

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

LUIS FERNÁNDEZ MORENO (Ed.)

PARA LEER A WITTGENSTEIN
Lenguaje y pensamiento

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: José M.^a Cerezo

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

© Luis Fernández Moreno (Ed.), 2008
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9742-815-6
Depósito Legal: M-27.092-2008

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

PRÓLOGO	11
CAPÍTULO 1.—Lenguaje, pensamiento e intencionalidad en el <i>Tractatus</i> , Alfonso García Suárez	15
1. Pensamiento y proyección	16
2. ¿Tienen los pensamientos intencionalidad intrínseca?	22
3. Intencionalidad original, lingua mentis y sintaxis lógica	27
4. ¿Quién pone en correlación nombres con objetos?	30
Referencias bibliográficas	35
CAPÍTULO 2.—El pensamiento y la triple dimensión de la figura en el <i>Tractatus</i> , María Cerezo	39
1. El pensamiento en la Teoría de la figuración	42
2. Los problemas exegéticos: la correspondencia con Russell	49
3. Los problemas conceptuales: las tautologías	54
Referencias bibliográficas	60
CAPÍTULO 3.—«p» dice p, Vicente Sanfélix Vidarte	63
1. Introducción	63
2. El enigma de ψ	63
3. La forma de ψ	65
4. ¿Hermeneuta o hiper-naturalista?	66
5. El sentido de <i>e</i>	68
6. La prioridad de la extensión	72
7. Contra los objetos intencionales	75

8. La crítica del sujeto	79
Referencias bibliográficas	82
CAPÍTULO 4.—Composicionalidad tractariana, Juan José Acero	83
1. Introducción	83
2. La composicionalidad del sentido de la proposición compleja	86
3. La composicionalidad del sentido de la proposición elemental	92
4. Una interpretación de Tractatus 3.31-3.318: (I) La forma y el contenido de una expresión	96
5. Una interpretación de Tractatus 3.31-3.318: (II) Expresiones, proposiciones, variables y el Principio del Contexto	101
6. Conclusiones	107
Referencias bibliográficas	109
CAPÍTULO 5.—¿Hay sentido después del sinsentido? Reflexiones sobre los absurdos del <i>Tractatus</i> , Luis M. Valdés Villanueva	111
1. Introducción	111
2. La interpretación estándar	113
2.1. La triple división de las expresiones lingüísticas	114
3. La interpretación «resoluta»	120
3.1. Tomándose en serio el <i>Tractatus</i>	121
3.2. ¿Depende la interpretación resoluta de una teoría del significado?	125
3.3. ¿Qué queda del sentido después del sinsentido?	127
Referencias bibliográficas	130
CAPÍTULO 6.—Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en <i>Sobre la Certeza</i> y en el <i>Tractatus</i> , Stella Villarme	133
1. Sentido y escepticismo	133
2. Análisis de la noción de duda	134
3. El ámbito de la certeza	137
3.1. Proposiciones especiales	137
3.2. Con sentido, carente de sentido y sinsentido	138
3.3. Comparación entre el papel de las proposiciones gramaticales y el de las proposiciones lógicas	140
3.4. Interpretaciones tradicionales o estándar <i>vs.</i> interpretaciones novedosas o resolutas: un camino intermedio	143
3.5. Facticidad y comprensión	148
4. Evaluación de la posición escéptica	148
5. Los límites del lenguaje y la tarea filosófica	151
6. Cerrando el círculo	153
Referencias bibliográficas	153

CAPÍTULO 7.—Método y trascendentalidad en el <i>Tractatus</i> , Felipe Ledesma	155
1. El problema del método	155
2. Entender la lógica	160
3. La lógica y la experiencia de que algo sea	162
4. Circularidad del lenguaje y método transcendental	167
5. Lógica transcendental y filosofía especulativa	173
6. La determinidad del sentido y sus exigencias	179
Referencias bibliográficas	187
CAPÍTULO 8.—La teoría de Wittgenstein acerca de los nombres propios, Luis Fernández Moreno	189
1. La teoría de Russell acerca de los nombres propios	190
2. La teoría de los nombres propios del <i>Tractatus</i>	192
3. La teoría de los nombres propios de las <i>Investigaciones filosóficas</i>	201
Referencias bibliográficas	214
CAPÍTULO 9.—Una interpretación no escéptica del argumento sobre seguir una regla, Margarita M. Valdés	217
1. Introducción	218
2. Significados indefinidos o difusos	219
3. Conceptos difusos, normatividad y escepticismo	223
4. Dos guardianes de fronteras: la naturaleza humana y la comunidad	226
4.1. Naturaleza humana	226
4.2. Adiestramiento	228
Referencias bibliográficas	231
CAPÍTULO 10.—Facticidad del significado y exigencia comunitaria en la filosofía del último Wittgenstein, Samuel Manuel Cabanchik	233
1. Facticidad del significado	234
1.1. El <i>Tractatus</i> o «los muros del lenguaje»	234
1.2. Las <i>Investigaciones filosóficas</i> o «una fina red sobre el abismo»	237
2. Lenguaje, normatividad y normalidad	241
2.1. Juegos de lenguaje en contexto	241
2.2. Normatividad, normalidad y formas de vida	245
3. Lenguaje y comunidad	250
Referencias bibliográficas	253

CAPÍTULO 11.—La pluralidad del significado, Manuel García-Carpintero	255
1. Preferencias enunciativas y actuativas	255
2. La tesis de Austin	260
3. El monismo semántico y el significado de los actuativos explícitos	266
4. Dos estrategias <i>ad hoc</i> del monista semántico	275
5. La mejor propuesta monista	285
6. Cuestiones abiertas	289
Referencias bibliográficas	291
NOTA SOBRE LOS AUTORES	293

CAPÍTULO 7

Método y transcendentalidad en el *Tractatus*

FELIPE LEDESMA

1. EL PROBLEMA DEL MÉTODO

De un tiempo a esta parte, los estudiosos del *Tractatus* se han fijado en el problema del método: en cuál es el método de la filosofía tal y como la entiende Wittgenstein y en cómo el *Tractatus* está construido siguiendo un cierto método que exige por parte del lector un método de lectura acorde, que le permita recorrer el método o camino que allí se le propone y para el que allí encuentra una guía¹. Bue-

¹ Diamond (2000) habla expresamente de «*the method of the Tractatus*» y de una «*philosophical procedure*» (pág. 155), que conduce al lector a descubrir hacia el final del libro que no ha entendido en realidad nada de lo que creía entender cuando lo iba leyendo, pues las frases que lo componen no son en realidad más que absurdos; descubrimiento este que contribuye notablemente a liberarlo de infundadas aspiraciones metafísicas. Conant (2002) dice al respecto: «The actual method of the *Tractatus* is thus a literary surrogate for the strictly correct method —one in which the text invites the reader alternately to adopt the roles played by each of the parties to the dialogue in the strictly correct method. As the addressees of this surrogate form of elucidation, we are furnished with a series of “propositions” whose attractiveness we are asked both to feel and to round on» (pág. 456, n. 131). Ambos métodos, tanto el método correcto de la filosofía defendido, según él, por Wittgenstein en el *Tractatus* como el método efectivamente puesto en práctica a lo largo de sus

na parte de las discusiones recientes entre los intérpretes del *Tractatus* gira en torno a la cuestión de cómo tenemos que leer esta obra, de un modo bastante parecido a como las discusiones entre los estudiosos de Platón se centran en la pregunta de cómo se lee un diálogo. Pues probablemente hay dos modos de concebir la lectura de una de estas obras que normalmente llamamos filosóficas, dos modos que no solo son distintos, sino que además suelen dar lugar a interpretaciones opuestas e incluso incompatibles entre sí, aunque son dos modos de leer complementarios. Según una de esas concepciones, la obra tiene interés en la medida en que transforma al lector, en que modifica su comprensión de ciertos asuntos y aun de sí mismo. Según la otra concepción de la lectura, lo esencial de la obra leída es la tesis que defiende el autor y su posición respecto de las posiciones que mantiene el lector mismo. En principio, una obra cualquiera admite ambas aproximaciones y muy bien puede suceder que si llamamos filosófico a un texto o a una obra esto se deba precisamente a que soporta por igual ambos modos de leer. Por eso parece razonable defender que la interpretación de un libro como el *Tractatus* no puede renunciar a ninguno de ellos, sino que, antes al contrario, el intérprete debe evitar encastillarse en una sola de esas dos concepciones de la lectura y desdeñar la otra, pues lo que busca es poner en claro el sentido del texto y para ello hace tanta falta delimitar las posiciones que su lectura nos lleva a defender, en caso de que nos convenza plenamente, como contar la experiencia transformadora que es para nosotros dicha lectura, previa en cualquier caso a un posible convencimiento, salvo que estemos ya de antemano convencidos. Carece de sentido, entonces, separar los argumentos que en él se presentan para defender ciertas tesis del potencial que el libro encierra para modificar la comprensión del lector.

Sin embargo, en el mundillo académico ha producido un cierto escándalo la propuesta que han hecho algunos estudiosos de leer el *Tractatus*, no como un libro de texto, según ha dicho alguien con cierto desdén², sino como una suerte de libro-artefacto, compuesto de tal manera que produce en el lector suficientemente avisado el efecto de liberarlo de sus personales ilusiones filosóficas, algo así como un libro de propiedades terapéuticas de corte pirrónico o, qui-

secciones los opone Conant a la «traditional philosophical activity» (pág. 422). Sobre este asunto del método, cfr. también Stern (2003) y Nordmann (2005). Salvo que se indique lo contrario, las traducciones son mías. Las referencias al *Tractatus* se darán entre paréntesis en el cuerpo del texto.

² Cfr. Diamond (2000), págs. 149 y 151.

zá, algo así como un libro de autoayuda concebido para que incluso los más recalcitrantes puedan con su lectura deshacerse de la metafísica³. La explicación de un tal escándalo hay que buscarla probablemente en el hecho de que en la «cultura filosófica anglo-americana contemporánea» ha predominado una práctica interpretativa sustentada por una concepción de la lectura que busca principalmente aislar tesis, así como «extraer y valorar la cadena central de razonamientos»⁴. Quizá por ello la polémica subsecuente sea una polémica tan típica de «la cultura filosófica anglo-americana contemporánea», pero a la vez una polémica que desde otros ámbitos, puede ser que marginales, tendemos a ver como algo un tanto exagerado y con más bien poca justificación.

El problema del método es ciertamente asunto central en cualquier «cultura filosófica» deudora, en el modo que sea, de la fenomenología, que tanta influencia ha tenido en el siglo xx. El problema del método ha llegado además hasta nosotros marcado por la reflexión kantiana sobre lo trascendental, reflexión de la que somos directos herederos y de cuya horma no vamos a desprendernos fácilmente. Pero el problema del método pertenece a la tradición de la metafísica clásica, que se remonta a Platón y a Aristóteles; tradición en la que se inscribe por derecho propio el *Tractatus*, o cuando menos el *Tractatus* tal y como nos corresponde a nosotros leerlo, es decir, a quienes no sabemos leerlo de otra manera. El problema del método no es, como ya sabemos, algo accesorio para la tarea filosófica, se entienda ésta como se la entienda, sino ciertamente crucial, pues el problema del método no consiste en que no esté claro cuál es el procedimiento adecuado para llevar a cabo con cierto éxito esa tarea, y que por lo tanto haga falta poner a punto previamente para que podamos así acometerla; el problema del método consiste para la filosofía más bien en que ella misma es método, camino, proceder. El problema del método es el problema de la filosofía misma, en tanto que la filosofía misma es método, método trascendental, por decirlo con el adjetivo kantiano, que Wittgenstein usa también varias veces en el *Tractatus*. El problema del método en este libro singular puede decirse, pues, que es inseparable de la concepción trascendental de la filosofía que en él se despliega.

