

ARTICULOS/ARTICLES

UNA ESCALERA HACIA EL SINSENTIDO: LA PARADOJA DE UN LÍMITE EN EL *TRACTATUS* DE *WITTGENSTEIN*

A LADDER TOWARD SENSELESS: THE PARADOX OF A LIMIT IN WITTGENSTEIN'S *TRACTATUS*

Gonzalo Germán Núñez Erices
Departamento de Filosofía
Universidad Católica del Maule
gnunez@ucm.cl



<https://orcid.org/0000-0002-6641-958X>

Resumen:

El *Tractatus* de Wittgenstein es una obra desconcertante para quien la ha leído. Una vez recorridas sus complejas tesis filosóficas, sus últimos pasajes declaran que sus proposiciones se esclarecen cuando son reconocidas como sinsentidos. El libro debe ser leído como una escalera para ser arrojada una vez que hemos subido por ella. Al respecto, hay por lo menos dos posturas al respecto en la literatura: mientras la tesis de inefabilidad sostiene que el propósito del *Tractatus* es comunicar algún tipo de verdad inexpresable a través del reconocimiento de su sinsentido, de acuerdo con la tesis terapéutica su propósito es exclusivamente identificar el sinsentido de la obra para determinar lo que resulta expresable. En este artículo definiendo una tercera opción según la cual la metáfora de la escalera —compuesta de tres peldaños sobre la naturaleza del mundo, el lenguaje, y el sujeto— se debe entender desde su significado paradójico. El *Tractatus* no es una obra que intente comunicar un conocimiento teórico (proposicional) y, sin embargo, arrojar la obra al sinsentido lleva al lector al descubrimiento

práctico de una posición ética para ‘ver correctamente el mundo’ a partir de la paradoja de un límite.

Palabras clave: Sin sentido; Límite; Sujeto; Lenguaje; Escalera.

Abstract:

Wittgenstein’s *Tractatus* is a baffling work for someone who has read it. Once we have gone throughout its complex philosophical thesis, its last two passages claim that its propositions are cleared up by being recognized as senseless. The book must be read as ladder to be thrown away once we have climbed it up. In this respect, there are at least two accounts in the literature: while the ineffability view contends that the purpose of the *Tractatus* is to communicate some kind of inexpressible truths throughout the recognition of its senselessness, according to the therapeutic view its purpose is exclusively to identify the senseless of the work to determine what really is sayable. This article argues a third view in which the metaphor of the ladder —having three rungs about the nature of the world, language, and the Self— must be understood from its paradoxical meaning. The *Tractatus* is not a work trying to communicate a theoretical (propositional) knowledge and, therefore, throwing it away to the senseless takes the reader to the practical discovery of an ethical position to ‘see the world rightly’ from the paradox of a limit.

Key Words: Senseless; Limit; Subject; Language; Ladder.

1. Introducción: una obra autodestructiva

A pesar de sus pocas páginas y lacónicos pasajes, el *Tractatus* de Wittgenstein (publicado en 1921) es una obra compleja cuyo estudio lleva al lector por caminos que abordan temáticas tales como la estructura y componentes fundamentales de la realidad, la naturaleza de la lógica, la forma general de la proposición, los fundamentos de las leyes científicas, los alcances de la actividad filosófica, junto a reflexiones que conciernen a la mística. Sin embargo, lo que realmente debería inquietar al lector no radica en la dificultad teórica de sus ideas expresadas, sino en un gesto desconcertante en el penúltimo pasaje de su obra cuando sostiene lo siguiente: “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas” (Wittgenstein 2004, 6.54). Como lectores nos encontramos frente a una paradoja que el propio autor ha montado al cierre de su texto. Después de recorrer todas sus tesis, nos plantea que ninguna de ellas es realmente inteligible —o, por lo menos, no

de acuerdo con los criterios de significatividad presentados por el propio autor. Esta situación aporética es retratada metafóricamente por Wittgenstein con la imagen de una escalera. Consideremos la cita anterior completa:

Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, 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. (2004, 6.54)

¿Cómo entender esta metáfora de una escalera que una vez subida debemos arrojar? Y lo más enigmático de este pasaje: ¿Qué significa ‘ver correctamente el mundo’ en una obra que se declara a sí misma un sinsentido? Frente a esta paradoja no tenemos sino el derecho a tomar seriamente las palabras de Wittgenstein. En el instante en que terminamos de leer 6.54 debemos —con cierta frustración ante un texto que parecía expresar profundos pensamientos— arrojarlo a la basura para meditar el pasaje final que sigue inmediatamente: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (Wittgenstein 2004, 7). ¿Hasta qué punto, entonces, podemos realmente considerar para nuestro paladar filosófico una pensadora o un pensador (en este caso) que ‘destruye’ su propio texto? ¿Hay algo más después del silencio?

La imagen de la escalera es una metáfora que contrasta con la imagen arquitectónica cartesiana. Según esta, el conocimiento es un edificio que se debe sostener sobre cimientos sólidos; una verdad clara y distinta que surge en un sujeto que se descubre a sí mismo como fundamento. Esta metáfora edificativa es repetida por Carnap como la representación de una concepción científica del mundo propia del positivismo lógico. En 1928, unos años después de la publicación en alemán del *Tractatus*, en el prefacio de la primera edición de *Der Logische Aufbau Der Welt (La estructura lógica del mundo)*, Carnap sostiene lo siguiente respecto al progreso de la filosofía:

Si asignamos al individuo en el trabajo filosófico, como ocurre en las ciencias especiales, solamente una tarea parcial, entonces podemos mirar el futuro con más confianza: ganaremos conocimiento tras conocimiento en una construcción lenta y cuidadosa. [...] Así, una piedra será cuidadosamente agregada sobre otra piedra y una construcción segura será levantada en la

cual cada generación que venga puede continuar su trabajo.
(1969, xvii)

Esta tradicional metáfora arquitectónica entiende el conocimiento como una construcción a partir de la acumulación de verdades objetivas. Como si estas se trataran de piedras macizas que se apilan unas sobre las otras conformando los niveles especializados del edificio de las ciencias. No obstante, la metáfora de la escalera nos coloca en una perspectiva radicalmente diferente: mientras en la metáfora arquitectónica el conocimiento es acumulativo y progresa hacia el descubrimiento de nuevas verdades, con la metáfora de la escalera, en una línea cercana al criticismo kantiano, la posibilidad del conocimiento humano descansa sobre la elucidación del sinsentido que surge en la reflexividad del lenguaje. A diferencia del edificio cartesiano del conocimiento cuyos cimientos metafísicos no pueden ser demolidos, la escalera tractariana es una estructura provisoria y desechable que *debe* ser arrojada si hemos ‘entendido’ al autor tal como él mismo lo exige.

La paradoja de la escalera se completa inapelablemente con la sorprendente declaración de Wittgenstein en el prefacio de su obra: “La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas” (2004, p. 48).¹ No es primera vez que un filósofo se arroga haber puesto fin a la filosofía, por lo que algo así no debería resultar en realidad llamativo. Aquello que resulta significativo es justamente lo paradójico de este finiquito: el *Tractatus* es una obra cuyo comienzo advierte al lector que ha resuelto todos los problemas filosóficos a través de pensamientos que resultan ser ‘intocables’ y ‘definitivos’ y, sin embargo, en su última página declara que el libro es elucidado cuando reconocemos su contenido como un absurdo. No obstante, si existe una disolución de la filosofía de tal envergadura (cuestión de la cual siempre hay que sospechar), ¿no esperaríamos acaso que sean pensamientos con pleno sentido los que sean capaces de dicha pretensión?

¹ Esta convicción de Wittgenstein respecto de su propio trabajo es ya anunciada en una carta que le escribe a Russell en marzo de 1919 (tres años antes a la publicación de la obra): “He escrito un libro titulado *Logisch-Philosophische Abhandlung* que contiene toda mi labor de los últimos seis años. Creo que he resuelto finalmente nuestros problemas. Esto puede sonar arrogante, pero no puedo evitar creerlo” (Wittgenstein 1979, p. 64). Podemos interpretar que Wittgenstein cuando escribe ‘nuestros problemas’ en realidad se refiere a problemas filosóficos discutidos entre él y Russell; sin embargo, con el prefacio al *Tractatus* ya sabemos que se refería a *todos* los problemas de la filosofía.

