

EL USO COMO VIDA DEL SIGNO:
VER A WITTGENSTEIN A TRAVÉS DE ARISTÓTELES*

Julián Marrades
(Universitat de València)

EL problema que me propongo abordar es el siguiente: ¿cuál es el esquema explicativo conforme al cual Wittgenstein da cuenta de la naturaleza del significado y de su comprensión? Daré por sentado que la formulación del problema presupone una estructura discursiva dual: algo –el signo, la mente– que no posee determinada propiedad –el significado, la comprensión–, llega a tenerla. ¿En virtud de qué se produce este cambio? ¿Cómo se explica que el signo adquiera significado y que la mente llegue a entenderlo?

La filosofía griega clásica suministra dos grandes patrones explicativos para afrontar problemas como éste: el platónico, que explica el cambio por intermediación de una tercera entidad externamente relacionada con el sujeto del cambio, y el aristotélico, que concibe el sujeto como un todo complejo y explica el cambio en términos de un dinamismo inmanente a él. En el *Cuaderno azul*, Wittgenstein define su enfoque del problema del significado por contraste con el de Frege, cuya explicación, como suele reconocerse, se ajusta en términos generales al patrón platónico. Mi hipótesis es que la crítica de Wittgenstein a Frege en este punto, así como su solución alternativa, se atiene en lo fundamental al patrón aristotélico. Articular y razonar esta hipótesis es el motivo principal de este artículo, cuyo objetivo no es fijar relaciones de influencia entre Aristóteles y Wittgenstein, sino explorar eventuales analogías en la *forma lógica* en que plantean ciertos problemas. Mi interés se centra en esta cuestión: ¿ver a Wittgenstein a través de Aristóteles puede arrojar luz sobre el sentido y la función de ciertos conceptos (uso, juego de lenguaje, costumbre, imagen del mundo, etcétera) que, desempeñando un papel crucial en la filosofía madura de aquél, adolecen de cierta vaguedad?

* Este artículo se redactó en el marco del Proyecto «Cultura y religión. Wittgenstein y la contrailustración» (FFI2998-0086), financiado por la DGICYT. Una primera versión del artículo apareció en la *Revista de Filosofía*, vol. 33, 1 (2008): 25-43.

I

Comenzaré con una sucinta reconstrucción de los diferentes modos como Platón y Aristóteles plantean ese tipo de relación entre un particular y un universal que es, a fin de cuentas, la relación mente-pensamiento.

En el libro VI de la *República* (507d-509b) ofrece Platón una explicación de la estructura de las funciones racionales del alma por analogía con la visión. El aspecto de la analogía que quiero destacar es que, en ambos casos, el contacto entre sujeto y objeto se produce por medio de un tercer elemento: así como la luz hace ver al ojo los colores presentes en las cosas, así también la verdad hace entender a la mente lo que hay de inteligible en ellas. Puesto que la luz emana del sol y la verdad emana del bien, la analogía entre la visión y la comprensión intelectual se completa con una referencia de ambas operaciones a sus respectivas causas transcendentales: «Lo que en el ámbito inteligible es el bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve» (*Rep.* 508c).

Pero ¿qué es lo que la idea del bien *ilumina* en la comprensión y el conocimiento? Ilumina la mente y la cosa, en tanto en ellas se hallan presentes las formas o ideas. La metáfora de la «participación» ilustra la presencia de las formas universales en las cosas particulares, mientras que el mito de la «preexistencia» del alma en contacto con las formas antes de su unión con el cuerpo permite dar cuenta de la comprensión y del conocimiento como una «reminiscencia». El conocimiento y la comprensión son concebidos a modo de una relación entre dos particulares –la mente y la cosa– en virtud de la relación que éstas guardan con un tercer elemento –la idea, el universal– que las trasciende, pero que se encuentra instanciada en ellas: en la mente como contenido objetivo de un «recuerdo» y en la cosa como «participación» de su realidad.

Es bien sabido que el objeto principal de la crítica de Aristóteles a la explicación platónica lo constituye la transcendencia del universal. Si la idea es transcendente, entonces, para dar cuenta de la determinación de la mente por la idea, habrá que postular una super-idea que haga posible tal determinación; lo cual conduce a una regresión indefinida.¹ La solución alternativa pasa por concebir la relación entre el particular y el universal como una relación interna. Esto requiere pensar el universal, a un tiempo, como inmanente y transcendente al particular, y al particular como una unidad compleja. Veamos esto con algo más de detalle.