³ Cfr. Conant (2002), pág. 421: «The premise underlying the procedure of the *Tractatus* (and this is connected to why the point of the work is an ethical one) is that our most profound confusions of soul show themselves in —and can be revealed to us through an attention to— our confusions concerning what we mean (and, in particular, what we fail to mean) by our words.»

⁴ Conant (1992), pág. 195.

Como es sabido, de la filosofía dejó dicho Wittgenstein que «se compone de lógica y metafísica: la lógica es su base»⁵. Pero en el *Tractatus* encontramos una sola alusión a la metafísica, en la proposición 6.53, en la que además se habla de lo metafísico como de algo sin más indecible, porque para hablar de ello sería menester emplear frases absurdas en que ciertos signos carecerían de significado, por lo que la tarea propia de la filosofía consiste precisamente en poner coto a cada nuevo intento de decir algo metafísico, a cada nuevo intento de hacer un uso transcendental de los conceptos, como decía Kant⁶, a cada nuevo intento de ir más allá de los límites que no se dejan traspasar y que, en tanto que límites, son, en otro sentido de la palabra (que es el que más nos interesa), transcendentales. Transcendentales son, por tanto, el yo, el mundo, la vida (cfr. 5.62 y sigs.), Dios, la ética y la estética (cfr. 6.373-6.4321), pues no pertenecen al mundo, sino a su posibilidad⁷.

Por otra parte, en la proposición 6.13 se habla acerca del carácter, o del estatuto o naturaleza de la lógica y en ella se dicen, si es que esto es decir algo, estas tres cosas: que «la lógica no es una doctrina», que es más bien «una imagen especular del mundo» y que además «es transcendental». Ahora bien, no está nada claro qué pueda significar ninguna de esas tres cosas, ni siquiera en el caso de que se trate de sendas afirmaciones doctrinales, y mucho menos en el caso de que se trate de algo distinto, de frases carentes de sentido y además absurdas, tal y como se nos sugiere al final del libro, en sus secciones 6.53, 6.54 y 7, si es que les hacemos caso a éstas pero sin tomarlas como otros tantos absurdos.

Lo que sí está claro, al menos, es que no tendría mucho sentido tomar en serio estas frases sin perseguir en el *Tractatus* una concepción transcendental y especulativa de la filosofía, abocada ella misma a su propia superación en el silencio. La filosofía, piensa Wittgenstein, tiene que habérselas a la vez con la transcendentalidad del ser y con la circularidad del lenguaje y, por lo tanto, con su propia circularidad y con su propio carácter de método transcendental, para lo que

⁵ (1984), pág. 206 y (1979 b), Apéndice I, pág. 106.

⁶ KrV, A 238-248/B 297-305.

⁷ Hace tiempo que Erik Stenius subrayó la necesidad de entender el *Tractatus* comparándolo con la filosofía kantiana; cfr. (1960), cap. XI. Karl-Otto Apel ha insistido, por su parte, en la transcendentalidad de la concepción wittgensteiniana de la filosofía; cfr. (1985), esp. t. I, págs. 225-226, 229, 232, 333 y t. II, págs. 35 y 150-151. Cfr. también Peter Bachmeier (1978). Una versión bastante menos matizada de esta similitud entre el *Tractatus* y la obra kantiana es la que da David Pears; cfr. (1987), esp. págs. 7, 71, 115 y 143-144.

necesita articularse en torno a la oposición entre lo que se dice y lo que se muestra, oposición sin la que no serían reconocibles los límites del lenguaje y que por sí sola encierra «el problema cardinal de la filosofía»⁸. Quizá no esté tan claro de entrada todo esto, pero confío en que sí quede claro al final de estas páginas, pues es justamente esto lo que me propongo defender aquí.

Será preciso para ello abordar algunos otros asuntos, como el problema del orden interno del *Tractatus* y el problema de la naturaleza y el alcance de las frases que lo componen, así como el de su interna consistencia como conjunto de frases que es. Esta última cuestión de si la postura de Wittgenstein es consistente, o por el contrario incurre él mismo en una incoherencia al calificar de absurdas sus propias frases, ha dado lugar a ciertas discusiones recientes entre quienes defienden, de acuerdo con la interpretación clásica, que para leer el *Tractatus* de un modo coherente hay que atribuir a Wittgenstein ciertas incoherencias o paradojas⁹ y quienes entienden que las secciones finales del libro reobran sobre todas las precedentes y en cierto modo las anulan, por lo que no hay en el diseño del conjunto inconsistencia ninguna, sino más bien una peculiar complejidad retórica, lógica e incluso estratégica, que es tarea de los lectores desentrañar¹⁰. Por mi parte, trataré de mostrar que la coherencia del *Tractatus*, en mi opinión incontestable, no se reduce simplemente a una ausencia de contradicción entre unas y otras de sus secciones, sino que es más bien la coherencia propia de un discurso que ha de habérselas con la circularidad del lenguaje y con la irrebabilidad de sus límites, y que acomete la tarea propia de la filosofía entendida como método transcendental. Pero por ello precisamente no le encuentro ningún sentido a que se pongan aparte ciertas secciones del libro que, junto con el prólogo, forman lo que se ha dado en llamar «el marco» de la obra, en el que se contienen las instrucciones que necesitan los lectores para orientarse en su personal recorrido por ella¹¹. Creo más bien que el *Tractatus* es consistente porque las últimas secciones no solo reobran sobre el conjunto del libro, sino que además se aplican a sí mismas, en el curso de un método circular e

⁸ Según le escribe a Russell el 19 de agosto de 1919, (1995), pág. 124; (1979 a), pág. 68.

⁹ Cfr. Hacker (2000), págs. 356, 367, 370 y 382, y Williams (2004), pág. 27.

¹⁰ Cfr. Diamond (1991), págs. 182, 194 y 197-198, Conant (2002), págs. 376, 378 y 421, y Nordmann (2005), págs. 86, 92-94 y 101.

¹¹ Cfr. Diamond (2000), págs. 149, 151 y 160, Conant (2002), págs. 457-458 n. 135, y Hacker (2000), págs. 360 y 383 n. 13.

inacabable, en el que cada nuevo paso es, por tanto, provisional, tentativo y aproximado¹².

Pero habrá que ir entrando en materia. Lo más conveniente será comenzar por lo que hallamos en la proposición 5.552 acerca de la trascendentalidad del ser y de su relación con el entendimiento de la lógica, que es «una imagen especular del mundo» y que además «es transcendental». Puede decirse incluso que lo que aquí me propongo es formalmente un comentario de dicha proposición, en el que se pretende aclarar las imbricaciones de lógica y metafísica en el *Tractatus*, entendidas como los dos componentes o ingredientes de una filosofía especulativa y transcendental, heredera de la vieja tradición de la metafísica.

2. ENTENDER LA LÓGICA

Lo que se dice de la lógica en la proposición 5.552 viene a cuento de «la pregunta por todas las formas de frases simples», pregunta que, como resulta obvio, «hemos de responder *a priori*» (5.55, cfr. 5.4731). Y enteramente *a priori* se responde que no podemos dar *a priori* el número de nombres con significado diferente, ni, por lo tanto, la composición de la frase simple. El significado de los nombres no es en modo alguno deducible, ni construible ni definible (véase 3.26 y sigs.), sino que ha de venir dado; mientras que la posibilidad de que los nombres signifiquen pertenece a la misma «esencia de la notación» (3.342) —de la *característica*, como la llamaba Leibniz¹³—, pertenece a la «naturaleza de la frase» (3.315). Y este es precisamente el asunto de la lógica, «lo único que en la lógica se expresa» (6.124): que lo arbitrario presupone su propia posibilidad, posibilidad que no es en modo alguno arbitraria. Pues, como sigue diciendo, en ella no se trata de que nosotros nos expresemos con ayuda de los signos, sino de que «en la lógica se expresa la propia naturaleza de los signos naturalmente necesarios» (ibíd.). Esto significa que la

¹² Apel, a cuyo juicio la última proposición del *Tractatus* no solo denuncia la falta de sentido de las anteriores, sino que además está claro que ha de aplicarse a sí misma, no reconoce sin embargo en la obra de Wittgenstein nada parecido a un círculo hermenéutico: véase (1985), t. I, págs. 226 y 361-362, respectivamente. Parece entender más bien que únicamente una mediación dialéctica sería capaz de hacer comprensible y manejable la «paradójica autosupresión del *Tractatus*» (ibíd., pág. 224), a la vez que se abriría con ello el camino hacia una pragmática transcendental.

¹³ Cfr. sobre esto Kneale (1966), págs. 204-215.

lógica no necesita para nada de la «forma lógica especial» de la frase simple, pues no depende de nada que podamos hallar, inventar o recibir (que para el caso viene a ser lo mismo), sino que más bien lo hallado, inventado o recibido presupone ya «aquello que me hace posible» (5.555) inventar, hallar o recibir una forma especial cualquiera. Con respecto a la frase simple, a la lógica le basta con que tengamos de ella «un concepto». Y esto «está claro que [lo] tenemos», añade (ibíd.). La frase simple es simple en tanto que inconexa, es simple porque se la puede desligar de cualquier estructura de la que puede formar parte. Su significado, por tanto, es arbitrario, porque «únicamente a los signos inconexos corresponde una conexión arbitraria cualquiera» de significados (4.466).

Resulta bastante claro que cuando en el *Tractatus* se habla de lógica no se está hablando de una ciencia formal cuyas realizaciones son cálculos que hacen posible la formalización del lenguaje, como el cálculo de enunciados o los cálculos de predicados de distinto orden. Ocurre más bien que, para la concepción wittgensteiniana de la lógica como aquella parte de la filosofía que es su base, no parece tener ningún sentido algo así como un cálculo de predicados, en el que se estipulen ciertas formas de frases simples. Así entendida, la lógica no es una ciencia formal, no es ni siquiera una ciencia, ni una doctrina o cuerpo de conocimientos, sino que la lógica es transcendental y especulativa, en tanto que «imagen especular del mundo». Por eso precisamente «la lógica ha de ocuparse de sí misma» (5.473) y no de aquello que no le compete. Ha de ocuparse, enteramente *a priori*, de las conexiones lógicas de signos, a las que corresponden determinadas conexiones lógicas de sus significados, y no del significado de los signos inconexos; ha de ocuparse de la forma lógica de la composición, y no de las imprevisibles formas de la frase simple; ha de ocuparse del armazón lógico del mundo, y no de lo que pasa en el mundo, pues en él no puede encontrar solución a ninguno de sus problemas (véase 5.551).

Mas por eso mismo la lógica, esta lógica de la que se habla en el *Tractatus*, no es independiente del mundo. No por ser *a priori*, transcendental y especulativa deja de ser aplicable al mundo, a la experiencia; antes al contrario, la lógica es aplicable precisamente por ser transcendental y especulativa, por no ser un hecho que acontece en el mundo y del que se pueda tener experiencia. Recordemos lo que se lee al respecto en la proposición 5.552:

La «experiencia» que necesitamos para entender la lógica no es la de que algo se comporte así o asao, sino la de que algo *sea*: pero eso precisamente no es experiencia *ninguna*.

La lógica es *anterior* a cualquier experiencia —de que algo sea así.
Es anterior al cómo, no anterior al qué.