El presente artículo explora en la noción de sinsentido hacia el que nos lleva la metáfora tractariana de la escalera. En la literatura sobre este tema existen, por lo menos, dos posturas: por una parte, las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos que deben entenderse como un gesto que ‘esconde’ verdades inefables; por otra parte, estas mismas proposiciones son sinsentidos que únicamente exponen las condiciones lógicas de la significatividad del lenguaje. Al respecto, sostengo una tercera posibilidad según la cual la metáfora de la escalera necesita ser comprendida a partir de la noción tractariana de límite. Asumir la condición paradójica del *Tractatus* con lo cual el autor no intenta comunicar ningún tipo de verdad teórica inefable, sino una experiencia práctica del posicionamiento ético de una voluntad metafísica que existe como límite del mundo.

2. Tres peldaños de una escalera hacia el sinsentido

Hay tres proposiciones que me parecen fundamentales en la construcción de la metáfora de la escalera en el *Tractatus* de Wittgenstein (2004) las cuales son los peldaños que deben ser finalmente reconocidos como sinsentidos:

- (i) “El mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas” (1.1).
- (ii) “La proposición es una figura de la realidad” (4.01).
- (iii) “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (5.632).

Estas proposiciones remiten a los compromisos que Wittgenstein adopta respecto de tres dimensiones metafísicas fundamentales: mundo, lenguaje y sujeto.² Anterior a la proposición 1.1, el aforismo que abre el texto afirma que “el mundo es todo lo que es el caso” (Wittgenstein 2004, 1). A partir de ambas afirmaciones podemos entonces comenzar a precisar la ontología tractariana. El mundo es todo lo que es el caso y aquello que acontece u ocurre son hechos (*Tatsache*). Estos son exclusivamente la *totalidad* del mundo y los hechos no son cosas. De acuerdo con Morris (2008), no se trata de una simple definición filosófica respecto de cómo es el mundo y los hechos que lo componen, sino más bien una declaración que no se aleja completamente de nuestra experiencia cotidiana del mundo:

El término ‘mundo’ es aquí usado en un sentido familiar. La sentencia de apertura del *Tractatus* se supone que es una

² En este apartado 2 analizaré (i) y (ii), mientras que (iii) será retomada en el apartado 4.

afirmación substantiva acerca del mundo tal como todos lo conocemos, el mundo del cual tenemos experiencia. Esto se supone que es controversial en el siguiente sentido a lo menos: Wittgenstein está aquí proponiendo una tesis sobre la naturaleza del mundo la cual no ha sido considerada hasta ahora. (p. 22)

Según esta interpretación, TLP 1.1 expresa una ontología cuya interpretación y comprensión del mundo, incluso en el sentido de una fenomenología fáctica, no es a partir de objetos aislados, sino de estructuras complejas en las que la existencia de una cosa (y aquello que la hace significativa en el lenguaje) depende de su correlación con la existencia de otra cosa. Cuestión a lo que Wittgenstein llama un hecho (*Tatsache*) en contraposición a una cosa (*Ding*). Un hecho es, de acuerdo con Wittgenstein, un estado de cosas (*Sachverhalt*), i.e., una combinación de objetos (cf. 2004, 2). Por lo tanto, la idea de que el mundo se compone de hechos y no de cosas inconexas entre sí es algo que goza de una cierta vivencia familiar. Cuando vemos una cocina, el mundo no es una simple suma de cosas que están espacialmente repartidas como puntos aislados en el espacio. Por el contrario, la existencia de cada objeto en una cocina la interpretamos en una relación práctica y combinatoria con otros objetos (e.g., una taza existe en relación con un plato, este en relación con una cuchara, este en relación con el frasco de café, y así sucesivamente). Wittgenstein no plantea que el mundo no contenga cosas, sino que coloca de manifiesto que son los hechos (no las cosas, sino sus estados combinatorios) los sistemas ontológicos fundamentales.

La simple existencia de cosas, aunque necesaria, no es suficiente para la emergencia del mundo; se requiere también las relaciones que estas pueden establecer unas con otras. Por su puesto, la ontología tractariana no es acerca de *lo que hay* en el mundo físico cotidiano, sino de los hechos y las cosas que los componen a un nivel abstracto de posibilidades lógicas, pues, tal como Wittgenstein expresa, “los hechos en el espacio lógico son el mundo” (2004, 1.13). No obstante, ambos mundos, tanto el del espacio cotidiano fáctico como el de los hechos en un espacio lógico, comparten un sentido de relacionalidad y composicionalidad, a saber: *lo que hay* es una combinación de cosas que solo existen a partir de las relaciones que establecen entre sí y las estructuras que emergen de aquello.

Wittgenstein establece una distinción ontológica, aunque no siempre explicitada por los comentaristas, entre mundo (*Welt*) y realidad (*Wirklichkeit*). El mundo son los hechos y está determinado (*bestimmt*) por ser *todos* los hechos: aquellos estados de cosas efectivos (*bestehenden*

Sachverhalte) que ocurren en el espacio lógico. La realidad, por otra parte, está constituida por el darse y no darse efectivos de estados de cosas (cf., Wittgenstein 2004, 2.06) porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también lo que no es el caso (cf. 2004, 1.11-1.12). El mundo es la totalidad de los estados de cosas efectivos que existen de hecho; la realidad es la totalidad de los estados de cosas positivos y negativos posibles que existen lógicamente. Dicho brevemente, mientras el mundo es lo efectivo, la realidad es lo posible. Solo en este sentido Wittgenstein sostiene que “la realidad total es el mundo” (2004, 2.063) en la medida que la realidad, en tanto que lo lógicamente posible, contiene al mundo como lo efectivamente dado. Si el mundo se compone de hechos y estos, en un espacio lógico, determinan lo que es el caso (aquellos que efectivamente acontece), entonces el mundo, en tanto que la *realidad total*, se compone también de todo aquello que no resultó ser el caso, pero *podría* haberlo sido. Así, el mundo se identifica metafísicamente con la realidad solo en el espacio lógico que cuantifica la totalidad de los hechos y los hechos posibles. La lógica, en este sentido, no es un conocimiento material respecto de los componentes del mundo, sino formal (tautológico) de todas sus posibilidades combinatorias. Sin embargo, la lógica en el *Tractatus* no es simplemente el estudio de las deducciones válidas del pensamiento; más bien, esta cumple un rol metafísico en la arquitectura fina del mundo:

[Wittgenstein] no ve la lógica como un cálculo, sino como el andamiaje o la estructura del mundo y, en este sentido, el espacio lógico es simplemente la lógica. Es la lógica vista desde el punto de vista del mundo y no desde el punto de vista de las proposiciones. (Tomasini 1994, 128)

En esta ontología, la característica fundamental de un estado de cosas es que se trata de una combinación o conexión (*Verbindung*) de cosas (cf. 2004, 2-2.01) el cual, aunque puede componer otros hechos del mundo, no puede ser compuesta por otro hecho ontológicamente más fundamental. Puesto que el mundo no se compone de cosas aisladas o desconectadas, hay en ellas una necesidad metafísica de ser parte de un estado de combinaciones con otras cosas de un modo determinado (cf. 2004, 2.011). En este punto, resulta fundamental cuando Wittgenstein sostiene: “Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas. (Cualquier posibilidad de este tipo debe radicar en la naturaleza del objeto.)” (2004, 2.0123). Al igual que un caballo en el juego del ajedrez, conocer la naturaleza de esa pieza implica comprender la totalidad de sus movimientos posibles en el tablero en

relación con el resto de las piezas del juego. Cada lugar en el tablero donde el caballo puede ser jugado es un determinado estado de cosas donde la pieza puede combinarse estratégicamente con otras piezas. Una jugada llevada a cabo *efectivamente* con el caballo en un lugar particular del tablero que incluye también una jugada *posible* en combinación con cualquier otra pieza en otro lugar del tablero. La realidad del caballo es la totalidad de las posibles jugadas en las cuales puede participar en una partida de ajedrez. De igual modo, la realidad de un objeto es la totalidad de combinaciones en los posibles estados de cosas ya determinados en los que forma parte en su naturaleza interna; por esta razón “en la lógica nada es casual: si la cosa puede ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa” (Wittgenstein 2004, 2.012).³