En el libro III del *De anima* se encuentra la siguiente observación:

¹ Me refiero al llamado «argumento del tercer hombre», cuyo núcleo es el siguiente: si lo que explica la atribución común del predicado «hombre» a los hombres es la participación de éstos en la idea de hombre, entonces habrá que postular una super-idea de hombre por cuya participación se predica «hombre» de la idea de hombre (cf. *Met.*, I, 9, 991a1-2).

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa... ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar (AA, III, 4, 429a10-15).

Aristóteles sugiere aquí la posibilidad de explicar las funciones intelectuales del alma por analogía con la sensación. Aunque no menciona ninguna en concreto, sin duda es la visión ocular aquella que proporciona el modelo explicativo de la intelección. Hasta aquí, Aristóteles sigue a Platón. Pero se separa de él en un punto crucial, cuando propone interpretar la visión del ojo por analogía con la vida de un organismo:

Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Ésta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado (AA, II, 1, 412b19-413a9).

La vista es al ojo como la vida es al organismo. Al contemplar la relación ojo/vista a través de la relación cuerpo/vida, Aristóteles está considerando el ojo como una materia organizada y dotada en sí misma de la potencia de ver, y no como algo indeterminado con respecto a la vista. Esto se ilustra aquí mediante la comparación entre el ojo natural y el ojo de piedra o pintado. Una cosa que en sí misma no tenga capacidad y poder de ver, aunque de hecho aún no haya llegado a ver, no es un ojo. Sin esa potencia, no podríamos dar razón de que el ojo de un embrión, en una fase ulterior de su desarrollo, llegue a ver. Ni un ojo de piedra ni el ojo de un cadáver *pueden* ver, y por ello no son realmente ojos (el primero nunca lo fue y el segundo ha dejado de serlo). Un ojo real no puede concebirse como un ojo inerte al que le ha sobrevenido la vista por una causa externa.

Si la potencia del ojo es una parte imprescindible de la explicación aristotélica, ésta requiere el concurso de otro principio que dé cuenta de que esa capacidad actúa, funciona. Ese principio es la vista (*ópsis*), que se contempla desde el modelo de la función del alma con respecto al cuerpo. Decir que la vista es causa del ver equivale a decir que es el principio inmanente al ojo que hace efectiva su capacidad de ver. En tanto actuación de la potencia del ojo, o funcionamiento de su capacidad, la vista es la *forma (eidos)* del ojo, concebida, no ya como entidad separada de aquello que supuestamente ella determina, sino como la energía que activa la potencia visual del ojo. Esa energía funciona en tanto incide sobre el ojo la forma visible —el color, la figura, etcétera— del objeto. Pero si ese influjo externo puede dar cuenta del funcionamiento del ojo —es decir, de la vista—, es porque se presupone que el ojo no tiene otra realidad formal que la del objeto visible.

Queda así establecida una triple correlación: la mente entiende y conoce de manera análoga a como el ojo ve, y ambas operaciones se explican a la luz de la relación entre cuerpo y vida. Lo crucial, entonces, es especificar por qué podemos decir de un cuerpo que llega a vivir y que está vivo.

El nudo de la explicación aristotélica es el concepto de «un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y del reposo» (AA, II, 1, 412b16-17). Un cuerpo vivo es un cuerpo que tiene en sí el principio de la vida. Ese principio, como es bien sabido, es el alma. Pero lo decisivo es cómo se determina la relación cuerpo/alma. Platón concibió el alma como una substancia separada y dotada de existencia propia e independiente. Cuando un alma se une a un cuerpo, le confiere la vida de igual modo que el fuego transmite su calor a un leño. El alma es esencialmente viviente y el cuerpo es esencialmente inerte. Ahora bien, si ello es así, ¿cómo puede venirle al cuerpo la vida? La heterogeneidad entre el cuerpo y el alma hace fracasar cualquier explicación basada en la idea de una causalidad extrínseca.

Para poder dar razón de la vida de un cuerpo como algo causado por su alma, ésta ha de concebirse como inmanente al cuerpo. Éste es el punto de vista de Aristóteles. Ello presupone concebir el cuerpo que llegará a vivir como algo que posee en sí mismo la vida, no en el modo de una realidad ya consumada, sino como capacidad efectiva o potencia. Si la vida es la efectuación de esa potencia del cuerpo, entonces la energía que la activa necesariamente ha de concebirse como inmanente a él, como una causa formal.