Aquí encontramos en efecto una precisión importante a propósito de la trascendentalidad de la lógica, pues se nos dice a qué es y a qué no es anterior, a la vez que se hace una sugerencia sobre el vínculo esencial que une lógica y mundo. Pero si esas precisiones aclaran algo dependerá de que logremos entender las respuestas que parecen insinuarse para ciertas cuestiones complicadas con el asunto de la trascendentalidad de la lógica y bastante complicadas de por sí, que Wittgenstein ha heredado de la vieja metafísica. ¿Qué puede ser eso de una «experiencia» que no es experiencia ninguna? ¿Qué significa que algo sea, con independencia de que sea así o asao? ¿No es lo mismo decir de algo que es así o «asao» y decir qué es? ¿Qué se quiere decir con «entender la lógica»? ¿La entendemos de hecho? Y, por último, ¿hablar de la trascendentalidad de la lógica no exige algo así como un método transcendental, o más bien una concepción transcendental de la filosofía, entendida ella misma como método, un cierto camino circular que se encamine en cierta dirección y que parta de allí donde ya nos encontramos, para retornar a ello de tal modo que en ello mismo se hagan patentes las exigencias de su propia posibilidad? ¿Ese punto de partida podría ser, quizá, que entendemos la lógica, es decir, que la aplicamos, que nos entendemos hablando cuando entendemos frases con sentido (valga la redundancia)? ¿Será eso lo arbitrario desde lo que podamos partir para remontarnos a su posibilidad, que no puede ser ya arbitraria? Veamos.

3. LA LÓGICA Y LA EXPERIENCIA DE QUE ALGO SEA

Sirviéndonos de las socorridísimas comillas, que nos permiten escribir acerca de aquello de lo que no se puede hablar (y, si le hacemos caso a la última proposición del *Tractatus*, sobre lo que, además, ha de guardarse silencio), podríamos añadir que eso de entender la lógica es un «hecho», pero no en el sentido estricto de la palabra, sino en un sentido derivado o metafórico, que juega con la palabra porque la palabra nos da juego: el «hecho» de que efectivamente entendemos la lógica. Pero esto precisamente no es hecho alguno, sino más bien algo presupuesto en los hechos, en tanto que exhibido por los hechos como su propia posibilidad, es decir, como su forma (véase 2.033, 2.15, 2.203, 2.17 y 2.171; cfr. *infra*, VI). Como es sabido, a

la forma o posibilidad de un hecho *cualquiera* (es decir, de cualquier hecho posible) la denomina Wittgenstein *forma lógica* (véase 2.18-2.182). En virtud de ella, un hecho (*Tatsache*) puede ser una imagen (*Bild*) de otro cualquiera con el que comparta la misma estructura (véase 2.032, 2.034, 2.15, 4.014). Por lo que, a la inversa, necesariamente «la imagen es un hecho» (2.141). Pero lo que aquí se está llamando un hecho parece equivaler por completo a un complejo estructuralmente determinado (véase 2.14, 2.15, 3.14, 3.24, etc.), que «tiene algo en común con otros», como se dice en la proposición 5.5261 a propósito del símbolo compuesto, pero de tal manera que lo así dicho se puede aplicar a lo compuesto en general, a los hechos. Es precisamente esa comunidad estructural lo que hace posible la expresión de un sentido (véase 3.141-3.142) y *a fortiori* la afirmación y la negación de lo expresado (véase 4.064). Más aún: «La posibilidad de todos los símiles —*Gleichnisse*—, del entero carácter imaginativo —*Bildhaftigkeit*— de nuestro modo de expresión estriba en la lógica de la formación de imágenes —*Logik der Abbildung*—» (4.015). No olvidemos que todos los símiles son imágenes: precisamente por eso pueden actuar como símiles y en cualquiera de ellos puede reconocerse, por lo tanto, la lógica de la imaginación o formación de imágenes que hace posible el lenguaje porque hace posibles, en general, los hechos¹⁴.

¹⁴ Como mi intención no es la de defender aquí una traducción alternativa a las que ya se han propuesto para las palabras *Bild*, *Abbildung* o *bilden* en el *Tractatus*, sino explorar una línea de interpretación de esta obra que persiga en ella las huellas de la tradición metafísica, me voy a permitir entender sistemáticamente *Bild* como «imagen», *Abbildung* como «imaginación», en el sentido de «formación de una imagen» —aunque resulte un tanto forzado, dado el uso habitual de esta palabra en nuestras lenguas— y *bilden* por «formar una imagen». Ya desde el *Sofista* platónico sabemos que lo propio del *lógos* es su poder para producir imágenes —*eidola* y *phantásmata*— que no tienen otro apoyo u otra materia que las palabras (véase 234 c-e). No ciertamente las palabras sueltas, sino las palabras articuladas de acuerdo con una sintaxis (véase 262 c-d), que a su vez presupone cierta lógica (véase 259 e-260 b), de la que depende por entero la capacidad de hablar y decir algo en general, pero también la posibilidad de juzgar u opinar acerca de algo, de discurrir y de que algo aparezca como algo (véase 263 d-264 b). Lógica que se hace manifiesta especialmente en la articulación del decir más breve, en la frase simple (véase 261 d). Como es sabido, la «lógica de la imaginación» o del aparecer —*phainesthai*— es, para Platón, dialéctica (véase 253 d), cosa que, para Wittgenstein, es sin más indecible. Y la dialéctica platónica, considerada desde el *Tractatus*, es un modo de forzar el lenguaje con el que se intenta decir lo que no puede decirse, sino que tan solo se muestra. Sin embargo, la necesidad dialéctica de superar lo ya dicho, negándolo, y el carácter inagotable de lo que queda por decir pesan sobre el lenguaje de un modo muy semejante a como actúa sobre él la necesidad con que para Wittgenstein está finalmente abocado al silencio todo intento de decir algo acerca de aquello de lo que no se puede hablar. Pero ése es precisamente el asunto de la metafísica.

Ahora bien, quizá podría argüirse que resulta poco preciso, y por tanto erróneo, identificar hecho y complejo estructural, por más que los hechos tengan una estructura compleja; pues se trata de dos conceptos que es preciso distinguir cuidadosamente a menos que estemos dispuestos a tergiversarlos reduciendo uno de ellos al otro. Aquí, sin embargo, hay un problema. Y es que, por mucho que sea el cuidado que pongamos en distinguirlos y mantenerlos aparte el uno del otro, ellos mismos se nos vuelven a juntar de un modo bastante oscuro, casi podríamos decir que inextricable. Resulta obvio para cualquier lector del *Tractatus*, o incluso para cualquier hablante (véase 5.5563), que llamamos sin más *hecho* a un hecho posible, y que lo posible es en cada caso un hecho. Pero que también, por otra parte, oponemos los hechos a las meras posibilidades, se presenten bajo la forma que se presenten, como conjeturas, meras apariencias, ilusiones, deseos, etc. (y ése parece ser el sentido de la palabra *hecho*, *Tatsache*, en las primeras secciones del *Tractatus*). La misma indecisión la encontramos en el uso de las palabras «estado de cosas —*Sachverhalt*—» y «realidad —*Wirklichkeit*—» que unas veces aluden claramente al sentido de las frases, al objeto de nuestro decir, a lo descrito o descriptible en y por el lenguaje, sentido este compatible con las distintas modalidades del ser (véase 2.06, 2.201, 4.01, 4.023, 4.0621 y 4.1)¹⁵, y otras veces, en cambio, parecen referirse a algo ajeno al lenguaje, algo con lo que resulta inevitable comparar lo que decimos, de modo que nuestro decir resulte necesariamente verdadero o falso (véase 4.05-4.06).

Es, en efecto, muy inestable el uso de todas esas palabras con que en nuestra lengua cotidiana hablamos de eso que normalmente llamamos la realidad o el mundo, de lo que en el lenguaje técnico de la tradición metafísica se llama el ser y sus modalidades; hasta el punto de que dicha inestabilidad da lugar a todo un capítulo especial de las confusiones lingüísticas, no tan inocentes como aquella de «*Grün ist grün*» (3.323), donde la misma palabra es empleada en dos ocasiones como dos símbolos distintos. El único modo de evitar estos errores en las frases que decimos pasa por construir un lenguaje signico que nos obligue a abstenernos *ex profeso* de «usar el mismo símbolo en signos distintos» y de usar «externamente de igual modo signos que designen de modo diferente» (3.325), piensa Wittgenstein. Pero no es tan fácil eliminar estas confusiones, «de las que está llena la filosofía toda», cuando se trata precisamente de «las confusiones más fundamentales —*die funda-*

¹⁵ La palabra *Sachlage* se usa solamente en estos contextos. Véase 2.11, 2.202-2.203, 4.031.

mentalsten Verwechslungen—» (3.324). No está claro, sin embargo, qué quiere decir esto: si son fundamentales respecto de otras confusiones o si además entroncan con algo fundamental para el lenguaje. Las confusiones más fundamentales se producen, al parecer, cuando se intenta hablar de lo más fundamental y son por ello mismo fundamento de otras confusiones. Pero no por eso deja de ser fundamental lo que da lugar a las confusiones más fundamentales. Ocurre más bien que, si queremos que se muestre en el decir que eso fundamental para el decir no puede ello mismo decirse, no podemos renunciar al intento de decir justo aquello que no se puede decir. Las frases que intentan decirlo son ciertamente frases fallidas y no son, por tanto, frases, sino más bien absurdos. Pero esto se muestra cuando el propio lenguaje se resiste a decirlos; y no por enunciar una aparente tesis que aparenta afirmar que muchos de los problemas de la filosofía no son problema alguno (véase 4.003, donde *no* se enuncia esta tesis). Esta resistencia del lenguaje es lo que obliga a emplear en ciertas ocasiones las comillas, como cuando hablamos de esa «experiencia» que no es experiencia ninguna, pero de la que depende que tengamos experiencias y que entendamos la lógica, como en efecto la estamos ya entendiendo. Esta «experiencia» está, así, supuesta en nuestro lenguaje corriente y moliente, por lo que para hablar de él, sin salir de él (pues el lenguaje de la filosofía no es *otro* lenguaje), tenemos que hablar sobre ella, usando las comillas; pues, ya sabemos que los problemas de la filosofía, es decir, «nuestros problemas no son abstractos, sino quizá los más concretos que hay» (5.5563), los problemas de cada uno de nosotros.

Nuestro problema ahora es que palabras como *es* o *ser* oscilan inevitablemente entre estas dos cosas: de una parte, aluden a aquello de lo que hablamos en y con el lenguaje, aquello a lo que el lenguaje nos remite y que no podemos dejar de comparar con él, en tanto que imagen suya —*Bild*— (véase 2.21); y, de otra, no salen del lenguaje mismo, sino que se limitan más bien a distinguir entre modos del decir, como cuando se habla de probabilidad, esto es, de lo cierto, lo posible y lo imposible (véase 4.464). Nuestro problema afecta precisamente a la conexión entre la posibilidad de eso que decimos al hablar y la posibilidad de aquello de lo que hablamos. Este problema, quizá el más concreto, no se nos presenta por falta de entendimiento —hay que decir—, sino que, antes al contrario, es problema para nosotros porque —y en tanto que— entendemos¹⁶. Dicho de otro modo:

¹⁶ Para eliminarlo no basta en efecto con decir, como hace Hart (1971), pág. 277, que «Wittgenstein has here at least illegitimately permuted a modal ope-

«entender una frase significa saber lo que es el caso si es verdadera» (4.024). Esto es obvio; como también lo es que, en consonancia con ello, la frase «se puede entender sin saber si es verdadera» (ibíd.). Pero lo que no es tan obvio —o quizá sea mejor decir que lo es hasta tal punto que necesitamos de ciertas advertencias para reparar en ello, al modo de esas glosas aclaratorias que, cuando cumplen su papel, se muestran ellas mismas absurdas, de las que me ocuparé en el cap. IV— es el sentido de la cláusula condicional «si es verdadera». Según parece, el «hecho» de que entendamos una frase, y con ello nos entendamos hablando (véase 4.026), es algo independiente del «hecho» de que esa frase sea verdadera o falsa, pero no es independiente respecto del «hecho» de que la frase tiene que ser verdadera o falsa, pues de ello depende que se deje analizar como una función de verdad. Estos «hechos» que no son tales y el «hecho» de que entre ellos haya un vínculo preciso, que tampoco es realmente un hecho, están complicados con el «hecho» —éste también entre comillas— de que las frases describan hechos —ahora por fin sin comillas y sin reservas. Que una frase describe un hecho parece, pues, significar, *a la vez e inseparablemente*, estas dos cosas: que la frase tiene sentido y se entiende; y que la frase remite a algo ajeno a ella misma con lo que ha de poder compararse, concuerde o no concuerde con ello, de modo que la frase sea una función de verdad (véase 5-5.01 y 5.2341). Que entendemos las frases que decimos significa, entonces, que entendemos lo que las frases dicen, los hechos que describen, y que entendemos *también*, pero de un modo distinto, algo que no se deja describir ni decir, y que no es hecho alguno: ese remitir de las frases llenas de sentido a aquello con lo que las frases que entendemos han de poder ser comparadas.