Como la totalidad de los hechos son el mundo, Wittgenstein sostiene que “la totalidad de las proposiciones es el lenguaje” (2004, 4). Si por una parte el mundo tiene un sentido holista según el cual no hay cosas, sino estados de cosas (relaciones lógicas), entonces los componentes significativos del lenguaje tampoco son signos aislados unos de otros, sino estructuras complejas, i.e., proposiciones como la expresión sensorceptiva del pensamiento (cf. 2004, 3.1). Una proposición no es un conglomerado de palabras sin un orden y sentido en la medida de que es esencialmente articulada (cf. 2004, 3.141-3.142). Hay, por tanto, una visión holista entre lenguaje y mundo: ambas dimensiones están completamente coordinadas entre sí a partir de un sentido de totalidad según el cual son sus estructuras y relaciones las que pueden ser inteligibles y significativas. La antigua triada de la metafísica occidental

³ Wittgenstein distingue en TLP 2.01231 entre propiedades externas y propiedades internas respecto de un objeto. Aunque no profundiza del todo en este punto, podemos interpretar en pasajes posteriores que Wittgenstein equipara dicha distinción lo que él denomina propiedades formales y propiedades materiales de un simple o substancia del mundo (cf., 2004, 2.0231). Así, una propiedad es material cuando es externa al objeto, i.e., cuando es *contingente* al modo de ser de dicho objeto; en cambio, una propiedad es formal cuando es interna al objeto, i.e., cuando es *necesaria* al modo de ser de dicho objeto. En este sentido, los objetos que componen los hechos del mundo tienen como propiedad interna o formal la *posibilidad* de su ocurrencia en un estado de cosas (cf., Wittgenstein 2004, 2.014); esto, pues, resulta ser parte de la naturaleza de un objeto el que no podamos representarlo “fuera de la posibilidad de su conexión con otros” (Wittgenstein 2004, 2.0121). De esta manera, dado un objeto, forma parte de sus propiedades materiales (externas) su incorporación contingente a una determinada trama de combinaciones o de relaciones con otros objetos, mientras que forma parte de sus propiedades formales (internas) todos aquellos estados de cosas lógicamente posible en los que existe.

entre lenguaje, pensamiento y realidad es recuperada en el *Tractatus* como una relación fraguada en las leyes del pensamiento lógico. Como el propio autor lo plantea en *The Big Transcript* con una clara referencia a Leibniz: “Acuerdo entre pensamiento y realidad. Como todo lo metafísico, la (preestablecida) armonía entre los pensamientos y realidad es descubierta en la gramática del lenguaje” (2013, 141). Una gramática que de su forma externa podemos extraer la forma lógica del pensamiento que allí subyace internamente (cf. Wittgenstein 2004, 4.002).

La proposición es el reflejo en el espejo del espacio lógico por lo que su sentido está en la bipolaridad,⁴ es decir, la *posibilidad* de su coincidencia y no coincidencia con los estados de cosas (cf. Wittgenstein 2004, 4.2); solo así “la realidad tiene que quedar fijada por la proposición en orden al sí y al no” (Wittgenstein 2004, 4.023). El sentido de una proposición, por consiguiente, no está en que exprese algo verdadero, sino en que represente cómo es lógicamente el mundo en la *posibilidad* de que un hecho sea verdadero y la *posibilidad* que ese mismo hecho sea falso. Por esta razón, plantea Wittgenstein, “la *proposición* positiva debe presuponer la existencia de la *proposición* negativa, y viceversa” (2004, 5.5151). Toda proposición lógicamente bien formada es aquella que, en caso de ser verdadera, ya ‘contiene’ en su formulación su negación y, en caso de ser falsa, su afirmación. Cualquier aglomeración de palabras que mantenga la apariencia gramatical de una proposición genuina, pero que no mantenga el sentido expresado por la bipolaridad lógica, no es más que una pseudo-proposición. La filosofía mayoritariamente es una historia que se ha construido, en opinión de Wittgenstein y los positivistas lógicos, sobre la base de estos simulacros de proposiciones. Solo en las ciencias naturales (empíricas) podemos encontrar el uso de proposiciones en su sentido lógico genuino.

El autor vienes distingue entre los rasgos causales y esenciales de la proposición⁵ (cf. 2004, 3.34): mientras los primeros refieren a la elaboración material del signo proposicional, i.e., la estructura gramatical y la configuración sintáctica de sus componentes, los segundos son aquellas propiedades formales que permiten a la proposición expresar su

⁴ Este concepto aparece en una carta de Wittgenstein dirigida a Russell a quien le explica lo siguiente: “La cuestión que usted plantea obedece –creo– a un error de escritura (polaridad en vez de bipolaridad). Lo que quiero decir es que sólo comprendemos una proposición cuando sabemos, al mismo tiempo, cuál sería el caso si fuera falsa y si fuese verdadera” (Wittgenstein 1979, p. 39).

⁵ Podemos observar un claro paralelo con la distinción explicada anteriormente entre las propiedades externas (materiales) e internas (formales) de un objeto.

sentido como la posibilidad lógica de representar lo que es el caso y lo que no es el caso. Como sostiene Wittgenstein, “lo esencial en la proposición es, pues, lo común a todas las proposiciones que pueden expresar el mismo sentido” (2004, 3.341). Aquí se articula la búsqueda del autor por la esencia de la proposición o, lo que él denomina, la ‘forma general de la proposición’ (cf. 2004, 5.471). Frege (1985) entiende el sentido de una proposición como la expresión de un pensamiento que goza de una dimensión ontológica autónoma al lenguaje y el mundo, mientras que, por otra parte, el valor de verdad —lo verdadero y lo falso— como la referencia de un signo proposicional. Para Wittgenstein, en cambio, ni el sentido de una proposición es una región ontológica separada del lenguaje ni tampoco el valor de verdad es la referencia de una proposición. El sentido está esencialmente inscrito internamente en la forma lógica de la proposición en virtud de su posibilidad de expresar la posibilidad de que algo sea o no sea el caso. Su sentido es justamente la representación de sus propias condiciones veritativas y, por ende, los hechos son los exclusivos verificadores (*truthmakers*) o referencias para toda proposición. El sentido no es solamente de una proposición en particular, sino la esencia de toda proposición posible, lo cual permite que una proposición exprese “de un modo determinado y claramente especificable lo que expresa” (Wittgenstein 2004, 3.251). De este modo, al comprender el sentido de una proposición no iluminamos un lugar específico dentro del espacio lógico, sino a este en su totalidad: “Aunque a la proposición sólo le es dado determinar un lugar del espacio lógico, el espacio lógico total tiene, sin embargo, que venir dado ya por ella [...] La proposición atraviesa el espacio lógico entero” (Wittgenstein 2004, 3.42).

¿De qué manera se alcanzan entre sí lenguaje y mundo de modo que podamos comunicar con pleno sentido los hechos del mundo? La respuesta de Wittgenstein (2004) es conocida:

La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos. (4.01)

Solo en la medida en que es una figura de la realidad puede la proposición ser verdadera o falsa. (4.06).

El tratamiento que hace Wittgenstein a la noción de figura (*Bild*) se encuentra sustantivamente entre los pasajes 2.1-2.225 del *Tractatus*. En términos generales, una figura es una representación que replica el estado configurativo de las cosas de la realidad. Si estas se relacionan entre sí conformando estructuras complejas (hechos) dada la forma lógica de sus posibles combinaciones, una figura es una modelación a escala de los

determinados estados de cosas que se dan efectivamente y de los que no se dan. De acuerdo con esta teoría pictórica del lenguaje, una figura es un hecho (cf. Wittgenstein 2004, 2.141), pero uno completamente particular a cualquier otro: un hecho que representa otros hechos. La relación figura/figurado es posible porque hay un elemento puente entre lenguaje y mundo que no es un hecho y que puede ser compartido entre los hechos, a saber: la forma lógica de figuración (cf. Wittgenstein 2004, 2.16-2.18). Que la figura pueda concordar con la realidad —y, por lo tanto, que una proposición pueda ser verdadera o falsa— resulta posible en la medida que la forma lógica de figuración establece una condición reflexiva fáctica entre los elementos de lo figurado con los elementos de la figura. No obstante, puesto que se trata de una forma, dicha relación figurativa no es acerca de una combinación efectiva de cosas, sino de la posibilidad combinatoria de que las cosas se conecten de una manera u otra. A partir de esto, Wittgenstein sostiene que, independientemente a que efectivamente sea verdadera o falsa, dado que lo esencial es lo formal, “lo que la figura representa es su sentido” (2004, 2.221).