De ahí se desprende una concepción del ser vivo como un uno complejo. Describir esa complejidad en términos de composición es, cuando menos, equívoco. Si cuerpo y alma se conciben como substancias diferentes, como hace Platón, entonces su composición no pasará de ser la propia de un agregado de elementos heterogéneos, esto es, una unión forzada y accidental. Aristóteles, por el contrario, concibe la composición como una unidad internamente diferenciada. Al afirmar que el cuerpo vivo es *una* substancia, destaca que la entidad básica e irreductible es el compuesto (*synolon*). Esa entidad es *compleja*, no en el sentido de estar compuesta de partes, sino en tanto su comprensión requiere una pluralidad de puntos de vista. Una perspectiva relevante nos la proporciona la distinción materia/forma. El concepto de forma designa el aspecto de la función, mientras que el de materia designa el aspecto de aquello que funciona. No podemos entender el concepto de función (por ejemplo, lo que es crecer, digerir, ver, etcétera) sin el concepto de *algo* que funcione. Pero es una sola y misma cosa la que reúne ambos aspectos. La distinción es analítica; la cosa es *una*. Para hacer inteligible la complejidad de esa unidad, Aristóteles propone adoptar el siguiente punto de vista: comprender el «algo que funciona» como básico y complejo requiere pensar el «algo» como conteniendo en él por anticipado su función, y la función como completando esa anticipación o realizándola. A ese anticipar él lo llama «potencia», y a ese completar «acto». Potencia designa el aspecto bajo

el cual la función está anticipada por la estructura del «algo», y acto designa el aspecto bajo el cual la función se cumple de hecho. Pero estructura y función son aspectos de una misma cosa. El problema no es cómo de dos cosas diferentes y separadas resulta una, sino cómo algo complejo puede entenderse como uno:

Buscar la causa de la unidad de la potencia y del acto equivale a preguntarse cómo lo que es uno, es uno. Cada cosa, en efecto, es una unidad, y lo que existe en potencia y lo que existe en acto son de algún modo una sola cosa (*Met.* VIII, 6, 1045b).

De acuerdo con este patrón explicativo, Aristóteles concibe la mente como un uno complejo, como un plexo de particularidad y universalidad. La singularidad de cada mente está determinada por el cuerpo del cual ella es acto o principio inmanente de sus funciones intelectuales. En lo que respecta a la relación de la mente con lo universal, es a la vez transcendente e inmanente, en el sentido siguiente: para entender y conocer lo que hay de universal en las cosas extramentales –sus formas inteligibles–, la mente ha de ser afectada por ellas; pero ese influjo sólo puede ser eficaz si entre las cosas y la mente hay una identidad formal, esto es, si la propia mente es ya de algún modo el universal que llega a entender: «El intelecto... ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma... y no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad» (AA, III, 4, 429a16-24). La mente es una capacidad del alma de ser determinada por las formas inteligibles de las cosas. Tal determinación, que constituye precisamente el acto del entender, se explica en virtud de una energía inmanente a la propia mente, desde el momento en que las formas que constituyen el contenido de ésta son consideradas comunes a las cosas y la mente. De modo similar a lo que ocurre entre el ojo y la vista, la mente es una potencia de entender y razonar que se activa por influjo de un objeto que es cualitativamente idéntico al sujeto.

II

Llama la atención que Wittgenstein recurra en diferentes lugares de su obra a la imagen de la vida para ilustrar la naturaleza del significado, de la comprensión lingüística y de la argumentación racional. En mi opinión, se trata de algo más que del recurso a una metáfora, pues supone una determinada interpretación de la imagen que convierte a ésta en un modelo explicativo.² Trataré de argu-

² Entiendo aquí por «modelo» un modelo analógico, esto es, un objeto que comparte con el original una identidad de estructura o de configuración de relaciones que es compatible con una amplia variación de contenido (cf. Black, 1966, p. 220).

mentar que la interpretación que subyace al uso *in obliquo* que hace Wittgenstein de la imagen de la vida en su elucidación de las cuestiones mencionadas es formalmente afín, en términos generales, a la interpretación *in recto* que hace Aristóteles de la vida de un organismo.

Al hilo de las reflexiones iniciales del *Cuaderno azul* sobre la naturaleza del significado, Wittgenstein realiza la siguiente observación:

La idea de Frege podría expresarse así: las proposiciones de las matemáticas, si sólo fuesen conjuntos de rayas, estarían muertas y carecerían por completo de interés, mientras que es evidente que poseen una especie de vida. Y, naturalmente, lo mismo podría decirse de cualquier proposición: sin un sentido, o sin el pensamiento, una proposición sería una cosa completamente muerta y trivial. Y además resulta claro que ninguna adición de signos inorgánicos puede dar vida a la proposición. Y la conclusión que se saca de esto es que lo que hay que añadir a los signos muertos para lograr una proposición viva es algo inmaterial, con propiedades diferentes de todos los meros signos (Wittgenstein, 1976, p. 36).

