pues bien, un primer paso en esta dirección puede darse desde el momento en que se repara en que tanto una –la lógica– como otra –la ética– son para Wittgenstein “transcendentales”²⁵. ¿Pero qué quiere decir Wittgenstein con este calificativo? Quizás resulte más fácil precisarlo en el caso de la lógica.

²² “La lógica y la ética son, pues, en el fondo una y la misma cosa: el deber para sí mismo. Celebran su unión en el valor máximo de verdad que se contrapone por una parte al error y por la otra a la mentira. La verdad misma es sólo una. La ética únicamente es posible siguiendo los preceptos de la lógica, y toda la lógica es al propio tiempo una ley ética. No sólo la virtud, sino también el conocimiento, no sólo la santidad sino también la sabiduría, constituyen el deber y la tarea del hombre. Sólo en la unión de ambas se funda la perfección” (Weininger 1985, p. 160).

²³ Al respecto, puede verse Monk (1994), pp 65 y 77., quien apunta acertadamente cuánto tenía de weiningeriano el compromiso de Wittgenstein con la lógica. Para los testimonios de Russell resulta especialmente significativa su correspondencia con Lady Ottoline; en el caso de Pinsent, el documento esencial lo constituye su diario, parte del cual ha sido editado por Von Wriqth (2004).

²⁴ Cf. Monk (1994), p. 75.

²⁵ Cf. Wittgenstein (1987), 6.13 y 6.421.

A mi entender cuando Wittgenstein llama a la lógica trascendental lo que quiere decir es fundamentalmente dos cosas. La primera es que sus proposiciones no dependen de lo que sea el caso, esto es: del mundo. En este sentido bien podríamos decir que la lógica está más allá del mundo, lo trasciende, es trascendente con respecto a éste. Y es que, como ya sabemos, las tautologías son verdaderas con independencia de cualquier particular acaecimiento. Y sin embargo, y esto es lo segundo que quiere decir Wittgenstein, no podemos pensar el mundo sin la lógica²⁶. Que la lógica sea trascendental significa, pues, que su validez es independiente del mundo pero a la vez condiciona a éste. ¿Y la ética?

Mi opinión es que para Wittgenstein la trascendentalidad de la ética implica exactamente lo mismo que la de la lógica. La actitud ética es, para él, una actitud con respecto al mundo que no se deja sobornar por lo que acaezca en éste. Y sin embargo, esa actitud, independiente como es de lo que en el mundo acontezca en particular, no deja de condicionar al mundo en su conjunto, pues a Wittgenstein le resultaba evidente que el hombre ético vive en un mundo diferente del mundo en el que vive el inmoral. No es que en el mundo de aquél pasen cosas diferentes de las que acontecen en el mundo de éste. Los hechos son los mismos. Pero su valoración, su significado, es bien diferente. Cuando por así decir las cosas vengan mal dadas, el hombre ético todavía puede ser feliz, a pesar, como dice Wittgenstein en el *Diario filosófico*, de la miseria del mundo²⁷. La ética es pues una actitud ante el mundo

²⁶ “No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente”. (Wittgenstein 1987, 3.03. “Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo “ilógico” no podríamos, en rigor, decir qué aspecto tendría.” (Wittgenstein 1987, 3.031). Es interesante comparar la validez incondicionada que Wittgenstein atribuye a la lógica con la validez imperativa que le confiere Weininger en *Sobre las últimas cosas*, el libro que el joven Wittgenstein se hizo enviar a su retiro de Noruega: “... la lógica... se dirige al individuo autónomo como un segundo imperativo categórico que exige obediencia incondicional”; “Si en vez de reconocer la proposición $A=A$ quisiera intentar refutarla... Sólo puedo rechazar todas las inferencias y abstenerme de juzgar. Si intentara refutar la proposición, o también, si yo intentara probarla, en ambas ocasiones estaría *presupuesto* como verdadero en la argumentación que en ambos casos había obtenido el resultado *fraudulentamente*. La proposición permanece como una *tesis* que no puede ser probada ni refutada... *La lógica no puede ser probada, no se puede derivar de otra cosa: de lo que había que probar.*” (Weininger 2008, pp. 188-189).