En su capacidad de representación, la figura muestra una limitación: “la figura no puede, sin embargo, situarse fuera de su forma de representación” (Wittgenstein 2004, 2.174). Aunque la figura es un hecho capaz de modelar a escala lógica otros hechos en el mundo, dicha capacidad figurativa no la incluye a ella misma; esto es: la figura no puede figurar la forma lógica que comparte con lo figurado. Wittgenstein (2004) hace extensiva esta limitante al lenguaje:

La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla — la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo. (4.12)

La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella. El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja. Lo que se expresa en el lenguaje no podemos expresarlo *nosotros* a través de él. La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad. La ostenta. (4.121)

La proposición alcanza la realidad en tanto que ambas comparten una forma lógica común que permite establecer entre ambas una relación figurativa. Esto hace posible que una proposición pueda describir los hechos del mundo, los que efectivamente se dan y los que no se dan, en virtud de la posibilidad lógica de ser verdadera o falsa. El lenguaje se

compone de diferentes elementos como preguntas, exclamaciones, metáforas, sarcasmos, entre otros. Sin embargo, para el primer Wittgenstein, solo la proposición juega un rol particular en tanto que es el único complejo significativo que representa lo que hay en el mundo. Solo la proposición tiene sentido puesto que solo ella puede ser verdadera o falsa. No obstante, la posibilidad de su sentido está dada por la forma lógica que comparte con el mundo, la cual no puede ser descrita por la misma proposición. Esta *dice* cómo es el mundo de los hechos, pero no puede decir sino solo *mostrar* cómo aquello es posible y, en este caso, lo mostrable es todo aquello que no es decible (cf. 2004, 4.1212). Wittgenstein sostiene en su *Diario Filosófico* (o *Prototractatus*) lo siguiente:

Un enunciado no puede concernir a la estructura lógica del mundo, porque para que un enunciado sea en absoluto posible, para que una proposición pueda tener sentido, el mundo tiene que tener ya precisamente la estructura lógica que tiene. La lógica del mundo es anterior a toda verdad o falsedad. (1986, 31)

La proposición es un reflejo en el espejo de la lógica y, sin embargo, como citamos en 4.121, “el lenguaje no puede representar lo que en él se refleja”. No hay elemento del lenguaje que pueda figurar la ‘estructura lógica’ del mundo puesto que cuando la proposición representa la realidad con sentido, el sentido mismo ya está presupuesto y determinado en su propia figuración. Tal como explica Iranzo:

El sentido es previo a la verdad desde una perspectiva epistemológica en la medida en que la comprensión de una proposición suele ser anterior a su valor de verdad, esto es, para saber si una proposición es verdadera o falsa debemos haber captado previamente su sentido. (1993, 35)

La proposición solo puede mostrar u ostentar su sentido porque este resulta ser infigurable, pero, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad de todo lo figurable. El sentido de una proposición se comprende solamente cuando podemos reconocer cómo es el mundo cuando los hechos resultan ser el caso y cuando no son el caso. Para llegar a ese punto, necesariamente, el sentido ya ha sido abierto previamente, pero con la siguiente restricción: ningún componente significativo en el lenguaje es capaz de figurarlo. Lenguaje y mundo se vinculan significativamente al compartir una forma lógica de figuración y, sin

embargo, hablar de aquello solo nos llevaría a los peldaños de una escalera al sinsentido.

3. Dos respuestas al sinsentido

Ambas tesis analizadas —tanto ‘el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas’ como ‘la proposición es una figura de la realidad’— son fundamentales en el *Tractatus* pues de ellas se derivan sus compromisos ontológicos y semánticos. A partir de la relación figurativa-reflexiva entre lenguaje y mundo encontramos distintas simetrías propuestas por Wittgenstein: la totalidad de las proposiciones se corresponde con la totalidad de los hechos en el mundo; la ciencia natural se corresponde con la totalidad de las proposiciones verdaderas en el mundo (cf. 2004, 4.11); proposiciones complejas pueden ser analizada hasta proposiciones elementales inanalizables (cf., 2004 4.52); la totalidad de estas últimas describen la totalidad de los hechos atómicos (cf. 2004, 4.26); los signos simples son los elementos primitivos del lenguaje (cf. 2004, 3.26) que se corresponden con los objetos que Wittgenstein denominó la substancia o “forma fija del mundo” (cf. 2004, 2.026).⁶ La existencia de estos elementos constituye las condiciones trascendentales de un atomismo lógico para la composición de lenguaje y el mundo en virtud de su relación reflexiva dada una forma lógica común.

Sin embargo, como sabemos, Wittgenstein nos coloca en la paradoja de decretar el sinsentido de las tesis mencionadas y debemos, por tanto, entenderlo como tal: las proposiciones sobre el lenguaje y el mundo planteadas a lo largo de la obra no dicen nada que sea realmente significativo. Los criterios de sentido en el lenguaje que el propio autor exige terminan por sepultar, de manera irrevocable, su propia obra en el cementerio de las ideas metafísicas. Entendidas estas últimas como el conjunto de postulados trascendentales sobre la naturaleza y los fundamentos de la realidad que, de acuerdo con los principales miembros

⁶ La existencia de objetos simples (ontológicamente indestructibles) y los respectivos signos primitivos (lógicamente inanalizables) capaces de nombrarlos es para Wittgenstein una necesidad metafísica: “La exigencia de la posibilidad de los signos simples es la exigencia de la precisión del sentido” (2004, 3.23). Si el análisis del lenguaje fuese infinito en virtud de un mundo donde todos los hechos que lo componen son siempre divisibles, entonces el sentido de una proposición dependería sucesivamente del sentido de otra proposición. Solo por la existencia de objetos simples y signos primitivos es posible que toda proposición compleja es, en último término, una función veritativa de proposiciones elementales, y estas últimas son funciones veritativas de sí mismas (cf. Wittgenstein 2004, 5).

del positivismo lógico de la época (R. Carnap, M. Schilck, A. J. Ayer, O. Neurath entre otros), son el resultado de un uso ilegítimo del lenguaje. Así, a pesar de tener una apariencia gramatical correcta, toda idea metafísica no es más que una transgresión de leyes lógico-sintácticas y los límites de la experiencia.

Enterrar a la metafísica en el sinsentido es una empresa profundamente metafísica que debe arrojar la última pala de tierra sobre sí misma. Gran parte de las tesis que leemos en el *Tractatus*, sino la totalidad de ellas, serían, de acuerdo con los propios postulados de la obra, pseudoproposiciones metafísicas sobre el lenguaje y el mundo. De esta manera, la articulación del conjunto de proposiciones que determinan las condiciones de posibilidad de lo que podemos expresar significativamente en el lenguaje es un dispositivo filosófico que, en último término, opera sobre sí mismo clausurando sus propias posibilidades de inteligibilidad. Dicho de otro modo, establecer el límite que separa lo decible de lo inefable es una acción metafísica que necesariamente se condena a sí misma situarse del lado de lo indecible. De ahí en adelante no hay más problemas filosóficos por resolver y el silencio aparece como la única respuesta coherente para el autor vienés. No obstante, volvemos a plantear la pregunta inicial: ¿qué tipo de coherencia podemos realmente atribuir a Wittgenstein quien decide escribir y publicar una obra de la cual él mismo es consciente de su sinsentido?

La literatura se ha dividido en dos posturas que denominaremos *tesis de inefabilidad*⁷ y *tesis terapéutica*.⁸ De acuerdo con Morris & Dodd (2007), la solución a la presunta incoherencia de Wittgenstein depende de cómo interpretamos la idea de que el propósito del *Tractatus* sea comunicar algún tipo de verdad. La tesis de inefabilidad sostiene que tal propósito no es comunicar alguna verdad que pueda ser inteligible en alguna de las sentencias que compone el texto, sino que cualquier verdad que pueda ser captada por el lector es inexpresable. Sea lo que sea que el *Tractatus* intenta comunicar, aquello no lo encontraremos ni en el libro ni tampoco en el propio lenguaje y, sin embargo, solo podríamos llegar a ello *a través* del sinsentido manifiesto de la obra. Por consiguiente, la escalera

⁷ Esta conceptualización está inspirada originalmente en el trabajo de Morris & Dodd (2007) quienes denominan a esta tesis como ‘*The Innefable Thruth View*’ (La perspectiva de la verdad inefable), la cual es contrapuesta a la tesis terapéutica del sinsentido que ellos denominan ‘*The Not-all-Sense View*’ (La perspectiva de no todo sinsentido).