Wittgenstein reconoce que en la base de la explicación de Frege hay una idea correcta, a saber, que «ninguna adición de signos inorgánicos puede dar vida a la proposición» o, en general, al signo inerte. En los §§ 28-29 de las *Investigaciones filosóficas* se apunta un argumento que, aunque referido a un problema diferente, es aplicable también al que ahora nos ocupa. Lo que se discute allí es si un gesto ostensivo, acompañado de una locución, puede determinar el significado de la locución. Supongamos que un niño que está aprendiendo a hablar le pregunta a un adulto qué significa la palabra «dos» y éste, mostrándole un par de nueces, le contesta: «Mira, esto se llama dos». Wittgenstein no niega que esto pueda funcionar como explicación de la palabra «dos»; pero agrega que, si puede funcionar como tal, es a condición de que el niño sepa ya a qué clase de palabra pertenece «dos» (que sepa que «dos» es un número, y no, por ejemplo, el nombre propio de ese grupo de nueces). Si el antagonista reconoce esto, aun podría argumentar que, ciertamente, lo que determina el significado de la locución no es el gesto solo, sino el gesto acompañado de una explicación verbal que delimite el lugar conceptual —en este caso, el concepto de «número»— al que pertenece la palabra en cuestión. La réplica de Wittgenstein es que lo que habríamos hecho con ello no es más que añadir un signo (la explicación verbal) a otro signo (la ostensión), y que tan necesitado de interpretación está el segundo como lo estaba el primero. ¿Se hace, entonces, necesario agregar un nuevo elemento (una aclaración de la explicación verbal) para explicar el significado del segundo? Esto tampoco resolvería el problema, pues no haría más que añadir un nuevo signo a los anteriores. Una explicación como la de Frege escapa a esta dificultad recurriendo a un principio explicativo que pertenece a una categoría diferente al signo. Tal principio es el pensamiento.

Lo que hay de correcto en una solución así estriba en evitar la aporía de cualquier explicación «horizontal» que pretenda dar cuenta del significado de un

signo mediante otros signos. Frege lo logra al postular un principio trascendente con respecto al signo. ¿Por qué, a pesar de ello, su explicación resulta inaceptable para Wittgenstein? La razón hay que buscarla en la heterogeneidad entre el signo y el pensamiento que supuestamente determina el sentido de aquél. El patrón explicativo de Frege es de corte platónico: hay dos términos radicalmente heterogéneos que se relacionan a través de un tercer término trascendente a ellos. En Platón los términos en cuestión eran el cuerpo concebido como materia inerte, por un lado, y el cuerpo con vida, por otro, siendo al alma –en tanto entidad trascendente al cuerpo– aquello que da vida a éste. En Frege, los términos son el signo inerte (los sonidos, los trazos), por un lado, y el signo con significado, por otro, siendo el pensamiento –en tanto contenido independiente– aquello que da al signo un sentido determinado. Pero la dificultad es similar en ambos casos: ¿cómo dar cuenta de una realidad compleja –el cuerpo vivo, el signo con significado–, si ésta se representa como resultado de la determinación de una entidad por parte de otra entidad trascendente y heterogénea con respecto a ella?

Aristóteles ya planteó esta objeción contra Platón. En su opinión, sólo podemos explicar que el cuerpo llegue a vivir y esté vivo si lo concebimos como dotado en sí mismo de la potencia de vivir, y no como materia inerte; pero sólo podemos atribuir al cuerpo esa potencia en tanto lo pensamos dentro de una unidad compleja en la que el cuerpo es inseparable de aquello que lo hace vivir, de tal manera que *lo básico* no son dos entidades separadas –un cuerpo inerte y un alma trascendente a él–, sino un uno internamente diferenciado: el cuerpo vivo.

En los textos de Wittgenstein no se encuentra desarrollado de manera explícita un argumento similar. Lo que encontramos son observaciones de este tenor:

Si tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que es su uso (...) El signo (la frase) obtiene su significado del sistema de signos, del lenguaje al que pertenece. Rudimentariamente: comprender una frase significa comprender un lenguaje (Wittgenstein, 1976, p. 31).