La posibilidad de una tal comparación depende por entero de la forma lógica, precisamente porque ésta es compartida por todos los hechos. La forma lógica es lo que hace posible que cualquier hecho sea una imagen de otro hecho cualquiera con el que comparta su estructura; mejor aún: la forma lógica es la posibilidad misma de dicha comparación. De ahí que, en tanto que forma de un hecho cualquiera, la forma lógica equivalga a la posibilidad sin más y, por tanto, a «la forma de la realidad —*die Form der Wirklichkeit*—» (2.18, cfr. 2.19). Esta forma lógica o forma de la realidad es lo que desde antiguo se viene llamando la inteligibilidad de lo que es, la naturaleza pensable

rator and a quantifier, and perhaps also made an all too easy slide from “possibly” as a sentence operator to “possible” as a predicate». La cuestión es por qué resulta tan fácil el deslizamiento, si se trata de categorías tan claramente distintas.

de los hechos. Y, de acuerdo con esta tradición, que se remonta a Parménides, Wittgenstein llama pensamiento a «la imagen lógica de los hechos —*das logische Bild der Tatsachen*—» (3), es decir, a lo pensable o inteligible en cuanto tal, a lo que de pensable o inteligible tiene lo que es, solamente por ser, en virtud de su complejidad, de su estructura.

4. CIRCULARIDAD DEL LENGUAJE Y MÉTODO TRANSCENDENTAL

Ciertamente, el «hecho» de que la realidad tenga una forma y que ésta sea la forma lógica no es algo de lo que tengamos experiencia alguna, como tampoco lo es la «experiencia» de que algo sea, imprescindible para entender la lógica. Pero, puestos a seguir hablando —y escribiendo entre comillas— más allá de los límites del pensamiento, nos encontramos con ese «hecho» peculiar —tan peculiar que entrecomillamos la palabra con que aludimos a él, no vaya a ser que se entienda en su recto significado y demos ocasión así a un enorme malentendido— que consiste, según parece, en el «hecho» de que haber lógica es inseparable de que algo sea. O quizá sería mejor «decir» que consiste en el «hecho» de que la lógica es aplicable. O mejor aún: en el «hecho» de que hay sentido, pues hablamos aplicando la lógica (véase 5.5562-5.5563), al decir frases cuyo sentido entendemos y, así, «con las frases nos entendemos» (4.026, cfr. 3.3). Entenderse significa, pues, que no hace falta que nos aclaren el sentido de las frases para que logremos entenderlas (véase 4.021). De lo contrario no estaríamos ya aplicando la lógica, pues aplicamos la lógica en tanto que entendemos el signo «sin que nos sea aclarado» (4.02). Toda aclaración presupone que estamos ya entendiéndonos y usando la lógica: presupone, por tanto, que estamos ya moviéndonos en la circularidad del lenguaje, de la que no podemos salir, pues su principio y su término están más allá de sus propios límites, como reconoce Wittgenstein a propósito de la aclaración del significado de los nombres.

En tanto que signos primitivos, los nombres son indefinibles (véase 3.26-3.261 y 3.3411); su significado no puede propiamente ser dicho, sino tan solo mostrado o expresado por el uso (véase 3.262), precisamente porque ellos mismos se limitan a nombrar, sin decir eso que nombran, pues eso que nombran, los objetos, es indecible; cabe «tan solo hablar *de* ellos» (3.221), como ya dejaron dicho Platón en el *Sofista* y Aristóteles en el *De Interpretatione*. Pero los nombres no

siempre son entendidos, así que no pocas veces «han de sernos aclarados para que los entendamos» (4.026). ¿Qué clase de frases son entonces las que usamos para aclarar el significado de los nombres sin, propiamente hablando, decir nada? Son lo que se llama glosas o comentarios, *Erläuterungen* (3.263). Son frases que no añaden nada a lo que dicen las frases cuyos signos primitivos tratan de aclarar y que no entendemos; no dicen nada más, porque no dicen nada. Son algo así como frases parasitarias, que glosan o comentan lo dicho para que lo dicho se vuelva claro, pero que no pretenden sustituir ni completar lo ya dicho y por ellas glosado, del mismo modo que el comentador de un poema o de un libro que no se entrega con facilidad al lector, como el *Tractatus*, no aspira a sustituirlo por una suerte de prótesis a pie de página, ni a asfixiarlo bajo una balumba de tesis y discusiones, sino más bien a verter sobre él algo de luz, a dejar que simplemente diga lo que dice. Pero esas glosas o comentarios que aclaran el significado de los signos primitivos se componen ellas mismas de signos primitivos, por lo que «se pueden entender solamente si los significados de esos signos son ya conocidos» (ibíd.). Entender el sentido de las frases presupone, pues, entender el significado de los nombres y, a la vez, entender el significado de los nombres presupone entender el sentido de las frases; no sólo el de las frases que glosan o comentan lo dicho, sino también y en primer lugar el de las frases que dicen algo con sentido y en cuya «conexión —*Zusammenhänge*— únicamente tienen los nombres significado» (3.3). Lo uno y lo otro, significado de los nombres y sentido de las frases, se reenvían mutua y circularmente. Mas no por ello se produce esa suerte de cortocircuito del lenguaje que llamamos círculo vicioso, pues las glosas no son definiciones y de los nombres no hay definición posible. Ocurre más bien que ya nos entendemos hablando, es decir, diciendo frases con sentido; con un sentido más o menos claro para nosotros y que, por tanto, requiere a menudo de alguna aclaración, e incluso de aclaraciones quizá interminables, pues los signos primitivos no terminan nunca de entregársenos (véase 4.2211). Pero, no nos equivoquemos, lo así aclarado no es propiamente el sentido de las frases, no es su complejidad estructural, que remite a otras frases, sino el significado de sus signos simples, que remite a su uso. Por eso mismo la traducción de una frase se reduce a traducir «solamente las partes componentes de la frase» (4.025). La forma de su articulación es intraducible precisamente por ser lo común.

A la circularidad del lenguaje alude Wittgenstein también cuando aborda la cuestión de cómo es que nos entendemos, de cómo es que nos las arreglamos para hablar. No es que plantee la pregunta ex-

presamente, pero sí parece responderla; y lo hace además diciendo algo que todo el mundo sabe, pero que no es propiamente decir ninguno: «a la esencia de la frase le pertenece que pueda participarnos un sentido *nuevo*» (4.027). Podríamos añadir, a modo de aclaración, que el sentido de la frase es siempre nuevo, de un modo inagotable e imprevisible, pues el sentido nuevo de la frase no se deja deducir a partir de su posibilidad, no se puede fijar *a priori*; por eso la lógica no puede «anticipar lo tocante a su aplicación» (5.557). Pero si la frase se entiende es porque su sentido nuevo «ha de participarlo con expresiones viejas» (4.03), expresiones que ya sabemos usar y que tienen por tanto algún significado para nosotros, en tanto que componentes de otras frases cuyo sentido ya entendemos y con las que ya nos entendíamos al decirlas, aun «sin tener ni idea de cómo y de qué significa cada palabra» (4.002).

Pues bien, esta circularidad del lenguaje en la que ya nos encontramos hablando y entendiéndonos es precisamente el punto de partida para la filosofía, comprendida como método transcendental. Es el único posible, además, pues es ahí donde ya nos encontramos en cada caso: en medio de una frase.

La filosofía, dice Wittgenstein, «no es una doctrina, sino una actividad» (4.112). Actividad metódica, tenemos que añadir. Y tal cosa no significa que la filosofía tenga un método o se sirva de un método, sino que ella misma es un método: el camino o actividad de encaminarse desde donde ya nos hallamos en cada caso hacia un lugar que no es *otro* lugar, pero en el que buscamos estar de otro modo, es decir, transformados o modificados por lo que respecta a nuestro modo de mirar el mundo y la vida, que «son una sola cosa» (5.621). Pero cuando hablamos de estar, hallarse o caminar estamos aludiendo con distintas palabras a uno de esos «hechos» que no son hecho ninguno, precisamente al «hecho» de que hablamos y nos entendemos. Nos encontramos efectivamente hablando, diciendo frases y entendiéndonos. Nos encaminamos hablando y hablando esperamos modificarnos a nosotros mismos al transformar nuestra mirada, transformación que afectará también a nuestro modo de hablar; hasta el punto de que entonces aprenderemos a callarnos. Pero no vayamos tan de prisa, que aún nos quedan algunas cosas que «decir».

Esta modificación de nosotros mismos, por obra de una actividad que llamamos filosofía, tiene lugar *en* el lenguaje, cuyos límites no podemos sobrepasar hablando, precisamente porque ya estamos hablando (véase 5.6-5.61); se lleva a cabo además *por obra* del lenguaje, cuya naturaleza se expresa a través de los signos que uso (véase 5.555 y 6.124); pero también obrando *contra* el lenguaje, que «dis-

fraza el pensamiento» (4.002, véase 3.323-3.325 y 4.002-4.0031), pues los límites del pensamiento son mucho más estrechos que los límites del lenguaje, de modo que podemos hablar *sobre* aquello *de* lo que no hay nada que decir y *de* lo que por tanto no se puede en rigor hablar¹⁷; y avanza *desde* y *hacia* el lenguaje, en la circularidad inagotable del lenguaje, capaz de resistir con paciencia infinita la entrega siempre diferida de sus propios componentes (véase 4.2211). Comenzamos por entendernos, esto es, por aplicar la lógica; pero hablamos para entendernos, esto es, para aplicar la lógica. Por eso dice Wittgenstein que la filosofía es una actividad que tiene como meta «la aclaración lógica de los pensamientos —*die logische Klärung der Gedanken*—». Esto no significa, se apresura a aclarar, que haya «frases filosóficas», a las que nos conduzca esa actividad metódica que llamamos filosofía, sino que adonde ésta conduce más bien es a un «volverse claras las frases —*Klarwerden von Sätzen*—» (4.112). En consonancia con ello, añade en el mismo lugar, «una tarea filosófica consiste esencialmente en glosas o comentarios —*Erläuterungen*—», al igual que la tarea de aclarar el significado de los nombres en nuestro uso corriente del lenguaje. Tanto en un caso como en otro, la palabra no es fácil de traducir, pues no basta con recurrir a algún sinónimo de la traducción más obvia de *Erklärung*, como *elucidación* o *esclarecimiento*. Con *Erläuterungen* no está hablando Wittgenstein de la meta de la filosofía, sino de las «frases» que es preciso ir «diciendo» (así, entre comillas) para acometer esa tarea; tarea que, claro está, se lleva a cabo hablando, aunque no propiamente diciendo frases con sentido. Son «frases» que no son frase alguna, que más bien tratan de glosar —*erläutern*— las auténticas frases y hacer que se vuelvan claras. Y esto lo consiguen en la misma medida en que a ellas mismas se las «reconoce como absurdas —*unsinnig*—» (6.54). Las «frases» de la filosofía son, pues, «frases» que no dicen nada, que no describen nada que podamos entender, que no son ni siquiera casos extremos del simbolismo, como las frases de la lógica —de las que nos ocuparemos después—, pero que ayudan a entender lo que ya entendíamos en las frases que decimos, sin entenderlo. Las «frases» de la filosofía no expresan el pensamiento, pero preparan su exhibición, aprovechándose (para prepararlo) de que los límites del lenguaje sin más no son tan estrechos como los límites del pensamiento, es decir, como los lími-

¹⁷ Esta distinción fundamental entre hablar *de* algo y hablar *sobre* algo o *acerca de* algo queda a menudo desfigurada en las traducciones de la última proposición del *Tractatus*, donde sin embargo leemos claramente que *sobre* aquello *de* lo que no se puede hablar hay que callarse o guardar silencio.

tes del lenguaje con sentido, aprovechándose de que podemos hablar *sobre* aquello *de* lo que no puede hablarse. Las «frases» de la filosofía son glosas o comentarios que intentan decir, sirviéndose para ello de alusiones, símiles y metáforas¹⁸, lo que no puede decirse, porque pertenece al límite irrebalsable del decir, pero que se muestra en el intento de acercarse a decirlo; no porque lo muestren ellas mismas con su fracaso como frases decidoras, sino porque lo muestran las frases llenas de sentido en las que ellas nos hacen reparar y que ellas contribuyen, con su fracasado intento, a volver claras. Por eso puede decir Wittgenstein de la filosofía que, «haciendo presente con claridad lo decible, hace que lo indecible se signifique o se anuncie —*sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt*—» (4.114, cfr. 4.113-4.114). No porque sus frases digan a la postre lo que no puede ser dicho, sino porque ayudan a que se vuelvan claras nuestras frases y en ellas se signifique, mostrándose, lo que no se deja decir¹⁹.