²⁷ “¿Cómo puede el ser humano ser feliz en absoluto, puesto que no puede defenderse de la miseria de este mundo? Precisamente mediante la vida del conocimiento. La buena conciencia es la felicidad que dispensa la vida del conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz pese a la miseria del mundo. Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las comodidades del mundo. Para ella, las comodidades del mundo son tan sólo otras tantas mercedes del destino.” Wittgenstein (1979), observación del 13 del 8 de 1916. Seguimos, de nuevo, la versión de David Mateu que aparecerá en Síntesis. La idea que acabamos de apuntar está recogida en Wittgenstein (1987), 6.43: “Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz”. En todo caso, aquí, como ocurre tantas veces, *El diario filosófico* es

que, con respecto a éste, como ya vimos que le pasaba a la lógica, resulta a la vez trascendente –pues no depende de lo que en particular acaezca en éste– y trascendental –en tanto que condición de posibilidad del carácter general que el mismo presenta–.

Pero ¿qué pasa cuando esta actitud intenta plasmarse en palabras? ¿Qué pasa con las proposiciones éticas? En su “Conferencia sobre ética” Wittgenstein pone algunos ejemplos de lo que podría contar como expresiones de vivencias (o actitudes) ético/estéticas/religiosas. Sus ejemplos son las proposiciones “Qué extraordinario que exista algo” o “Qué extraordinario que exista el mundo” y “Estoy a salvo, nada puede hacerme daño, pase lo que pase”. Pues bien, de manera harto significativa lo primero que dice Wittgenstein es que estas expresiones son sin sentidos (“nonsense” es el término que utilizó en inglés; en conversación con Schlik, el 30 de diciembre de 1929, calificará a la expresión de asombro ante la existencia de algo de “Unsinn”)²⁸. Pero a continuación añade: “Tiene un sentido perfectamente claro decir que me asombro de que algo sea el caso... En cada uno de esos casos me asombro de que sea el caso algo que *podría* concebir que *no* fuera el caso... Pero no tiene sentido decir que me asombro de la existencia del mundo, puesto que no puedo imaginar que no exista... Alguien podría sentir la tentación de decir que de lo que me asombro es una tautología... Pero sencillamente no tiene sentido decir que uno se asombra de una tautología (*One might be tempted to say that what I am wondering at is a tautology... But then it's just nonsense to say that one is wondering at a tautology*). Lo mismo puede decirse de la otra(s) experiencia(s) que he mencionado, la experiencia de la seguridad absoluta... De lo que quiero convencerles ahora es del hecho de que en *todas* las expresiones éticas y religiosas se da un característico mal uso de nuestro lenguaje.”²⁹

En resumidas cuentas lo que tenemos pues es que las proposiciones éticas serían para Wittgenstein, como las proposiciones ontológicas, sin sentidos, pero no cualquier tipo de sin sentidos. Aún siendo diferentes de las proposiciones tautológicas carentes de sentido de la lógica se parecerían a éstas en que, por utilizar una metáfora del propio Wittgenstein, dejan abierta la totalidad del espacio lógico (cf. *Tractatus* 4.463), esto es: resultan compatibles con cualquier cosa que vaya a acaecer, con cualquier cosa que pueda ocurrir en el mundo, o con cualquier mundo posible. La ética del *Tractatus* se pretendería no menos formal que su ontología³⁰.

mucho más explícito y clarificador que el *Tractatus*. Y allí, entre otras cosas, se nos dice que “La ética no se ocupa del mundo... tiene que ser una condición del mundo, como la lógica” o que “La ética es trascendente”. Wittgenstein (1979), observaciones del 24 del 7 y del 30 del 7 de 1916, respectivamente.

²⁸ Cf.. Wittgenstein (1997), p. 62 y Waismann (1973), p. 61. También Wittgenstein (1989), p. 45.

²⁹ Wittgenstein (1997), pp. 62 y 63.

³⁰ Se trataría de una ética que quizás pudiéramos calificar como de la integridad. En mi opinión, esta ética no sería estrictamente formal por la sencilla razón de que no creo posible la existencia de éticas estrictamente formales (tampoco, dicho sea de paso, de ontologías).