Dando por buena la imagen de la vida como metáfora del significado, Wittgenstein objeta aquí a Frege que esa «vida» no le viene al signo de un contenido de pensamiento independiente, sino del uso que hacen de él los hablantes del lenguaje. Esto implica el abandono del tercer elemento –el universal trascendente– como fundamento de la relación entre signo y significado, y, por tanto, el rechazo de la matriz platónica adoptada por Frege. En la explicación de Wittgenstein, el uso reemplaza al pensamiento. Ahora bien, es obvio que por «uso» hay que entender aquí una entidad particular (no se trata del uso en general, sino de cada uso del signo, el cual también ha de tomarse como un particular). Sin embargo, el sentido o significado del signo no es particular, sino general. ¿Cómo, entonces, puede algo particular (el uso) conferir un sentido o significado general a otra entidad particular (el signo)?

Aquí es donde creo que la referencia a Aristóteles puede resultar iluminadora. No disponemos de ninguna evidencia de que Wittgenstein tuviera en mente la biología aristotélica al recurrir, en este contexto y en otros similares, a la imagen de la vida. Pero tampoco hay nada que prohíba interpretar la metáfora wittgensteiniana por analogía con algunos elementos de la explicación aristotélica que hemos apuntado.³ La razón más poderosa que encuentro a favor de tal interpretación es que Aristóteles tiene una concepción del universal que puede arrojar luz sobre la solución de Wittgenstein al problema que acabo de formular. El punto crucial es que, al rechazar el universal transcendente, Aristóteles no elimina el universal, sino que lo integra en el particular. Aplicar esto al «uso» wittgensteiniano permite considerarlo, no como un puro particular, como haría una interpretación nominalista, sino como un «uno complejo», como un plexo de particularidad y universalidad. Cada uso particular es universal, por cuanto en él está ya contenido o implícito el sentido completo del signo: «Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra» (Wittgenstein, 1988, § 197).⁴ Se puede decir que el uso del signo es un *universal concreto*, en un sentido formalmente análogo a como lo es el compuesto (*synolon*) aristotélico: así como la vista es el acto de la potencia de ver que es inmanente al ojo, cabe decir también que el uso es el acto de significar en qué consiste la potencia del signo.⁵ La interpretación del uso como un universal concreto, en el sentido apuntado, tiene una doble consecuencia: por un lado, implica que el sentido (el universal) no existe fuera del uso (el particular), que el significado sólo existe en los usos particulares del signo; pero también implica que el signo sólo es signo en el uso. Esto excluye cualquier representación del signo como el resto material que queda cuando hacemos abstracción del uso. Ese resto es *ningún* signo, y no un signo inerte o muerto (de un modo similar a como un ojo de piedra no es en absoluto un ojo).

Pero ¿de dónde obtiene el uso del signo su eficacia significativa? También en este punto puede resultar iluminadora la explicación aristotélica de la visión ocular desde el modelo de la vida. Dicha explicación incluía, no sólo considerar la vista como la vida del ojo, sino también considerar la visión como función de

³ Extiendiendo la analogía solamente a aspectos formales de la explicación aristotélica, haciendo abstracción de cuestiones de contenido (esencialismo metafísico, intelectualismo semántico, etcétera) en las que, obviamente, existe una discrepancia profunda.

⁴ En el debate que supuestamente mantiene con un interlocutor imaginario, el autor de las *Investigaciones* pone esta observación en boca del antagonista. Pero Wittgenstein deja claro inmediatamente que no tiene nada que objetar a ella, siempre y cuando no se la entienda en un sentido extraño, como «cuando somos llevados a pensar que el desarrollo futuro tiene que estar ya presente de alguna manera en el acto de captar y sin embargo no está presente» (1988, § 197). Es este tipo de interpretación filosófica lo que Wittgenstein rechaza, por cuanto induce a sinsentidos. Pero hay un sentido en el que para Wittgenstein la observación es adecuada (véase también el § 185).

⁵ Sin perjuicio, claro está, de que en la explicación aristotélica los actos de la visión están metafísicamente determinados por las formas —en el sentido esencialista del *eidos*— sensibles comunes al ojo y al objeto, mientras que en Wittgenstein el significado del signo no es ninguna entidad metafísica, sino una realidad social y, en esa medida, sujeta a eventuales modificaciones que puedan producirse en virtud de cambios en el uso.

la vida del animal. Ambos aspectos están correlacionados del modo siguiente: el ojo sólo ve en tanto órgano de un cuerpo vivo (el todo «ojo-que-ve» sólo funciona como tal dentro del todo «cuerpo-vivo», el cual, a diferencia del anterior, es un todo *separado*). También en Wittgenstein el uso del signo es significativo solamente en cuanto forma parte de un todo mayor y en cierto sentido autónomo, el cual no es, desde luego, ninguna entidad substancial e individual, sino más bien una realidad social y, por tanto, variable en función de la diferencia cultural y del cambio histórico. Para decirlo escuetamente, el «organismo» en el cual el signo tiene vida es, en el *Cuaderno azul*, el sistema de signos o el lenguaje («comprender una frase significa comprender un lenguaje»). En las *Investigaciones filosóficas* se acuñará con más precisión el elemento vital del signo: ya no será simplemente el lenguaje, sino el *juego de lenguaje*.