Las «frases» de la filosofía viven a cuenta de aquello que comentan: de ello parten y a ello retornan, para desaparecer en ello o, al menos, para volverse inservibles una vez usadas. Son, así, enteramente provisionales, en tanto que meras tentativas o aproximaciones que han de ser superadas por inservibles, cuando gracias a ellas se hayan vuelto claras nuestras frases, si es que tal cosa es alcanzable; son «frases» que no aspiran a dejar algo dicho *de* algo, sino que más bien se dicen para que no queden dichas, para que se disuelvan en el silencio, aunque ese silencio final y culminante haya de posponerse una y otra vez, como ya sabía muy bien Platón²⁰. Las «frases» de la filosofía no exponen ninguna doctrina o teoría que pueda ser tomada al pie de la letra, pues están hablando acerca de aquello sobre lo que no se

¹⁸ Stenius habla de una «metáfora sintáctica» en el *Tractatus*, pero la considera propia de un «no-depicting language», como si no fuese una imagen —*Bild*—. Cfr. (1960), págs. 211-213.

¹⁹ Cfr. Hadot (1959), donde compara a Wittgenstein con el neoplatónico Damascio, distingue diferentes usos del lenguaje en el *Tractatus* y reconoce un uso indicativo o mostrativo, que atribuye a la generalidad de las frases del libro, «qui montrent néanmoins, qui visent peut-être, le langage dans ce qu'il a d'insurmontable» (pág. 478). Pero hay un equívoco en este modo de hablar que es preciso deshacer, pues las «frases» de la filosofía no *indican* en el sentido de que en ellas se muestre lo así indicado, sino que lo hacen en tanto que dirigen la mirada hacia lo que ellas mismas ni muestran ni dicen. Al menos esto es lo que estoy intentando defender aquí.

²⁰ Matthew B. Ostrow ha llamado la atención sobre la similitud entre el método wittgensteiniano y la dialéctica platónica, pero me parece que no extrae de ello las mismas consecuencias que se extraen aquí. Cfr. (2002), págs. 12-15, 43, 99 y 128-135.

1a puede decir nada. Pero ni siquiera esto último se deje tomar al pie de la letra, lo que sería sencillamente absurdo: tanto si en verdad es lo mismo aquello sobre lo que hablan y eso de lo que no se puede decir nada, como si es otra cosa. Ni siquiera el prólogo del *Tractatus* se libra de ser tentativo y provisional, como lo es cualquier otra de sus glosas o comentarios.

Pero la tarea filosófica que consiste en dichas glosas o comentarios no puede sustraerse a la circularidad del lenguaje, y habrá de ser necesariamente circular, algo así como un inacabable rodeo que va dando muchas vueltas. Primeramente porque su punto de partida es también su meta, pero además porque esa meta no parece que terminemos de alcanzarla. En cualquier caso, si alguien lo consigue, no tendrá de seguro que hablar tanto, sino que, como ya dijese Platón²¹, «mirará el mundo derechamente» (6.54), tras haber dejado atrás, superadas en su camino, todas esas «frases». Pero eso solamente quien lo entienda (a Wittgenstein, se entiende): «*welcher mich versteht*» (ibíd.), dice él mismo. Nosotros, que no terminamos de entenderlo, nos afanamos en la glosa de la glosa. Y con ello no creemos estar perdiendo el tiempo, sino rehaciendo cada vez el camino de la filosofía, circularmente. Partimos en cada ocasión del punto en que ya nos encontramos, de «lo singular», que «se manifiesta siempre de nuevo como algo sin importancia» (3.3421). Y otra vez nos encaminamos hacia ello para ver en ello derechamente el mundo, porque no hay mundo alguno que ver en derechura, sino en lo singular mismo. «La posibilidad de cada singular nos da una abertura —*Aufschluß*— sobre el mundo» (ibíd.). Así entendida, como método transcendental, la filosofía se encamina hacia un peculiar modo de ocuparse del mundo, de vivir en el mundo, mirándolo derechamente a través de su abertura o descubrimiento en lo singular y en cada caso sin importancia. Lo que cada vez intenta de nuevo es que el mundo irrumpa o se abra, mostrándose en lo singular, de un modo parecido a como aflora el mineral escondido en la entraña de la tierra, cuando la superficie de ésta se rompe y deja la veta al descubierto: éste es precisamente el sentido recto de la palabra alemana *Aufschluß*.

Por eso hacía falta el rodeo, el intento de aproximación que paradójicamente necesita tomar una y otra vez el camino más largo, para ver lo singular derechamente como lo en cada caso sobrepasado por su posibilidad; para ver lo empírico, como lo en cada caso sobrepasado por lo supraempírico, por decirlo kantianamente. Pero el ro-

²¹ Véase *Rep.* 218 d.

deo no podía no retornar a lo que «se manifiesta siempre de nuevo como algo sin importancia», pues la posibilidad de eso sin importancia es lo único que revela el mundo. Y de eso sin importancia ha de alimentarse de continuo dicha revelación. Este camino que parte de lo singular y arbitrario, de lo en cada caso ya dado, para remontarse a su posibilidad y retornar a lo singular mismo, que de ese modo se vuelve manifestación del mundo y de lo no arbitrario, no tiene nada de nuevo: «así es como, en efecto, suceden las cosas en filosofía» (ibíd.). Este camino no es otra cosa que lo que kantianamente suele llamarse método transcendental, con el que ya se habían encontrado Platón y Aristóteles, cada cual a su manera²². Y, al igual que ellos, Wittgenstein entiende que la tarea de la filosofía consiste en el recorrido de dicho camino, que pasa necesariamente por la lógica, es decir, por poner de manifiesto «el armazón del mundo» —un armazón lógico, claro está— en «las frases lógicas» (6.124, cfr. 3.42 y 4.023).

5. LÓGICA TRANSCENDENTAL Y FILOSOFÍA ESPECULATIVA

Ahora bien, conviene insistir en que es siguiendo este camino transcendental del que venimos hablando como únicamente nos sale al paso la transcendentalidad de la lógica. No tendría ciertamente mucho sentido afirmar que la lógica es transcendental sin concebir la filosofía misma como método transcendental. No basta, desde luego, con señalar hacia la raigambre kantiana de la expresión, como se ha hecho en ocasiones, para entender lo que leemos en la proposición 6.13 del *Tractatus*. Ni basta tampoco con aplicarle tal cual alguna de las definiciones (o, quizá, aclaraciones) del adjetivo *transcendental* que proporciona Kant en la *Crítica de la razón pura*, como si una lógica o un conocimiento transcendentales no tuviesen nada que ver con una concepción transcendental de la filosofía, en cuyo discurrir se remonta desde lo empírico hacia lo supraempírico, que no está aparte de lo empírico, sino que estaba ya cada vez en lo empírico mismo, sobrepasándolo de continuo.

Que la lógica es transcendental significa, en primer lugar, que no hay hecho ninguno al que podamos llamar lógica. Ni siquiera un hecho del tipo al que pertenecen las diversas ciencias. La lógica no es

²² Véase el comienzo del libro VII de la *Rep.*, junto a los diversos lugares en que Platón se refiere al camino más largo. Y de Aristóteles, entre otros lugares importantes para el concepto de *epagogé*, *An. Post.* II, 19; *Eth. Nic.*, I, 4; y *Fís.* I, 1.

una de esas ciencias, como no lo es la metafísica: «no es una doctrina, sino una imagen especular del mundo» (6.13). La lógica pertenece más bien a esa actividad especulativa que llamamos filosofía, en la medida en que la filosofía es actividad de aclaración lógica. Lo así aclarado pertenece esencialmente a la naturaleza del decir, pero resulta indecible; lo así puesto de manifiesto en lo singular y carente de importancia pertenece esencialmente al mundo, en tanto que armazón lógico del mundo, pero no es un hecho singular del mundo. Por eso la lógica es transcendental. Pero sin dejar de ser una actividad, la lógica es también una construcción, resultado de esa actividad filosófica de glosa o comentario, un artificio técnico para el análisis del lenguaje, aunque no un lenguaje ella misma. Es más bien *la* lógica del lenguaje; que se sirve de esos «garabatos y manipulaciones tan especiales», que no serían nada si no se usasen para ese fin. ¿Cómo puede entonces la lógica abarcarlo todo y espejear el mundo al servirse de todos esos garabatos?, se pregunta Wittgenstein. «Únicamente porque todos ellos se anudan en una red infinitamente fina, en el gran espejo» (5.511). Por eso además, por ser actividad de glosa o comentario que teje el artificio del gran espejo del mundo, pero sin contarse entre lo que pasa en el mundo, es la lógica transcendental. Mas no acaba ahí la cosa.

El recorrido de ese camino transcendental procura sin duda una «experiencia» (así, entre comillas), de la que a la vez se alimenta, que no se reduce a la «experiencia» de que algo sea, sino que es a la vez «experiencia» de los límites del mundo y del lenguaje. Esta «experiencia» de limitación es inseparable de esa actividad de glosa o comentario que llamamos filosofía y que se propone la aclaración lógica del pensamiento. Partiendo de la experiencia de que algo se comporta así o asao —aunque el mero hecho de que aludamos a ella con esta expresión tan general y tan vaga delata que ya hemos pasado muchas veces por aquí en nuestro camino circular—, partiendo pues del hecho de que algo se comporta así o asao, hecho que describo hablando, es decir, articulando frases con sentido, me encamino hacia algo que no es un hecho, que no es experiencia ninguna y que, sin embargo, se deja «experimentar» cuando intentamos seguir la indicación que, desde la experiencia del caso, nos conduce hacia su posibilidad. La «experiencia» (entre comillas) resulta ser una experiencia fallida, en la que no se muestra hecho alguno, sino algo que se sustrae a la experiencia y que está en cada caso más allá de los hechos. La frase que apunta hacia la posibilidad de los hechos se queda a medio camino, y no llega a decir nada a la postre, sino que se topa con los límites del decir y del mundo, se da de bruces con los límites del

pensar. Si consiguiese decirlo —eso a lo que apunta—, entonces está claro que no lo diría, pues en ese caso estaría describiendo algún hecho y no la posibilidad de los hechos, incluida la posibilidad de éste, claro está, que no habría razón ninguna para dejar al margen de su propio decir.