⁸ Esta conceptualización está inspirada en McGuin (1999) quien denomina a esta tesis como ‘*The Therapeutic Reading*’ (La lectura terapéutica), la cual es contrapuesta con la tesis de la inefabilidad a la cual ella denomina como ‘*The Metaphysical Reading*’ (La lectura metafísica).

es la representación de un texto que, una vez leído, si lo hemos comprendido adecuadamente, entonces debemos declararla absurda y, a través de ese ejercicio de comprensión, nosotros, los lectores, accedemos a un conjunto de verdades inexpresables.

La inefabilidad es el resultado de la imposibilidad humana de pensar y decir algo que sobrepase los límites de la lógica y, por ende, los límites del lenguaje y el mundo, pues, como sostiene Wittgenstein, “no podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente” (2004, 3.03). En la *Conferencia sobre ética* impartida en 1929, Wittgenstein entrega otra metáfora que nos lleva a reafirmar la tesis de inefabilidad:

Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces de solamente de contender y transmitir significado y sentido *naturales*. La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras solo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té solo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella. (1989, 37)

En esta imagen del lenguaje como un contenedor, el autor austriaco plantea que las palabras —tal como son usadas por las ciencias naturales, es decir, las proposiciones que describen la totalidad del mundo— solo pueden expresar aquello que alcanzan a contener: hechos que no poseen valor alguno. Así, el hecho de que alrededor de 5.200 especies de animales se encuentran actualmente en peligro de extinción no tiene intrínsecamente un valor más elevado al hecho de que la ebullición ocurre cuando un líquido se transforma a estado gaseoso. Los hechos no tienen un valor ético ni estético y tampoco las proposiciones con las cuales los figuramos, pues todas ellas tienen exactamente el mismo valor (cf. Wittgenstein 2004, 6.4): ninguno. Y si tienen alguno, este solamente es un valor veritativo llano y neutral que nada dice sobre un significado profundo de la vida. Si hay un sentido más allá del sentido lógico de la bipolaridad de la proposición, este es sobrenatural, es decir, ya no pertenece al mundo de los hechos tal como es representado por las ciencias naturales. De modo que, tal como plantea el autor: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor” (2004, 6.41).⁹

⁹ El término alemán *Sinn*, que se traduce generalmente al español por ‘sentido’, es claramente utilizado por Wittgenstein de diferentes maneras a lo largo de su texto. En este caso, podemos distinguir entre, por una parte, el *sentido* de una proposición en cuanto

De acuerdo con esta lectura, la obra de Wittgenstein revalsa las posibilidades significativas que el lenguaje es capaz de contener. Entender sus proposiciones como sinsentidos es realmente comprender la obra. Sin embargo, tales sinsentidos no son simplemente un engaño o ilusión de sentido, sino un *sinsentido eliminador* (cf. Hacker 1986, 18) o un *estado de iluminación* (cf. Moore 1987, 476) capaz de conducir a un lector atento hacia lo que se muestra por sí mismo en la obra y que, no obstante, no puede ser dicho. A través de este reconocimiento, el lector experimenta místicamente el mundo como un todo lógicamente limitado y, por ende, tiene la oportunidad de acceder a un conocimiento ético-estético que reside fuera del mundo y, por lo mismo, también fuera del lenguaje.

La tesis terapéutica, por otra parte, niega rotundamente que el propósito del *Tractatus* sea comunicar verdades inefables. Las proposiciones de Wittgenstein no se superan para llegar a comprender ‘algo más allá’ del lenguaje y el mundo, sino que se superan para comprender simplemente su sinsentido e identificar, de esta manera, los límites del lenguaje y lo que podemos decir con claridad; pues, como el propio autor sostiene: “Cuanto puede siquiera ser pensado, puede ser pensado claramente. Cuanto puede expresarse, puede expresarse claramente” (2004, 4.116). Entender el *Tractatus* es entender que con el lenguaje podemos comunicar con claridad nuestros pensamientos. Cualquier cosa que no se pueda expresar en esas condiciones (e.g., experiencias éticas o estéticas del mundo) simplemente no es comunicable (en las condiciones que el *Tractatus* lo exige) y ni siquiera lo es de un modo tangencial. Identificar los límites del lenguaje tiene un propósito terapéutico porque permite separar lo que es genuinamente un problema filosófico de aquello que solo lo aparenta, cuestión que nos lleva a desistir de darnos cabezasas contra paredes que no ocultan nada del otro lado. La metafísica tradicional, en esta lectura particular, es un intento, podríamos decir irracional (o ilógico), de responder a problemas con preguntas que no tienen respuestas; y si un problema no contiene una respuesta posible, entonces, realmente no es un problema. En palabras de Wittgenstein (2004):

Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. [...] Si una pregunta puede siquiera formularse, también puede responderse. (6.5) Porque sólo puede

a las condiciones lógicas que la hacen significativa y, por otra parte, el *sentido* de la vida en cuanto a una experiencia profunda que le otorga un valor ético o estético. El pasaje TLP 6.41 en el que Wittgenstein afirma que “el sentido del mundo [*Der Sinn der Welt*] tiene que residir fuera de él” refiere al segundo uso del término *Sinn* mencionado.

existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo puede ser dicho. (6.51)

El *Tractatus*, como revisamos en el apartado anterior, plantea la tesis según la cual las características intrínsecas y objetivas del mundo están incrustadas en la estructura lógica del lenguaje. Sin embargo, de acuerdo con la tesis de inefabilidad como la expone McGinn (1999), a pesar del sinsentido de tal pensamiento reconocido por el propio autor, “debemos usarlo como medio para capturar la naturaleza esencial e inefable de la realidad que está necesariamente reflejada en cualquier lenguaje en el cual los pensamientos son expresados” (493). Esta tesis ha sido manifiestamente rechazada por Cora Diamond,¹⁰ quien escribe:

Leer a Wittgenstein mismo sin acobardarse [*chickening out*] es sostener, en realidad, que no es su postura que existan características de la realidad que no pueden ser puestas en palabras, sino que se muestran ellas mismas. Su postura es que esa manera de hablar puede ser útil o incluso, por un tiempo, esencial, pero al final, se trata de dejarlas ir y honestamente tomarlas como un sinsentido real, sinsentido liso y llano [plane nonsense], el cual no lo estamos pensando al final como correspondiendo a una verdad inefable. (1995, 181)

Anscombe, por el contrario, en la línea argumentativa de la tesis de inefabilidad, mantiene que aquello que el *Tractatus* intenta fallidamente comunicar son “cosas que serían verdad si pudiesen ser dichas” (1971, 162) y que, sin embargo, son sinsentidos indecibles. A mi juicio, esto no ayuda mucho ya que nos coloca en una extrañana situación contrafáctica que para Wittgenstein es impensable: no existe un mundo posible en el cual el *Tractatus* proponga una tesis que tenga pleno sentido y, por ende, que pueda ser expresable según los criterios de significatividad que la propia obra establece. Por esta razón, Diamond llama a no ‘acobardarnos’ como lectores: el sinsentido tractariano no tiene letra chica; hay, según la filósofa, *a lo más*, una ilusión de entender y hacer inteligibles las proposiciones de la obra (cf. 2001, 150), pero que no nos lleva a ningún sentido iluminador como aquel planteado por Hacker. El propósito del *Tractatus* se cumple a cabalidad cuando consideramos seriamente 6.54 y

¹⁰ Aunque Cora Diamond es la filósofa más prominente y acérrima defensora en lo que respecta la denominada tesis terapéutica, también es posible encontrar una postura similar en Conant (2000).

reconocemos el genuino sinsentido de la obra. En este punto, los límites del lenguaje son identificados y, por ende, desaparecen los intentos por expresar lo que simplemente no tiene como ser dicho.

La paradoja del *Tractatus* se resuelve considerando que su estricto sinsentido se comprende, de acuerdo con Daimond (cf. 2001, 149-150), a partir de un marco (*frame*) que el propio Wittgenstein entrega al lector en el comienzo y en el final del texto. Por una parte, en el prefacio el autor afirma que su objetivo es “trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos” (Wittgenstein 2004, 47). Esta proposición no es una más dentro del cuerpo del texto, sino que es un directriz inicial para el lector: el libro no tiene otro fin más que determinar con claridad lo que puede ser lógicamente dicho. Y aunque dicho límite, como todo límite, nos coloca en perspectiva de los dos lados que separa, solo puede ser trazado desde dentro del lenguaje puesto que, de otro modo, “tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable” (Wittgenstein 2004, 47), lo cual es simplemente absurdo.