Si el signo «vive» en el uso, es por cuanto el uso «vive» en el juego de lenguaje. Lo que hace de un hecho del mundo un hecho intencional –lo que constituye un particular nudo (el hecho de emitir ciertos sonidos) en ese universal concreto que es el uso del signo (un acto de habla)– es su incardinación en el juego de lenguaje, entendido como «el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado» (Wittgenstein, 1988, § 7). Cada acto de habla puede considerarse como una actualización de las posibilidades semánticas implícitas en el juego de lenguaje, análogamente a como, en Aristóteles, cada acción del animal humano (digerir, moverse, sentir, reír, hablar, entender, etcétera) constituía una actualización de la potencia inmanente a su cuerpo animado.

III

El esquema explicativo que emplea Wittgenstein para dar razón de la naturaleza del significado es aplicado por él también para esclarecer el concepto de *comprensión* lingüística. En las *Investigaciones filosóficas*, dentro de un contexto en que se debate la cuestión de si ciertos hechos psicológicos pueden determinar el significado, se encuentran las siguientes observaciones:

«Coloca un metro junto a ese cuerpo; él no dice que el cuerpo tiene tal o cual longitud. Más bien está en sí mismo –quisiera yo decir– muerto, y no logra nada de lo que logra el pensamiento». –Es como si nos hubiéramos imaginado que lo esencial en una persona viva es la forma externa, y luego hubiésemos producido un bloque de madera con esa forma y viéramos con vergüenza el bloque muerto, que ciertamente no se parece en nada a un ser vivo.

«Entre la orden y la ejecución hay un abismo. Éste tiene que ser superado mediante la comprensión.»

«Sólo ante la comprensión se dice que tenemos que hacer ESO. La *orden* –eso no son sino sonidos, manchas de tinta.»

Todo signo parece *por sí solo* muerto. ¿Qué es lo que le da vida? –Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital? –¿O es el *uso* su hálito? (Wittgenstein, 1988, §§ 430-432).

El interlocutor de Wittgenstein en esta discusión imaginaria supone que lo esencial del signo es su forma externa: los sonidos articulados, los trazos dispuestos sobre el papel según cierto orden. Él imagina que estos sonidos y trazos son algo así como el cuerpo del signo, su substancia material. Sin embargo, esta imagen se quiebra tan pronto como advierte que los trazos y sonidos por sí solos no dicen nada (el metro no dice que el cuerpo tiene tal o cual longitud); y entonces concluye que el signo en sí mismo es materia inerte, un cuerpo mudo y muerto que, para tener vida o significado, requiere el concurso del pensamiento. Si se trata, por ejemplo, de una orden, el enunciado de ésta no sería más que «sonidos, manchas de tinta», es decir, materia inerte que nada ordena. Sólo la comprensión de esos sonidos o manchas de tinta hace que digan algo, que expresen una orden. Desde esta perspectiva, hay un «abismo» entre el signo en sí mismo y el signo con significado, o entre la orden y su ejecución. La imagen del abismo ilustra la imposibilidad de pasar de una orilla a otra sin la interposición de un puente tendido entre ellas. Ese puente es el pensamiento (§ 430) o la comprensión (§ 431), concebidos como procesos mentales que, en virtud de cierto oscuro mecanismo, permitirían captar el significado del signo.

Según Wittgenstein, este modo de representarse lo que es la comprensión resulta doblemente confuso. Por un lado, supone que comprender el significado de las palabras u oraciones es un proceso que se produce simultánea y paralelamente a los procesos de hablar, decir, escribir o leer, y que ese proceso es invisible y en cierto modo extraño: un proceso que tiene lugar en el interior de la mente y al que sólo podría accederse, si acaso, por vía de introspección. Por otro lado, imagina la relación entre los signos y la comprensión como una relación causal, es decir, externa y contingente. Ambos puntos de vista son erróneos.