Y de nada nos serviría establecer unas restricciones artificiosas a nuestras frases, que interfiriesen en su articulación sintáctica, para que las frases hablasen las unas de las otras según un cierto orden jerárquico, pero nunca cada una de sí misma: como si los signos perdiesen o ganasen su posibilidad de significar a nuestro antojo: «No puedes prescribir a un símbolo aquello para cuya expresión podría ser usado. Todo lo que un símbolo puede expresar podría expresarlo», le responde a Russell a propósito de la teoría de los tipos²³. Los propios límites del decir impiden que podamos imponerle al lenguaje otras limitaciones distintas de las que se exhiben en cualquiera de las frases que decimos: no hay entre la lógica y la aplicación de la lógica algo así como una zona intermedia, en la que se pudiese pactar o estipular el modo en que va a ser aplicada, de acuerdo con otro tipo de restricciones o principios que no pertenezcan a la lógica, es decir, a la esencia de la notación. La lógica «no puede anticipar lo tocante a su aplicación» (5.557), y también por esto es transcendental. Cualquier intento de decir a qué es aplicable y a qué no lo es choca contra los límites del decir. Pero es un «hecho» que ya la estamos aplicando, es decir, que estamos tomando decisiones «acerca de qué frases simples hay» (ibíd.), acerca de lo que es así o asao, cada vez que decimos frases con sentido y al decirlas nos entendemos. Es un «hecho» que ya la estamos entendiendo al aplicarla y que estamos teniendo la «experiencia» de que algo es. Es un «hecho» que la estamos exhibiendo en cada una de las frases que entendemos y que resulta manifiesta en cada uno de los hechos de los que tenemos experiencia. La lógica es, pues, «anterior al cómo, no anterior al qué» (5.552). Se muestra en cada frase, pero no hay frase que pueda enunciarla.

Tenemos, pues, que es la filosofía, entendida como método transcendental —entendida como camino que parte de lo individual y en cada caso sin importancia, para retornar a ello y ganar en ello una abertura sobre el mundo, pasando por la posibilidad de lo singular y arbitrario—, la que con sus glosas va poniendo en claro dicha posibilidad, es decir, la que va haciendo manifiesta la forma lógica. Es

²³ Carta del 19 de agosto de 1919 (1995), pág. 125. En el original, la palabra *podría* aparece las tres veces destacada en mayúsculas. Cfr. *Tractatus* 3.332.

la filosofía la que, a la vez, va llamando nuestra atención sobre las «frases lógicas» o «frases de la lógica», que de las dos maneras las llama Wittgenstein²⁴. Pero esta segunda expresión no debe despistarnos. Las frases de la lógica no son las frases de una particular disciplina o cuerpo de saber. Son frases de nuestro lenguaje. Pero no frases cualesquiera, sino frases a las que corrientemente no damos apenas importancia, pues no dicen nada sobre el mundo (véase 4.461, 5.43, 6.11, 6.121), no aportan información alguna sobre lo que pasa o deja de pasar (véase 4.461), ni comprometen a nada a quien las pronuncia (véase 4.462, 6.111, 6.1222), precisamente porque son tautologías sin sentido (véase 4.461, 6.1, 6.126). Son más bien eso que en español llamamos frases de Pero Grullo. Sin embargo, estas frases son del máximo interés para la filosofía, que hace de su glosa o comentario una ocupación central, pues es mucho lo que muestran cuando a su través se mira derechamente el mundo. «La correcta aclaración de las frases lógicas ha de asignarles una posición peculiar entre todas las frases» (6.112), dice Wittgenstein con su lacónica solemnidad. Lo que tienen de particular —en tanto que tautologías y al igual que las contradicciones— es que son «casos extremos» o «casos límite de la conexión de signos, a saber, su disolución» (4.6 y 4.466, respectivamente). Y precisamente por ello, por ser la disolución de la posibilidad del lenguaje, ocupan éstas una posición peculiar en el lenguaje. Tautologías y contradicciones carecen de sentido, «sind sinnlos» (4.461), pero no por ello son sencillamente absurdas, «sind aber nicht unsinnig» (4.461), a diferencia de las glosas o comentarios. Pertenecen al simbolismo, y «ciertamente de un modo parecido a como el cero pertenece al simbolismo de la aritmética» (ibíd.). Son posibilidades extremas —paradójicas, por tanto— del sistema de notación, que pertenecen necesariamente a la esencia de éste, a la esencia de la frase, a la posibilidad de conectar signos. En ellas las frases que las componen se anulan mutuamente en su potencia decidora —o capacidad de ser imagen de un hecho—, se equilibran las unas a las otras, «y el estado de equilibrio muestra entonces cómo han de estar hechas esas frases» (6.121). Por eso, sin dejar de ser banales naderías, tienen tanta importancia para ver derechamente el mundo y la vida. Su glosa filosófica busca dejar que se vuelvan claras estas frases peculiares (véase 6.1223), dejar que en ellas se muestren los límites dentro de los que se puede decir algo con sentido (véase 6.113), y que se ma-

²⁴ Del primer modo, en 6.113, 6.122, 6.124, 6.125, 6.126; y del segundo, en 6.1, 6.11, 6.111, 6.12, 6.121, 6.126, 6.1264, 6.127.

nifieste en ellas el armazón del mundo (véase 6.124), precisamente porque no dicen nada sobre el mundo y son tautologías sin sentido, pero no frases absurdas. Y el mismo rendimiento podemos obtener de las contradicciones, pese a que éstas no expresan lo que llamamos formas del razonamiento correcto (véase 6.1202).

La tarea de la lógica —o, mejor, la tarea lógica de la filosofía o, quizá, la tarea de «la filosofía de la lógica» (véase 6.113)— no consiste entonces nada más que en glosar esas frases tan peculiares y en poner a punto un sistema de notación en que se muestre el armazón del mundo, en que se muestre la posibilidad de lo arbitrario allí donde se muestra lo arbitrario, es decir, en la frase que lo describe. Por ello su asunto más propio es «la esencia de la notación» (3.342), «la propia naturaleza del signo naturalmente necesario» (6.124). Y su concepto clave es el de forma general de la frase, concepto que no se deja pensar, pues no es hecho alguno, sino la posibilidad de un hecho cualquiera, su esencial complejidad; y que por lo mismo tampoco se puede decir: no puede expresarse mediante una constante que fuese algo así como el signo de la complejidad esencial, sino que necesariamente «la forma general de la frase es una variable» (4.53). Cualquier frase presupone esa indecible y esencial complejidad en que consiste la posibilidad misma de la frase, cuya forma es precisamente lo que todas las frases y todos los hechos tienen en común: la complejidad común a todo lo posible, a todo ocurrir algo o conducirse las cosas así o asao: «Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so» (4.5; cfr. 5.47, 6, etc.).

Con una notación adecuada, se nos añade, «nos las podemos arreglar sin frases lógicas», pues en ese caso nos bastará con «la sola mirada —das bloße Ansehen—» a las frases para reconocer en éstas sus propiedades formales (6.122). En cualquier frase llena de sentido se espejeará entonces el mundo. Pero no se trata, sin embargo, de que la notación por sí sola sea capaz de dirigir nuestra mirada, pues el signo adquiere sentido en su uso y la perspicuidad o transparencia de la notación presupone un cierto uso de los símbolos especialmente perspicaz, presupone un cierto modo de mirar. Recuérdese lo que se intenta decir sobre el asunto al final del *Tractatus*: que no depende solamente del signo el que al mirar el signo se muestre en él su posibilidad, sino que, por el contrario, la modificación de la mirada —que aspira a ver derechamente el mundo a través de lo que en cada caso carece de importancia— necesita de un trabajo de glosa o comentario, necesita de una filosofía especular o especulativa que, entendida como camino transcendental, volviendo de nuevo sobre sí misma supere sus propios intentos

de decir lo indecible y nos enseñe a mirar silenciosamente el mundo en el espejo de la lógica.

Creo que no hace falta insistir más en que la concepción de la filosofía que se desprende del *Tractatus* es claramente la de una filosofía especulativa. Pero sí conviene añadir que, de no ser así, no se entendería en modo alguno por qué las frases que componen el libro habrían de ser superadas, ni por qué su superación habría de conducir precisamente al silencio. A un silencio que no es mera ausencia de voz, ni simple privación de lenguaje o renuncia a decir lo que podría y quizá tendría que ser dicho, sino efectivo callarse y positivo reconocimiento de los límites del lenguaje; un silencio que es preciso guardar y cuidar decididamente para llevar el lenguaje hasta sus propios límites, para mantenerlo en sus límites y dejar que éstos se muestren en el lenguaje mismo. La superación de la que se habla en la proposición 6.54 es una exigencia del lenguaje a la que no podemos dejar de atender sin perder la orientación o, dicho de otro modo, sin perder el sentido de los límites; sin renunciar, por tanto, a lo que solemos llamar cordura o racionalidad. Podemos decir incluso que lo propio de la razón consiste precisamente en superar —*überwinden*— lo que dicen nuestras frases con pleno sentido y lo que no dicen sus glosas o comentarios. Hallamos aquí algo semejante a lo que Hegel denominó *lo especulativo o racionalmente positivo*²⁵, en que se resuelven las limitaciones y contradicciones en que se halla todo lo decible, todas las frases con sentido pleno, de cuya totalidad y de cuya esencia o naturaleza intentan por su parte hablar torpemente las «frases» de la filosofía, pero sin conseguir decir propiamente nada acerca de ello. El silencio especulativo al que ha de conducir para Wittgenstein esta tarea de la racionalidad que compete a la filosofía consiste en un mantenerse callado reconociendo los límites que no se pueden sobrepasar, reconociendo el fracaso del decir que pretende decirlo todo, o decir lo primero, o decir lo último, o decir el fundamento. El silencio especulativo es un silencio elocuente en tanto que reconoce que no se puede seguir hablando, que no se puede seguir preguntando por qué y que hay un punto en que es preciso dejar de preguntar y abandonar ese «vagabundeo interminable» en busca de fundamento o razón, del que hablaba Hegel²⁶. Pero no es elocuente porque en él se haga tácita manifestación de ciertas verdades inefables, sino porque tan solo callando acerca de ello dejamos que nuestras fra-

²⁵ Véase *Enzyklopädie*, § 82.

²⁶ *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Hamburgo, Felix Meiner, reimpr., 1975, t. II, pág. 88. Véase Ledesma (2007).

ses exhiban el problema de la verdad, porque tan solo callando acerca de los límites del decir el decir mismo exhibe sus límites.

6. LA DETERMINIDAD DEL SENTIDO Y SUS EXIGENCIAS

No está, sin embargo, nada claro qué es eso que Wittgenstein llama una y otra vez «los límites». Esos límites que no se pueden traspasar, hasta el punto de que no pueden ser contemplados desde el otro lado (véase 5.61). Es obvio que se trata de una metáfora mediante la que Wittgenstein intenta, con notable éxito, pero también con inevitable torpeza, aproximarse a nuestra «experiencia» del lenguaje, que se resiste a decir de sí mismo lo que por otro lado se hace manifiesto, para quienes hablamos, como lo esencial del lenguaje, como aquello que lo gobierna y se halla ya siempre presupuesto en lo que en cada caso decimos y que, por eso precisamente, no se deja decir sin incurrir en un absurdo, pues necesitaríamos para decirlo de algo así como un decir excepcional, capaz de no depender por una sola vez de aquello de lo que depende todo decir. Ese límite o limitación irrebasable de la capacidad decidora del lenguaje es una vieja conocida en nuestra tradición metafísica, desde que Platón la señalase al final del libro VI de la *República*, no precisamente empleando la metáfora wittgensteiniana del límite, sino bajo la forma de la falta o defecto que afecta, por la propia índole de su construcción deductiva, a la geometría y a sus afines, pues son éstas incapaces de remontarse hasta verdaderos principios para partir de ellos en la prueba deductiva de sus teoremas. La limitación inherente al pensamiento deductivo consiste en que no hay modo de probar por deducción el principio de todas las deducciones. Puede decirse entonces que, con su metáfora de los límites del mundo, del pensamiento y del lenguaje, Wittgenstein está reinterpremando el viejo diagnóstico platónico y a la vez presentándolo ya de entrada con la máxima generalidad, pues no se trata aquí de algo peculiar del método deductivo propio de algunas ciencias, sino de algo que afecta al lenguaje sin más.