Por otra parte, cuando Wittgenstein en 6.54 afirma ‘mis proposiciones’ como sinsentidos debe ser entendido también como una directriz de término de lectura: la obra es finalmente comprendida si aceptamos las razones por las cuales todo lo leído es un sinsentido estricto y, por consiguiente, simplemente quedarse con un silencio sanador que nos advierte de la vana pretensión de buscar algún tipo de sentido allí donde no lo hay. El *Tractatus* es una obra que, como lectores, se desmorona en nuestras manos y presenciar tal proceso ayuda a entender cómo surge la ilusión del sentido de sus proposiciones y, sin embargo, nada genuino hay que podamos expresar de dicho entendimiento (cf. Moore & Sullivan 2003, 190).

La tesis terapéutica tiene de inicio una ventaja sobre la tesis de inefabilidad: nos obliga a no leer a Wittgenstein en entrelineas. Si el autor nos plantea que su obra es literalmente sinsentido, entonces podemos descartar la paradoja: no hay verdades inefables que se transmiten misteriosamente a través de pseudoproposiciones. Además, la tesis terapéutica pareciera coincidir mejor con la labor que Wittgenstein entrega a la filosofía como una actividad de clarificación lógica y su imposibilidad de ser un cuerpo doctrinal de conocimiento que contenga teorías y verdades (cf. Wittgenstein 2004, 4.112). En este aspecto, el *Tractatus* no es una obra que intente comunicar una teoría para ser incorporada en el cúmulo del conocimiento humano (pues aquello es una tarea exclusiva de las ciencias) al estilo de la metáfora arquitectónica moderna mencionada al inicio de este texto. Más bien, a través de su marco, la obra no pretende

decir algo verdadero, sino, en un gesto trascendental, determinar las condiciones de posibilidad para comunicar con el lenguaje algo verdadero, cuestión que implica reconocer el sinsentido de su propia tarea.

Sin embargo, aunque la tesis terapéutica presenta las ventajas señaladas, hay dos objeciones que, a mi parecer, son suficientes para renunciar ella. En primer lugar, el marco desde el cual el lector debe encausar su lectura es la única parte de la obra que no puede ser considerada como un sinsentido, puesto que es justamente la que perfila la posibilidad de captar el sinsentido de la obra misma en su totalidad. Sin embargo, el problema de esta tesis es que, en estricto rigor, resulta autocontradictoria: se compromete con tomar literalmente lo que Wittgenstein declara en el pasaje 6.54 respecto a la necesidad de entender ‘sus proposiciones’ como absurdas y, sin embargo, esta declaración debería incluir al propio marco. Si realmente vamos a leer literalmente a Wittgenstein, entonces tenemos que considerar que el autor no escribe ninguna cláusula de excepción cuando declara el sinsentido de su obra. Por esta razón Hacker sostiene que la tesis del marco finalmente termina por acerruchar la propia rama sobre la cual está parada (cf. 2001, 361-362).

Morris & Dodd (2007, 258) plantean que el marco no es solamente una directriz general de cómo leer el *Tractatus*, sino que es en sí mismo una propuesta metafísica en la medida de que posee componentes modales que aparecen en algunos pasajes al cierre de la obra como son los siguientes: “El método correcto de la filosofía *sería* propiamente este: no decir nada más de lo que se *puede* decir” (6.53); “*Tiene* que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo” (6.54); “De lo que *no se puede* hablar *hay* que callar” (7).¹¹ Expresiones tales como ‘sería’, ‘puede’, ‘tiene’, ‘no se puede’ o ‘hay que’ no son conceptos metafísicamente inocentes, pues indican una *necesidad modal*. Las proposiciones en las que tales expresiones son parte no dan cuenta de una posibilidad lógica ni tampoco sus significados son contingentes. Por el contrario, son proposiciones prescriptivas que no pretenden describir *cómo las cosas son*, sino *cómo estas deben ser*. Hay, por lo tanto, en este marco prescriptivo un mandato o imperativo moral respecto de como la filosofía *debe ser* entendida, como el lector *debe leer* el texto, y como *debemos utilizar* el lenguaje. Por esta razón, el marco que supuestamente podía ser aislado del contenido metafísico del cuerpo del texto es ya en sí mismo una pieza metafísica que debe ser arrojada junto con la obra completa. De hecho, la idea de determinar un marco respecto de lo que se *debe decir* y

¹¹ Todas las cursivas no son originales al texto.

lo que *no se debe decir* es, en sí mismo, ya un gesto metalingüístico e, innexorablemente, profundamente metafísico.

No obstante, el hecho más evidente que debería llevarnos a rechazar la tesis terapéutica es más simple que lo anterior planteado y consiste en lo siguiente: el *Tractatus* no es un simple autoreconocimiento de sinsentido con el fin exponer lo que lógicamente puede ser dicho, sino que es, antes que todo, y como el mismo Wittgenstein declara en 6.54, una obra cuya superación lleva al lector a ‘ver el mundo correctamente’. Aquí, a mi juicio, la tesis terapéutica queda fuera de lugar, pues ‘ver el mundo correctamente’ implica paradójicamente que hay un sentido en el reconocimiento del sinsentido de la obra el cual posee una impronta fundamentalmente ética. Para sostener esto resulta importante la conocida carta que Wittgenstein envía a von Ficker durante la negociación para una eventual publicación del *Tractatus*:

[...] [E]l sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a Ud. ahora, porque quizá le sirva de clave: Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la más importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, estrictamente, SOLO puede delimitarse así. (2004, 16)¹²

Wittgenstein sostiene que, si hay algo que su obra quiere comunicar —algo realmente significativo—, aquello está fuera del texto. Cuestión que literalmente quedó en esa condición metatextual, pero expresado en esta carta que declara algo que el autor quiso agregar en la obra pero no hizo; a saber: el sentido o propósito del *Tractatus* no es comunicar un conocimiento teórico, sino más bien una perspectiva ética que es la forma ‘correcta de ver el mundo’. Leer el libro es necesario porque justamente tal actitud ética es indecible, pero sí puede ser mostrada en el gesto autodestructivo de la obra. Puesto que la ética no es pensable (no es un conocimiento proposicional, sino prescriptivo), solo puede ser delimitada desde dentro a través de lo pensable, pues solo “significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible” (Wittgenstein 2004, 4.115). Si la escalera tractariana fuese solo terapéutica, pero sin mostrar lo que está del otro lado del límite, la dimensión de lo impensable, entonces, como plantea Schroeder (cf. 2007, 107), la escalera estaría podrida y

¹² Citada por Isidoro Reguera en su introducción al *Tractatus* en la edición en español ocupada en este trabajo.

colapsaría al momento de usarla. Una escalera para ser subida y luego arrojarla, como lo solicita Wittgenstein, no puede estar podrida. Si el mundo puede ser visto correctamente, entonces, debemos ser capaces de pararnos sobre ella, es decir, pararnos sobre los límites del lenguaje y el mundo.

4. La escalera sobre la paradoja de un límite

La situación paradójica en la cual Wittgenstein coloca al lector de su obra no se soluciona considerando 6.54 ni como un sinsentido estricto (tesis terapéutica) ni como un sinsentido laxo (tesis de infabilidad). Más bien, la clave no está en encontrar una solución a la paradoja, sino en asumirla como tal en su poder retórico, i.e., un pensamiento que parece lógicamente contradictorio y que, sin embargo, trae consigo una fuerza expresiva que apela a motivar en el receptor un estado de reflexión. Expresiones de este tipo pueden ser, por ejemplo, ‘prohibido prohibir’, ‘Seamos realistas, pidamos lo imposible’, ‘no hay que tolerar al intolerante’ entre otras. Su aparente contradicción son actos o bien retóricos o poéticos que, en rigor, no expresan ningún tipo de verdad bajo criterios de claridad lógica, sino, más bien, establecen una tensión conceptual con la lógica suspendida que busca generar, una vez reconocido lo paradójico, un estado nuevo de reflexión que no se tenía antes de escuchar la paradoja.