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein desarrolla diferentes argumentos para hacer ver que postular algún mecanismo mental –por ejemplo, evocar una imagen apropiada en asociación con una palabra– como aquello que nos permite entender el significado de ésta no resuelve las dificultades que se nos plantean en torno al significado y la comprensión. Su tesis puede resumirse así: usualmente no evocamos imágenes cuando significamos y entendemos; cuando lo hacemos, ello es irrelevante para la comprensión; y pretender explicar la comprensión por el mecanismo de evocar imágenes mentales conduce a un absurdo. Por lo demás, la comprensión no es un proceso mental en absoluto. Prueba de ello es que los criterios para decidir si alguien significa o comprende algo, y qué es lo que significa y comprende, son diferentes del tipo de criterios por los que decidimos si están teniendo lugar procesos mentales. Los criterios de la comprensión son varios y diversos, pero todos ellos son públicos, pues se refieren al modo como operamos con los signos. Y hay algo que todos presuponen, a saber: que la relación entre los signos y la comprensión no es causal ni contingente, sino constitutiva e interna. Esto significa que las diferencias en los modos de operar con los signos son diferencias en la comprensión misma.

No es cierto que los signos sean inesenciales y que la comprensión –representada como un acto de visión interior– sea lo esencial; por el contrario, el modo de operar con los signos es *expresivo* de la comprensión. A donde miramos para ver si alguien entiende determinados signos, es al modo como opera con ellos. Comprender el lenguaje no es tanto un proceso intelectual como un modo inteligente de actuar: lo decisivo no es la evidencia para el ojo de la mente, sino la familiarización con la práctica del juego de lenguaje.

Hay un punto en la argumentación de Wittgenstein contra las explicaciones mentalistas en que puede resultar útil la referencia a Aristóteles.⁶ Se trata del modo como aborda la relación entre entender una regla lingüística y seguirla. En las *Investigaciones filosóficas* se apunta que hay algo en la comprensión de la regla que puede resultar chocante –ese tipo de espejismo que hechiza especialmente a los filósofos–. En efecto, parece como si, al entender el enunciado de la regla, «pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra» (Wittgenstein, 1988, § 197); como si en la comprensión presente del universal –aquí es tentador postular algún tipo de intuición intelectual– estuviera ya encerrada toda su aplicación futura. ¿Cómo se puede dar cuenta de algo tan misterioso? Un modo característicamente filosófico de disipar el misterio consiste en recurrir al modelo de la máquina, y asimilar la relación entre una regla y sus aplicaciones a la que guarda la estructura de una máquina con su funcionamiento. Así como una máquina parece tener ya en sí su modo de operar –entendiendo por tal que, «al conocer la máquina, todo lo restante, es decir, los movimientos de la máquina, parece ya estar totalmente determinado» (1988, § 193)–, así también podríamos suponer que una regla determina causalmente su aplicación, esto es, que entre la fórmula y los pasos que hay que dar conforme a ella existe una conexión cuasi-mecánica. Wittgenstein rechaza esta explicación, aun cuando reconoce no disponer de un modelo alternativo capaz de dar cuenta de la «conexión super-rígida» (1988, § 197) que sin duda existe entre la regla y sus aplicaciones: un tipo de conexión que él concibe como una determinación interna o lógica (cf. 1988, § 437), no como una conexión empírica y causal. Pero abiertamente sostiene que esa conexión conceptual no puede generarla una interpretación –entendiendo por tal una operación extrínseca–, sino que requiere postular un «uno complejo» que determine qué es en cada caso actuar conforme a la regla. Tal factor determinante del sentido es ese uno complejo que Wittgenstein llama «costumbre», entendiendo por tal una trama compartida y aceptada de actitudes, sentimientos, creencias y expectativas que permite al agente ajustar la *misma* regla general de una manera *diferente* en cada caso concreto:

⁶ De nuevo, la similitud es formal, no de contenido, y creo que no se ve afectada por el hecho de que Aristóteles se halle entre quienes defienden una teoría ideacional del significado y su comprensión.

¿Qué tiene que ver la expresión de la regla —el indicador de caminos, por ejemplo— con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? —Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así. Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre (Wittgenstein, 1988, § 198).

El uso estable, o costumbre, no es convocado aquí a título de causa de la conexión fáctica entre la expresión de la regla y las acciones que la siguen, sino como el factor determinante del sentido que adquiere una acción como caso particular de seguir una regla. El problema que se debate es lógico, no empírico. Pero ¿cómo conecta lógicamente la costumbre la comprensión de la regla con la acción de seguirla?