En esa misma tradición metafísica, y en la medida en que ha ido tomando cuerpo el concepto de método transcendental, por llamarlo así, a la kantiana, como aquel que nos permite hacernos cargo de en qué consista la actividad filosófica, se han ido ensayando otras metáforas para entender eso que Wittgenstein llama límites, todas ellas de raigambre jurídico-política: la antigua metáfora del *arkhé* o *principium*, de aquello que rige férreamente el lenguaje y el ser, porque no hay nada anterior ni más arriba; la metáfora leibniziana de los *requi-*

sita o exigencias, que con tanta fuerza ha reaparecido en la filosofía del siglo XX, por ejemplo en el *Tractatus*, como veremos enseguida; la metáfora kantiana de las condiciones, que le permite replantear el problema de lo incondicionado y abordar así lo que él llama la posibilidad de la experiencia, en su problemática articulación con el *factum* de la razón; la metáfora de los presupuestos o implícitos, tan cara a Nietzsche y que tanto juego viene dando en la filosofía de inspiración hermenéutica. Mediante todas ellas se ha intentado entender una conexión de ida y vuelta esencial para la filosofía, a la que alude el rótulo, también metafórico, de «método transcendental»: la conexión entre aquello que es necesario para otra cosa, que por lo tanto convierte a esa otra cosa en algo dependiente, hipotético, derivado, limitado, sujeto a condiciones, o como queramos decirlo, y esa otra cosa que, por ello mismo, conduce necesariamente hacia aquello de lo que depende. Lo propio del método transcendental consiste, como es sabido, en remontarse desde donde ya nos encontramos hacia aquello sin lo que no podríamos estar aquí donde ya nos encontramos; desde el orden de lo posibilitado hacia el orden de lo posibilitante.

En sus reflexiones posteriores Wittgenstein utiliza profusamente otras metáforas para lo mismo: la del juego, cuyas reglas no pueden enunciarse sin dejar de jugar a ese juego, pero que quizá sí se dejen enunciar si se juega a otro juego hacia el que los jugadores pueden intentar deslizarse casi sin darse cuenta; y pueden intentarlo precisamente porque no se dan cuenta de que de un juego se pasan a otro sin especial dificultad. En el *Tractatus*, que es lo que ahora nos interesa, desdeña alguna de las anteriores, como la de principio (véase 6.127 y 6.4) y recupera la metáfora leibniziana de los *requisita* o exigencias, para ilustrar una aproximación a los límites del lenguaje desde dentro del lenguaje mismo y, por tanto, de un modo tentativo y provisional, que emplea frases carentes de sentido y francamente absurdas cuando se las toma al pie de la letra, por lo que está abocado al silencio que deja hablar al lenguaje mismo para que así muestre sus límites.

En la proposición 3.23 hallamos al respecto lo siguiente: «La exigencia —*Forderung*— de la posibilidad de signos simples es la exigencia de la determinidad —*Bestimmtheit*— del sentido.» Pero esta frase que habla de sentido y exigencias es ambigua. Podría entenderse que nos llega a nosotros una cierta reclamación que exige de nosotros que nos esforcemos por determinar el sentido, es decir, que busquemos el modo de afinar, de precisar, de delimitar perfectamente el sentido de nuestras frases. En tal caso el sentido mismo sería algo que

se nos exige o que nos exigimos a nosotros mismos, y el análisis lógico sería un instrumento útil para la construcción de un lenguaje perfecto en que el sentido de las frases fuese absolutamente preciso o, cuando menos, un instrumento útil para el perfeccionamiento de nuestro lenguaje. En ese caso, el genitivo «*die Forderung der Bestimmtheit*» sería un genitivo objetivo. Pero puede entenderse también como un genitivo subjetivo, que no hablaría entonces de que el sentido debe ser objeto de una determinación, sino más bien de que el sentido de nuestras frases, que tienen ya sentido y por tanto un sentido ya suficientemente determinado desde el momento en que las entendemos y nos entendemos en diciéndolas, nos presenta el mismo una exigencia, relativa en este caso a la posibilidad de los signos simples; pero, en cualquier caso, una exigencia de orden transcendental. Dado que ya nos entendemos al entender algunas frases que decimos, y dado que entender una frase no es otra cosa que entender su sentido determinado, *ha de poder analizarse* entonces la frase con sentido en sus componentes últimos, *han de ser posibles* los signos simples (cfr. 4.221). Se trata, dice Wittgenstein en su *Diario filosófico*, de una «necesidad lógica —*a priori*—»²⁷, que se nos impone como exigencia de la propia analizabilidad de la frase que entendemos, es decir, de su propia complejidad, imprescindible a su vez, según parece, para que haya sentido. Pero es mejor decir que se trata de una exigencia transcendental, y por lo tanto *a priori*, pues de ese modo resulta más claro que esta exigencia, y el carácter *apriorístico* con que se nos presenta, no nos llega impuesta desde un principio a partir del que se deduzca necesariamente, ni desde un fundamento en el que descansa sólidamente instalada, sino desde el mero «hecho» de que ya nos entendemos hablando al decir frases con sentido. El que sea una exigencia transcendental y no de otra clase nos obliga por lo tanto a volver sobre nuestros pasos y a preguntarnos si estamos seguros de habernos entendido, a poner en cuestión que de verdad entendamos el sentido de algunas frases, en un movimiento de crítica o de reducción, por decirlo como lo decían Kant o Husserl. Pero antes de que podamos volver atrás, o de volver a tomar el camino que llevamos, o de volver a pasar por lo que ha sido y seguirá siendo nues-

²⁷ (1982), anotación del día 14-VI-15, pág. 103. El párrafo completo dice lo siguiente: «Parece que la idea de lo SIMPLE viene ya contenida en la de lo complejo y en la idea del análisis, de tal modo que independientemente de cualesquiera ejemplos posibles de objetos simples o de proposiciones en las que se hable de éstos, llegamos a esta idea y percibimos la existencia de los objetos simples como una necesidad lógica —*a priori*—».

tro punto de partida, tenemos que avanzar un poco más en el tramo que estamos recorriendo.

La exigencia transcendental de la analizabilidad de la frase con sentido, que (en caso de que haya alguna) es frase compleja y por tanto necesariamente analizable, nos rinde por su parte un cierto saber, que no es un saber acerca de hecho alguno, sino un saber acerca de la posibilidad de los hechos. No es, por eso mismo, un saber que provenga de ninguna experiencia, sino algo que, como dice Wittgenstein, «sabemos a partir de fundamentos puramente lógicos» (5.5562). Estos «fundamentos puramente lógicos», así como la «necesidad lógica» de que habla en los *Tagebücher*, parecen aludir a algo distinto de una conexión lógica en estricto sentido, es decir, a algo distinto de una función de verdad; parecen aludir más bien a la conexión que tratan de expresar metáforas como la de exigencia o, mejor dicho, al carácter que dicha exigencia tiene de exigencia *a priori*, anterior a un hecho cualquiera y, por consiguiente, anterior también a cualquier conexión propiamente lógica. El adjetivo *lógico* parece estar siendo usado aquí metafóricamente, en virtud del parecido que los fundamentos y la necesidad de que aquí estamos hablando guardan con las conexiones lógicas. Pero hay una diferencia obvia entre lo uno y lo otro: mientras que lo propiamente lógico es siempre una forma, la estructura común a toda una serie infinita de complejidades, esta exigencia a partir de la que llegamos a saber algo puramente *a priori* no se deja reducir a forma alguna, pues consiste precisamente en la exigencia de que haya forma, en la exigencia de que haya complejidad analizable, que es algo, en cierto sentido, previo a cualquier forma posible. La similitud entre lo propiamente lógico y esta exigencia de que haya lógica radica, según parece, en la fuerza con que ambas se nos imponen a quienes hablamos y hablando nos entendemos, al entender el sentido de las frases que decimos. La fuerza con que se nos impone en tanto que hablantes la exigencia de que las frases cuyo sentido entendemos tengan una complejidad analizable, es decir, tengan una forma lógica, resulta comparable a la fuerza con que se nos imponen las conexiones lógicas que dependen de esa complejidad. Pero eso que sabemos «a partir de fundamentos puramente lógicos» o, mejor, transcendentales lo sabemos únicamente en tanto que asumimos o, mejor, en tanto que hemos asumido ya dicha exigencia transcendental al entendernos, a nosotros mismos y con los demás. Así, lo que sabemos *a priori* a partir de una pura exigencia transcendental en realidad ya lo sabíamos, no es en absoluto nada nuevo para nosotros, desde el momento en que al hablar hemos asumido ya de antemano dicha exigencia de analizabilidad de los com-

plejos cuyo sentido entendemos. Todo esto queda bastante claro en la proposición de la que acabo de citar un fragmento y que, completa, dice así: «Pongamos que sabemos a partir de fundamentos puramente lógicos que ha de haber frases elementales, entonces esto ha de saberlo cualquiera que entienda las frases en su forma no analizada» (5.5562). Resulta obvio lo que aquí se está tratando de decir: esos «fundamentos puramente lógicos» de los que habla Wittgenstein no son otra cosa que exigencias asumidas por cualquiera que entienda frases, exigencias que asume precisamente al entender esas frases y para poder entenderlas. Lo que no resulta obvio es qué es eso que entendemos, y además *a priori*, todos los que nos entendemos hablando. Hay aquí efectivamente un problema. ¿Acerca de qué puede decirse que sabemos algo, y nada menos que *a priori*, si no lo sabemos acerca de algo en particular, acerca de ningún hecho ni experiencia alguna, ni siquiera acerca de hechos o experiencias inalcanzables o inefables para quienes no podemos traspasar ciertos límites? ¿Cómo se entiende que sepamos algo acerca de nada?, pues saber algo acerca de la posibilidad de los hechos pero no sobre hecho alguno es tanto como saber algo acerca de nada. ¿Mas no será mejor decir entonces que en este caso no sabemos nada acerca de nada, que viene a ser lo mismo que decir que ya lo sabemos todo acerca del ser?²⁸ Este es en efecto el problema de la metafísica, por cierto antiguo y suficientemente conocido.

El problema de la metafísica Wittgenstein lo aborda en el *Tractatus* tomando el toro por los cuernos, como se suele decir, siguiendo además la tradición de la filosofía transcendental (tal vez sin tener de ello conciencia muy clara, lo que no le impide trabajar dentro de esta tradición) y sirviéndose, para iluminar el problema, de la metáfora de los límites. Ese saber que sabemos *a priori* a partir de puras exigencias que nos impone el «hecho» de que hablando nos entendemos y de que no renunciamos a hablar (precisamente para entendernos), no es un saber que se extralimite de una u otra manera porque hayamos encontrado una especie de escotillón por el que se nos permite echar un vistazo más allá de los límites y ver algo al otro lado; antes al contrario, es un saber acerca de los límites mismos o, mejor, un saber *de* los límites, que precisamente en cuanto saber de los límites intenta atender a la exigencia de tenerse en los límites y de no traspasarlos

²⁸ Recuérdese lo que se dice en la proposición 5.552, que venimos comentando, sobre la «experiencia» de que algo sea, necesaria para entender la lógica, es decir, necesaria para que ya la estemos entendiendo al hablar y nos entendamos hablando.

mediante ningún subterfugio, pero sin por ello ignorarlos. Es un saber de las exigencias, que precisamente en cuanto saber de las exigencias, si sabe algo, lo único que sabe es atender a ellas. Por eso mismo, el modo en que las frases del *Tractatus* hablan de eso que sabemos *a priori* a partir de puras exigencias transcendentales no podía ser el modo indicativo, que es el modo en que cualquier frase describe un hecho y dice algo con pleno sentido susceptible de entenderse. Las frases de que está lleno el *Tractatus* intentan decir algo en modo subjuntivo²⁹. Unas veces en el modo subjuntivo de lo que las gramáticas llaman las frases condicionales, a menudo condicionales irreales, tan apropiadas para tantear los límites del lenguaje; otras veces, en el modo subjuntivo, menos claro para las gramáticas, de las perífrasis que se forman empleando verbos modales. La proposición 5.5562 es un ejemplo claro de la acumulación de ambos recursos, mediante los que Wittgenstein nos habla, tentativa y provisionalmente, acerca de lo que cualquiera *ha de saber* si es que algo entiende.