La expresión socrática ‘Solo sé que nada sé’ es, probablemente, la paradoja más conocida en la historia de la filosofía. Lo paradójico es evidente: si yo afirmo saber que nada sé, entonces hay algo que efectivamente conozco, pero aquello que declaro saber es la negación de saber algo. ¿Cómo puedo saber y no saber algo a la vez? Podemos decir que lo expresado por Sócrates es un sinsentido, pues, en términos estrictamente lógicos, se trata de una contradicción del tipo ‘llueve y no llueve’; sin embargo, ¿podemos realmente decir que el pensador griego no está con su pensamiento paradójico intentando, en último término, gatillar en nuestro intelecto el descubrimiento de algún tipo de revelación práctica desde donde ver la vida desde una cierta perspectiva filosófica? La paradoja no intenta establecer algún tipo de verdad teóricamente incuestionable, sino, por el contrario, activar una actitud no dogmática frente al conocimiento. Mi tesis es que el sinsentido del *Tractatus* debería pensarse como una paradoja socrática al estilo ‘solo digo que nada se puede decir’. La obra no busca comunicar ningún tipo de verdad (ni siquiera inefable), ni tampoco quedarse con un sinsentido literal (pues

desaparecería lo retórico), sino activar en el lector un estado de reflexión sobre una actitud ética a partir de una comprensión lógica de los límites del lenguaje y el mundo. El primer indicio respecto a mi planteamiento anterior lo hallamos en el prólogo, en la primera oración que abre el texto cuando Wittgenstein (2004) sostiene lo siguiente:

Posiblemente sólo entienda este libro quien haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. (47)

Una obra teórica no requiere apelar a una ‘empatía intelectual’ para que un(a) lector(a) pueda comprender lo que allí se está comunicando. En términos tradicionales, si un texto expresa ideas coherentes y lógicamente consistentes, entonces goza de una cierta objetividad argumentativa que no requiere, para su comprensión, a un(a) lector(a) que haya pensado previamente lo mismo o algo parecido. ¿Por qué entonces el autor comienza su obra expresando que solo este tipo de lector podría comprenderla? Hay en este gesto, a mi juicio, una conciencia inicial de que el *Tractatus* no es una obra que comunica una teoría filosófica propiamente tal, pues toda teoría debería ser comunicable con claridad sin exigir nada previo a un lector o lectora. El *Tractatus* no es una obra teórica puesto que su paradoja estructural —que hemos planteado en la expresión ‘solo digo que nada se puede decir’— no supera los criterios lógicos que sus propias tesis sobre la naturaleza del lenguaje exigen. Wittgenstein es enfático en declarar que no hay proposiciones filosóficas genuinas puesto que la filosofía no es una doctrina teórica, sino una actividad o reflexión práctica (*cf.*, 2004, 4.112). En este sentido, lo paradójico de la obra requiere de un(a) lector(a) capaz de comprender una verdad práctica que no es enseñable teóricamente, sino solo en la vivencia compartida de experimentar el mundo desde una determinada perspectiva ética.

Con lo planteado arriba, podemos ahora considerar el tercer peldaño de la escalera que estaba prometido al comienzo de este artículo: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”. Si los dos peldaños anteriores representan los compromisos metafísicos que adopta el autor respecto del mundo y el lenguaje, este tercer peldaño de cuenta de una metafísica del sujeto. Con una clara influencia de Schopenhauer, Tolstoi, y la filosofía trascendental kantiana, Wittgenstein está interesado en el sujeto que, según él, le concierne exclusivamente a la filosofía: “El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo” (2004, 5.641). El sujeto tractariano no es el yo

que estudia la psicología y la neurociencia, es decir, los estados mentales internos que emergen de los eventos electroquímicos que ocurren en el cerebro de un individuo. En otras palabras, el sujeto del cual Wittgenstein está interesado no es aquel que podemos encontrar en el mundo de los hechos estudiados por las ciencias. El sujeto metafísico —la voluntad— es aquello que existe en el límite del mundo. En esta idea descansa la condición paradójica de la obra y su gesto autodestructivo.

Un límite es en sí mismo algo paradójico en la medida que no tiene una pertenencia clara. Consideramos la línea ecuatorial como el límite que separa la superficie de la tierra en dos partes iguales —hemisferio norte y hemisferio sur. ¿De qué es límite la línea ecuatorial? ¿del hemisferio norte, hemisferio sur, o quizás de ambos a la vez? Todo límite, como toda frontera, es siempre una zona disputada por algo o alguien. Al separar dos cosas o partes de una misma cosa, un límite siempre pertenece a algo y, sin embargo, resulta indeterminado aquello a lo cual realmente pertenece. ¿Qué implica, en este sentido, para un sujeto existir en un límite?

Existir o habitar un límite o frontera para un sujeto, desde el punto de vista tractariano, es, y aquí está lo paradójico, pertenecer a un lugar que no tiene pertenencia: habitar lo inhabitable. Resulta claro que para Wittgenstein el sujeto (aquel que le importa a la filosofía) no tiene presencia en el mundo de los hechos en el que nada tiene un valor o, que es lo mismo, todo importa por igual. Ahora bien, en una continuidad con una metafísica platónica tradicional, Wittgenstein podría haber planteado una noción de sujeto o voluntad cuya existencia está más allá de los límites del mundo factual. Con una presencia clara del otro lado del límite que contiene al mundo y lo expresable en el lenguaje. No obstante, el autor comprende a un sujeto cuya presencia está justamente en aquello que no tiene presencia por sí mismo, a saber: un límite. Este último posee una ontología parasitaria en tanto que su existencia necesariamente requiere de la existencia de otra cosa distinta. Una frontera, por ejemplo, no puede existir por sí misma, sino en virtud del territorio al cual pertenece. Su existencia no es substancial, más bien accidental: aunque es un separador de lugares, por sí misma no pertenece por derecho propio a ninguno de los lugares que pueda separar. En este sentido, la existencia de todo límite es siempre paradójica en tanto que, al situarnos sobre él, en realidad, no estamos situados en ninguna parte con claridad.

El sujeto metafísico tractariano, por tanto, no existe fuera del mundo, sino que habita en el no-lugar de sus fronteras que son compartidas con el lenguaje. Hay en su condición metafísica, paradójicamente, una profunda inmanencia que escapa de la absoluta trascendencia platónica. Se

trata de un sujeto fronterizo ‘con un pie’ en el mundo de la facticidad neutra de lo expresable, pero, al mismo tiempo, ‘con otro pie’ en la dimensión inefable del sentido de la vida donde todo adquiere un valor absoluto y, solo desde allí, podemos ‘ver el mundo correctamente’ como una experiencia ética. Puesto que tal sentido reside fuera del mundo de los hechos, entonces esta última lo trasciende hasta volverse inexpressable (*cf.*, Wittgenstein 2004, 6.421). Como sostiene el autor, si tuviésemos que escribir ‘el libro del mundo’ que contiene la descripción total de los hechos (actuales y posibles), “este libro no incluiría nada de lo que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio” (1989, 36).

La ética no se manifiesta en el yo que habita en el mundo de los hechos (en las funciones neuronales y estados emocionales de un individuo), sino en una voluntad metafísica que habita en los confines del mundo para, desde ese lugar que es un no-lugar, alcanzar, una vez arrojada la escalera, una recta visión frente al devenir de los sucesos y acontecimientos de la vida. La ética, en este aspecto, es una actitud respecto de cómo *deben ser* las cosas, por lo tanto, “la voluntad es una toma de posición del sujeto frente al mundo” (Wittgenstein 1986, 146) desde sus límites. Las proposiciones significativas describen aquello que es contingente;¹³ por el contrario, un juicio ético tiene un sentido absoluto o categórico no acerca de lo que *puede ser*, sino de lo que *tiene que ser*. Lo bueno y lo malo no está en un mundo donde no hay valor, por esto, de acuerdo con Wittgenstein, solo la voluntad es el soporte de lo ético (*cf.* 2004, 6.423; 1986, 131); y si la ética está fuera del mundo, entonces también está fuera del lenguaje, por lo que “de la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar” (Wittgenstein 2004, 6.423).

Nada hay en el mundo con excepción de hechos los cuales son independientes de nuestros deseos, esperanzas, creencias y cualquier tipo de estado psicológico. Como plantea Wittgenstein, “el mundo es independiente de mi voluntad” (2004, 6.373) y si las cosas sucedieran como lo deseamos no sería más que una azarosa coincidencia, pues “no hay conexión lógica alguna entre voluntad y mundo” (2004, 6.374). La ética, como un posicionamiento frente al mundo, nada cambia en la contingencia de los acontecimientos, pues es el sujeto metafísico no forma

¹³ La necesidad o bien es metafísica y es expresada por juicios éticos, o bien es lógica y es expresada por juicios analíticos. En el mundo de los hechos todo acontece de modo contingente, algo puede ser o no ser el caso; por esta razón, en tono humeano, Wittgenstein afirma: “Que el sol vaya a salir mañana es una hipótesis; y esto quiere decir: no sabemos si saldrá” (2004, 6.36311).

parte de ellos. Si la ética puede realmente cambiar algo es la voluntad y, puesto que esta habita en los límites del mundo, entonces “sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje” (Wittgenstein 2004, 6.43).