5. La paradoja del *Tractatus*

Esta formalidad de la ontología y de la ética del *Tractatus* es lo que podría alertarnos de dónde estaba el peligro cuando nos deslizábamos a dar una caracterización marcadamente dualista de lo que estaba en juego en la caracterización de la empresa crítica que, a nuestro entender, la obra emprende.

De lo que debemos huir es, por así decirlo, de una determinada comprensión espacial de la crítica que fácilmente puede inducir a la cosificación de los ámbitos demarcados por la misma. El idealismo trascendental kantiano, por ejemplo, invita a pensar que podría darse el nouménos sin el fenómeno, de manera semejante a como el idealismo platónico dejaría abierta la posibilidad de que existiera el mundo inteligible pero no el sensible.

El caso, en cambio, es muy diferente con Wittgenstein. Lo indecible (y por lo tanto, impensable, puesto que para el primer Wittgenstein el pensamiento no es más que una forma de proposición y el pensar una forma de lenguaje³¹) no es algo separado o separable de lo decible y pensable.

Del mismo modo en que la lógica no remite a un mundo platónico de objetos y hechos lógicos; la ética no remite a un mundo separado de valores morales. Ni lógica ni ética son, para Wittgenstein, una teoría más a las que les correspondería un universo de discurso propio –sólo que, quizás, poblado de entidades más sutiles o rarificadas– paralelo a los que corresponden a las diversas teorías científicas o al lenguaje ordinario.

La lógica se da en la manera como relacionamos proposiciones que no son lógicas. Cuando yo digo que “p implica q” y “p”, luego entonces “q”, ni las proposiciones elementales “p” y “q”, ni la proposición molecular “p implica q”, son proposiciones de la lógica (de hecho, ninguna proposición elemental podría ser una proposición lógica, ni tampoco ninguna proposición molecular contingente). Y sin embargo, la proposición que explicita mi argumentar en *modus ponens*, esto es: la proposición “si p implica q y p, entonces q”, sí lo es. La lógica no está pues al margen de nuestro discurso ordinario o científico, sino implícita en la manera en que argumentamos en nuestro lenguaje ordinario o científico.

Pues bien, algo análogo pasaría con la ética. Ciertamente, un valor no es un hecho, pues ningún hecho, en sí mismo, tiene valor (cf. *Tractatus* 6.41). Pero nuestros valores comparecerán en la manera como nos relacionemos con ellos. Lo místico no es ninguna remota región a la que accedamos a través de un extraño trance. Es, más bien, una forma de instalarse en este mundo; una forma que, pase lo que pase, lo encuentra bueno, bello y, en última instancia, sagrado. Si la lógica muestra las condiciones de inteligibilidad de este mundo (o de cualquier otro), la ética muestra las condiciones de su aceptabilidad.

³¹ Cf. Wittgenstein (1979), observación del 12 del 9 de 1916. La proposición 4 del *Tractatus*, por su parte, reza: “El pensamiento es la proposición con sentido”.

Por consiguiente, para cumplir su propósito crítico, para trazar un límite al lenguaje, el *Tractatus* no necesita postular la existencia de una realidad que el lenguaje (o el pensamiento) no alcance. Como insiste Wittgenstein, la crítica ha de ser interna, inmanente (*Tractatus* 4.114, 4.115 y 4.116). Bastará con determinar la naturaleza del lenguaje, el carácter veritativo-funcional de la proposición (*Tractatus* 5 y 6), pues una vez que sepamos esto comprenderemos que el lenguaje, el pensamiento y la ciencia no pueden representar sino aquellos contingentes estados de las cosas (*Sachverhalten*) a cuyo acaecimiento está *condicionada* la verdad o falsedad de lo dicho. Nada, pues, *incondicionalmente* verdadero o valioso. Ya no se trataría de pensar nada sino de *sentir* lo irrelevante de todo cuanto podamos decir, lo limitado del lenguaje y del mundo que describe, ese mismo mundo que constituye el objeto de la investigación científica. Debiéramos entonces callar.