Lo que *hemos de saber* quienes nos entendemos hablando —enteramente *a priori* en tanto que asumimos una exigencia puramente transcendental— es que *ha de haber* una forma o complejidad común a cualquier imagen —*Bild*— y la realidad, para que la imagen pueda ser imagen de la realidad, pero que ninguna imagen puede imaginar —*abbilden*—, precisamente porque es lo que *ha de haber*

²⁹ Nordmann (2005) ha puesto de relieve la importancia del uso que hace Wittgenstein del subjuntivo, que considera nada menos que «*a form of silence about the world*» (ob. cit., pág. 154; cfr. cap 4). Pero son varios los puntos en que no puedo estar de acuerdo con su interpretación: su propuesta de que las frases en modo subjuntivo de que se sirve profusamente el *Tractatus* son absurdos, *nonsensical*, pero no carentes de sentido por completo, *senseless* (cfr. pág. 153 y cap. 5), así como su versión del método de Wittgenstein, que entiende como un proceso de reducción al absurdo de una única hipótesis implícita en todas esas frases que emplean el subjuntivo —hipótesis que dice algo así como que no hay nada inexpresable o que no hay límites para nuestra capacidad de decir—, y que invitan al lector a llevar a cabo un «*thought experiment*» (cfr. págs. 156 y *passim*), las encuentro innecesarias, demasiado rebuscadas a la vez que un tanto simplistas. Me parece mucho más sencillo y también más fecundo leer el *Tractatus* en la tradición de la metafísica clásica, a la que pertenece por derecho propio y desde antiguo la crítica de la metafísica; y entender que el método que sigue Wittgenstein y al que se refiere en la proposición 3.3421, ya comentada más arriba, no es otro que el método transcendental o epagógico. Obligado es reconocer no obstante que en el método transcendental hay algo que se parece a una reducción al absurdo, pero que no es *reductio ad absurdum*, sino más bien reducción en sentido husserliano, y algo parecido a un «*thought experiment*», pero que no es experimento ninguno sino «experiencia» (así, entre comillas) y que es la «experiencia que necesitamos para entender la lógica».

de común a la imagen y lo imaginado; aunque, por lo mismo, cualquier imagen la exhibe —*es weist sie auf*— (cfr. 2.17-2.18). Lo que *hemos de saber* quienes nos entendemos hablando, al menos mientras no renunciemos a hablar para entendernos, es que ninguna de nuestras frases «puede representar —*darstellen*— lo que *ha de tener* en común con la realidad» para poder representarla, esto es, «la forma lógica». *Habríamos de poder* instalarnos con una frase fuera del mundo y fuera de la lógica «para *poder* representar la forma lógica» (4.12). Lo que *hemos de saber* ya desde que nos entendemos hablando es que «nosotros no podemos expresar» hablando «lo que se expresa en el lenguaje» (4.121) cuando hablamos, esa complejidad común. Lo que *hemos de saber* ya desde el momento en que entendemos una frase cualquiera es que esa complejidad común indecible por frase alguna la «muestra —*zeigt*—» cualquier frase, la «exhibe o hace manifiesta —*weist sie auf*—» (ibíd.), y por eso precisamente *hemos de saberlo*.

Ahora bien, ¿significa esto que lo que está llamando Wittgenstein *mostrar* no es otra cosa que presuponer, es decir, que no se añade nada al concepto de presuposición cuando se dice que lo presupuesto en el decir no se dice, sino que se muestra? ¿Significa esto que la conexión que recorre el método transcendental, tal y como lo entiende Wittgenstein, al remontarse desde donde ya nos encontramos hacia aquello sin lo que no podríamos estar aquí donde ya nos encontramos, no consiste en otra cosa que en una implicación? En modo alguno, hemos de decir. Lo que se muestra en la frase está presupuesto por lo que la frase dice; esto es evidente. Pero está presupuesto en el modo del mostrarse, no porque sea algo que se deja decir por otras frases implicadas por la frase en que se muestra, sino más bien por lo contrario. Y en esto se echa de ver precisamente que presuponer e implicar no son lo mismo, sino dos cosas muy distintas. La frase implica otras frases, pero muestra lo que ninguna frase puede decir. Lo muestra porque la forma de su propio signo lo exhibe. Esto que está presupuesto por la frase sin que la frase lo diga y sin que sea decible, lo exhibe el simbolismo en la frase. Es en efecto algo anterior a la frase, pero no porque se haya tenido que decir necesariamente antes, pues ni siquiera es un dicho posible; es anterior a lo descrito por la frase, pero no porque haya tenido que ocurrir antes, pues ni siquiera es un posible hecho. Nada habremos ganado con insistir en que no se trata aquí de una anterioridad temporal (que exigiría una reminiscencia de estilo platónico), si seguimos entendiendo eso anterior como algo del mismo orden que aquello que va después, si nos saltamos a la torera los límites del lenguaje y confundimos el orden

de los hechos con el orden de su posibilidad, el orden de lo posibilitado con el orden de lo posibilitante.

Lo que *hemos de* saber quienes nos movemos, vivimos y somos en el lenguaje es precisamente que el lenguaje tiene límites, lo que viene a ser lo mismo que decir que *podemos* hablar. Pero al hablar así de ellos, llamándolos *límites* mediante esta fecunda metáfora, lo que estamos haciendo es toparnos con ellos (es decir, con la posibilidad) al intentar saltárnoslos (metafóricamente, claro está), pues al hablar de límites estamos intentando decir que si *podemos* hablar es porque no *podemos* decir la posibilidad de hablar, que sin embargo se *puede* mostrar y de hecho se muestra cuando hablamos (aunque se muestra de hecho muy poco claramente en las frases que decimos cuando hablamos, de ahí que necesitemos de ciertas glosas o comentarios que vuelvan claras nuestras frases y que, ellas mismas, no llegan a decir nada propiamente, por lo que son francamente absurdas). Que, según *hemos de* saber, el lenguaje tiene límites no se reduce simplemente a que no se puede decir todo, o a que hay frases que no se pueden decir y, por tanto, quien las dice tendrá que terminar por desdecirse de ellas, pues no ha dicho nada al decir las³⁰; como si la metáfora de los límites apuntase hacia algo así como un uso incorrecto, una falta de método para asignar significado o una incapacidad de hablar y de pensar. La metáfora de los límites alude por el contrario a una capacidad, a una potencia, al poder del lenguaje, que, precisamente porque *puede*, sustrae su propio poder al poder del lenguaje mismo. Es precisamente porque podemos hablar diciendo frases que entendemos por lo que en cada una de nuestras frases se muestra esa posibilidad. Y si las frases con que intentamos hablar de ella resultan por eso mismo frases ineptas (meramente tentativas, fallidas a fin de cuentas; a lo sumo sugestivas al modo de glosas o comentarios que quizá ayuden a que en nuestras frases normales y corrientes, frases que tienen un sentido pleno, se muestre esa posibilidad de hablar), ello se debe justamente a que no pueden ir más allá de ese poder decidor del lenguaje. «Lo que *puede* mostrarse no *puede* decirse» (4.1212), dice Wittgenstein con una de esas frases absurdas con las que intenta glosar y aclarar otras muchas frases. Ella misma no dice ni muestra nada, pero puede ser que nos ayude a reparar en algo que ya *hemos de* saber, y es que («dicho») de nuevo con otra glosa, que además en este caso es glosa de la glosa) el poder de decir

³⁰ Conant ha insistido en esta vaciedad de las frases que no dicen nada y que en efecto nada muestran por sí solas. Cfr. (2002), págs. 422-424. Pero que no muestren nada por sí solas no equivale a que no muestren nada. Cfr. *supra*, n. 19.

algo está siempre actuando en lo que decimos y por eso mismo no se deja decir.

Aun así, no tenemos más remedio que seguir preguntándonos por qué ese poder decidor del lenguaje descansa sobre la complejidad, como viene siendo para nosotros evidente desde Platón y Aristóteles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K. O. (1985), *La Transformación de la Filosofía*, trad. española de A. Cortina, E. Chamorro y J. Conill, Madrid, Taurus.
- BACHMEIER, P. (1978), *Wittgenstein und Kant: Versuch zum Begriff des Transzendentalen*, Francfort del Meno, Peter Lang.
- CONANT, J. (1992), «Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense», en T. Cohen, P. Guyer y H. Putnam (eds.), *Pursuits of Reason*, Texas Tech. University Press Lubbock, págs. 195-224.
- (2002), «The Method of the *Tractatus*», en E. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytical Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 374-462.
- DIAMOND, C. (1991), «Throwing away the Ladder: How to Read the *Tractatus*», en C. Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge MA, MIT Press, págs. 5-27.
- (2000), «Ethics, Imagination and the Method of the Wittgenstein's *Tractatus*», en A. Crary y R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, págs. 149-173.
- HACKER, P. M. S. (2000), «Was he Trying to Whistle it?», en A. Crary y R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge, págs. 353-388.
- HADOT, P. (1959), «Reflexions sur les limites du langage à propos du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64, págs. 469-484.
- HART, W. D. (1971), «The Whole Sense of the *Tractatus*», *The Journal of Philosophy*, 68, págs. 273-288.
- KNEALE, W. (1966), «Leibniz and the Picture Theory of Language», *Revue Internationale de Philosophie* 76-77, págs. 204-215.
- LEDESMA, F. (2007), «The Ontological Argument in the *Tractatus*», *Metaphysica*, 8 págs. 179-201.
- NORDMANN, A. (2005), *Wittgenstein's Tractatus. An Introduction*, Nueva York, Cambridge University Press.
- OSTROW, M. B. (2002), *Wittgenstein's Tractatus. A Dialectical Interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PEARS, D. (1987), *The False Prison*, Oxford, Clarendon Press.
- STENIUS, E. (1960), *Wittgenstein Tractatus. A Critical Exposition of its Mains Lines of Thought*, Oxford, Blackwell.
- STERN, D. G. (2003), «The Methods of the *Tractatus*. Beyond Positivism and Metaphysics?», en P. Parrini, W. Salmon y M. Salmon (eds.), *Logi-*

- cal Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, págs. 125-156.
- WILLIAMS, M. (2004), «Nonsense and Cosmic Exile: The Austere Reading of the *Tractatus*», en M. Kölbel y B. Weiss (eds.), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Londres, Routledge, págs. 6-31.
- WITTGENSTEIN, L. (1979a), *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, trad. de N. Míguez, Madrid, Taurus, 1979.
- (1979b), *Notebooks*, ed. de G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 2.ª ed.
- (1982), *Diario filosófico*, trad. de J. Muñoz, Barcelona, Ariel.
- (1984), *Tractatus Logico-Philosophicus*, en *Werkausgabe*, Suhrkamp, Francfort del Meno, vol. I.
- (1995), *Cambridge Letters*, ed. por B. McGuinness y G. H. von Wright, Blackwell, Oxford.