La ética y cualquier tipo de valor, por consiguiente, solo entra al mundo en virtud del sujeto metafísico que existe en sus límites. Desde esa posición, sostiene el filósofo austriaco: “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” (2004, 6.43). Aunque el mundo es independiente a la voluntad, nuestra experiencia de sus límites —más estrechos o anchos— es lo único que depende de ella de modo que, en ese sentido, “mi voluntad incide en algún punto en el mundo, y en otro deja nuevamente de incidir” (1986, 147). Deja de hacerlo en la medida de que los hechos no dependen de nuestras decisiones; sin embargo, incide en sus límites en la medida que la voluntad implica una elección ética en el modo de ver ‘correctamente’ el mundo: mientras una vida feliz renuncia al vano deseo de modificar e interferir en el curso de los hechos, una vida infeliz, en cambio, cae en la ilusión de poder hacerlo. Como explica con simpleza Zemach: “hay solo una manera [para Wittgenstein] de ser libre, independiente y feliz: aceptar completamente, sin reserva, la bruta facticidad del mundo” (1966, 370).

La ética no es expresable porque el valor está fuera de esa ‘bruta facticidad’ y, sin embargo, afirma Wittgenstein: “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico” (2004, 6.522). Todo lo que tiene un significado para la vida no puede ser expresado, i.e., figurado por el lenguaje y sus proposiciones. No obstante, Wittgenstein concibe lo inefable como una dimensión inalcanzable por las descripciones científicas: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (2004, 6.52). Subir la escalera del sinsentido al final del *Tractatus* implica no solo arrojar la posibilidad de decir algo significativo sobre la naturaleza lógica del lenguaje y el mundo, sino también sobre el sujeto que se reconoce a sí mismo en los límites que ambos comparten.

Recordemos que he planteado que las proposiciones del *Tractatus*, siguiendo el gesto autodestructivo de su autor, no buscan transmitir al lector ningún tipo de verdad teórica inefable, pero tampoco una experiencia terapéutica de un reconocimiento de un sinsentido sin más. La metáfora de la escalera es más bien un gesto retórico-poético que, a través de la paradoja de un autor que escribe sobre lo que no se puede escribir,

busca transmitir una actitud práctica respecto a un posicionamiento ético con el fin de *mostrar* al lector la voluntad de ‘ver correctamente el mundo’. En último término, el *Tractatus* es una obra eudaimónica, es decir, su pregunta fundamental es sobre la felicidad humana y, sin embargo, el primer paso para responder tal pregunta es reconocer la limitación del lenguaje para su planteamiento.

La escalera wittgensteiniana conduce al lector al sinsentido de la *totalidad* de las proposiciones que componen una obra. Sin embargo, en ese camino el autor busca que nosotros, los lectores, tengamos una experiencia lógico-mística: “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (2004, 6.45). Hay que consignar que, de acuerdo con Wittgenstein, las proposiciones de la lógica manifiestan un tipo de sinsentido diferente al que manifiesta tanto su propia obra como las expresiones de carácter ético o estético. Wittgenstein utiliza el término alemán *sinnlos* para dar cuenta de que las proposiciones de la lógica carecen de sentido en virtud de que solo expresan tautologías y contradicciones (*cf.*, 2004, 4.461). Por otro lado, el autor emplea el término alemán *unsinnig* para referir al sinsentido de las proposiciones de su propio texto que, en el pasaje 6.54 que hemos analizado, mandata al lector, en el caso que lo haya comprendido correctamente, a arrojar como una escalera una vez que los ha leído. Ni las proposiciones de la lógica ni las proposiciones del *Tractatus* tienen valor de verdad, es decir, todas ellas son verdaderas *a priori* y, por lo tanto, no incluyen internamente su propia negación. Sin embargo, el sinsentido (*sinnlos*) de las proposiciones del *Tractatus* no son equivalentes al sinsentido (*unsinnig*) de proposiciones como ‘ $p \wedge q$ ’ o ‘ $p = p$ ’. Sostener que las proposiciones lógicas son *sinnlos* implica reconocer que, en el fondo, no dicen nada, son vacías o simplemente formales, mientras que las proposiciones que componen el *Tractatus*, sin bien son *unsinnig* y carecen de sentido, no necesariamente podemos decir de ellas que son vacías y no dicen nada. El punto es que aquello que dicen *no se puede* decir. Comprender esa paradoja en cuanto tal como una reflexión con implicancias ético-prácticas es, a mi parecer, una de las formas de comprender y confiar como lector en un libro que termina por autoinmolarse.

La invitación de Wittgenstein a subir la escalera de su obra no es, como plantea la tesis terapéutica, a no descubrir nada más que el sinsentido de sus proposiciones. Si una escalera se sube a través de sus peldaños desde los límites del lenguaje es para ver desde arriba el mundo desde otra perspectiva. Aunque arrojamos la posibilidad de decir algo significativo

de esta experiencia, hemos logrado la incomunicable posibilidad de modificar nuestra posición ética frente al mundo, pues: “en lugar de buscar impartir conocimiento proposicional, su propósito es familiarizarnos con los límites del mundo: hacernos sentir esos límites” (Morris & Dodd 2007, 251). La paradoja del *Tractatus* es la paradoja de un límite. Un sujeto que descubre en el mundo la experiencia mística de un todo limitado en la cual su propia existencia está implicada en esa paradoja fronteriza: ser parte tanto de la bruta facticidad del mundo como de la inefable posibilidad de posicionarse correctamente frente este.

Bibliografía

- Anscombe, G. E. (1971), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Carnap, R. (1969), *The Logical Structure of the World*, traducción de Rulf George, California, University of California Press.
- Conant, J. (2000), "Elucidation and Nonsense in Frege and early Wittgenstein" en Crary, A., Read, R. (comp), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, pp. 174-217.
- Diamond, C. (1995), "Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus" en Diamond, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, pp. 179-204.
- Diamond, C. (2001), "Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus" en Cray, A., Read, R., *The New Wittgenstein*, London, Routledge, pp. 149-173.
- Frege, G. (1985), "Sobre sentido y referencia", traducción de Ulises Moulines, en Frege, G., *Estudios sobre semántica*, Bs. As., Ediciones Orbis.
- Hacker, P. (1986), *Insight and Illusion: Theme in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press.

- Hacker, P. (2001), "Was he trying to whistle it?" en Crary, A., Read, R., *The New Wittgenstein*, London, Routledge, pp. 353-388.
- Iranzo, V. (1993), "Extensionalidad y proposiciones elementales en el 'Tractatus'" en Sanfélix, V. (comp.), *Acerca de Wittgenstein*, Valencia, Pre-Textos, pp. 31-42.
- McGinn, M. (1999). Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus. *The Philosophical Quarterly*, 49(197), 491-513.
- Moore, A. (1987), "On Saying and Showing", *Philosophy*, LXII, número 242, pp. 473-497.
- Moore, A., Sullivan, P. (2003), "Ineffability and Nonsense", *Proceedings of the Aristotelian Society*, LXXVII, pp. 169-193.
- Morris, M. (2008), *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*, London, Routledge.
- Morris, M., & Dodd, J. (2007), "Mysticism and Nonesense in the Tractatus", *European Journal of Philosophy*, XVII, número 2, pp. 247-276.
- Schroeder, S. (2007), *Wittgenstein: The Way Out of the Fly-Bottle*, Cambridge, Polity Press.
- Tomasini, A. (1994), *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, México D. F., UNAM.
- Wittgenstein, L. (1979), *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, en von Wright, G. (comp.), traducción de Míguez, N., Madrid, Taurus.
- Wittgenstein, L. (1986), *Diario Filosófico 1914-1916*, traducción de Muñoz, J., Reguera, I., Barcelona, Planeta-Agostini.
- Wittgenstein, L. (1989), *Conferencia sobre ética*, traducción de Birulés, F., Barcelona, Paidós.

- Wittgenstein, L. (2004), *Tractatus logico-philosophicus*, traducción de Muñoz, J., Reguera, I., Madrid, Alianza.
- Wittgenstein, L. (2013), *Big Transcript*, traducción de Luckhardt, G., Aue, M., Oxford, Blackwell Publishing.
- Zemach, E. (1966), "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical" en Copi, I., Beard, R., *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 359-376.

Recibido el 04 de septiembre de 2020; aceptado el 04 de agosto de 2021.