Justamente considerado debiéramos concluir que la mayor paradoja del *Tractatus* no es tanto que conste de sin sentidos, de proposiciones que bajo una forma contingente quisieran decir algo incondicionado, cuanto el hecho mismo de que haya sido escrito. Cuando finalmente comprendemos, sirviéndonos de sus proposiciones, al autor de la obra lo que descubrimos es a un hombre que ha cedido a la tentación, tan propiamente humana, de arremeter contra los límites del lenguaje³², un hombre al que le ha flaqueado la voluntad:

“Como he dicho a menudo, la filosofía no me lleva a ninguna renuncia, puesto que no me abstengo de decir nada, sino que prescindo de una cierta combinación de palabras como carente de sentido. Pero en otro sentido la filosofía exige una renuncia, si bien del sentimiento, aunque no del intelecto. Y esto es quizás lo que la hace tan difícil para muchos. Puede ser tan difícil no usar una expresión como contener las lágrimas, o un arrebato de cólera //ira//.”³³

Referencias bibliográficas

- AMBROSE, A. (ed.) (1979): *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-35 From the Notes of Alice Ambrose & Margaret MacDonald*. Chicago, Chicago University Press.
- COHEN, T. Guyer, P & Putnam, H. (eds.), (1993): *Pursuits of Reason, Essays in Honor of Stanley Cavell*, Texas, Tech University Press.
- CONANT, J. (1993): “Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense”, en Cohen, Guyer & Putnam (1993), pp. 195-224.
- CONANT, J. (2000): “Elucidation and Nonsense in Frege and early Wittgenstein” en Crary & Read (2000), pp. 174-217.

³² “El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje”. Conversación con Schlick del 30 de diciembre de 1929. Cf. Waismann (1973), p. 61. También Wittgenstein (1989), p.45.

³³ Wittgenstein (1997), p. 171.

- CONANT, J. & Diamond, C. (2004): “On Reading the *Tractatus* Resolutely” en Kölbel & Weiss (2004), pp. 46-99.
- CRARY, A. & READ, R (eds.), (2000): *The New Wittgenstein*. Londres and Nueva York, Routledge.
- DIAMOND, C. (1991a): “Frege and Nonsense”, en C. Diamond, *The Realist Spirit*. Cambridge, MIT, pp. 73-93.
- DIAMOND, C. (1991b): “Throwing away the Ladder: How to read the *Tractatus*”, en C. Diamond, *The Realist Spirit*, Cambridge, MIT, 179-203.
- DIAMOND, C (2000): “Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*” en Crary & Read (2000), pp. 149-173.
- FERNÁNDEZ, L. (eds.), (2008): *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- HACKER, P.M.S. (1986): *Insight and Illusion*. Oxford, University Press.
- HACKER, P.M.S. (2000): “Was he trying to whistle it?”. En Crary & Read (2000), pp. 353-387.
- KÖLBEL, M. & WEISS, B. (eds.) (2004): *Wittgenstein’s Lasting Significance*. Londres, Routledge.
- LEE, D. (ed.) (1980): *Wittgenstein’s Lectures, Cambridge 1930-32, From the Notes of John King and Desmond Lee*, Oxford, Basil Blackwell.
- MAUTHNER, F. (2001): *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, Barcelona, Herder.
- MONK, R. (1994): *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama.
- RUSSELL, B. (1987) “Introducción” *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza
- SANFÉLIX, V. (2003): *Mente y conocimiento*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- SANFÉLIX, V. (2005): “La filosofía como crítica del lenguaje”. Barcelona. *Convivium* 18, 195-216.
- VALDÉS, L. (2008): “¿Hay sentido después del sinsentido?” en Fernández (2008), pp. 111-131.
- VON WRIGHT, H.G. (2004): *Retrato del joven Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- VILLARMEA, S. (2008): “Sentido y conocimiento: un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en *Sobre la certeza* y en el *Tractatus*”. En Fernández (2008), pp. 133-154.
- WAISMANN, F. (1973): *Ludwig Wittgenstein y el círculo de Viena*, México, Fondo de cultura económica.
- WEININGER, O. (1985): *Sexo y carácter*, Barcelona, Península.
- WEININGER, O. (2008): *Sobre las últimas cosas*, Madrid, Mínimo Tránsito.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Notebooks 1914-1916*, Oxford, Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1987): *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza.

WITTGENSTEIN, L. (1989): *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós.

WITTGENSTEIN, L. (1997): *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra.

Vicente Sanfélix Vidarte

Departamento de Metafísica y Teoría del conocimiento

Universidad de Valencia.

Vicente.Sanfelix@uv.es