En este punto puede resultar esclarecedor el mirar de nuevo hacia atrás. Mi sospecha es que el modo de plantear el problema al que se enfrenta aquí Wittgenstein es formalmente análogo al modo como Aristóteles abordó el problema de la conexión entre un principio práctico y las acciones que lo cumplen. La cuestión decisiva estriba en cómo se determine la idea de acción, si como un hacer dirigido a otra cosa —la obra, el producto del hacer—, o como un hacer que se caracteriza precisamente por ser un fin en sí mismo y no servir de medio para otra cosa diferente de él (Aristóteles, *EN*, VI, 2, 1139b 4-5). El primer tipo de hacer, que Aristóteles llama «producción» (*poiêsis*), tiene su regla o criterio de corrección fuera de él (en el producto, o, más precisamente, en la representación anticipada del producto), mientras que el segundo, que él llama «acción» (*práxis*), posee en ella misma su fin o regla de bondad. Esta inmanencia es la razón por la que el agente no puede esperar que la regla le diga qué es obrar bien en cada caso de acuerdo con ella, como en cambio ocurre en la producción.⁷

Aquí se enfrenta Aristóteles a un problema similar al que abordará Wittgenstein: ¿cómo se puede dar cuenta de que el agente acierte a actuar bien —esto es, elija la acción adecuada a la norma—, si no puede deducir la acción de una comprensión anticipada de la norma? La respuesta de Aristóteles viene a ser ésta: lo que hace posible al agente determinar qué es actuar bien en cada caso es haber adquirido mediante la práctica cierta aptitud para reconocer rasgos moralmente relevantes en una circunstancia determinada y obrar en consecuencia. Aristóteles llama «virtudes» a esas aptitudes, y «carácter» (*êthos*) a la trama estable de virtudes adquiridas —el uno complejo— que permite al agente establecer en cada nueva situación la conexión entre norma y acción. Así que cuando Wittgenstein apela a «una costumbre» como el punto de apoyo de la interpretación de la regla,

⁷ La peculiaridad del razonamiento práctico —y su diferencia con respecto al silogismo teórico— radica justo en la imposibilidad de deducir directamente lo particular (la acción) de lo universal (la regla, la norma, el principio).

puede resultar esclarecedor entender esa apelación desde la idea de «carácter» involucrada en el modelo aristotélico de la *práxis*. El adiestramiento en una práctica –entendiendo por tal un uso estable o costumbre– funciona en la explicación wittgensteiniana de lo que es seguir-el-signo de un modo similar a como funciona la formación del carácter en la explicación aristotélica del obrar-bien: ambas explicaciones conectan los términos –el universal de la regla y el particular de la acción– en el seno de un marco estable que, por ser él mismo un complejo de universalidad y particularidad, hace posible la conexión en cada caso concreto; y ambas apelan, como modos de establecer la conexión entre regla y acción, a operaciones que nada tienen que ver con la intuición intelectual o la deducción (que, a fin de cuentas, se atienen al esquema de la determinación causal, es decir, al modelo de la máquina o al modelo de la «producción»), sino con un tipo de saber práctico que se define por una combinación imprecisa de intuición y decisión.⁸

IV

En lo que llevamos visto, he hecho mención del modo como Wittgenstein se sirve del modelo del organismo vivo para esclarecer la naturaleza del significado lingüístico y de su comprensión. Hay aún otra cuestión que él analiza con ayuda de este modelo, a saber: la actividad de *argumentar* o dar razones. El esquema explicativo es análogo en los tres casos: así como el significado «vive» en el uso, y la comprensión del significado «vive» en la práctica del lenguaje en la cual participan los hablantes, así también una aserción sólo es una razón o funciona como tal en el seno de un sistema compartido de creencias. Veamos cómo desarrolla esta idea en su obra póstuma *Sobre la certeza*.

Wittgenstein señala que cuando empezamos por vez primera a creer algo, no creemos una sola proposición, sino todo un sistema, que se va modificando. Ese sistema no tiene solamente un contenido, sino también un horizonte. Por un lado, está formado por el conjunto de creencias que en un momento dado se asumen como verdaderas; por otro, define el marco por referencia al cual algo se acepta como verdadero, se rechaza por falso, se pone en duda, etcétera. Si por «contenido» entendemos las creencias aceptadas a título de hipótesis (susceptibles de prueba, de confirmación o refutación, de duda y error, en suma, todo lo considerado en un momento dado como objeto de conocimiento), el «marco» lo forman creencias que funcionan como normas de contrastación de las creencias hipotéticas. De este modo, el sistema constituye el todo orgánico en el que las razones y los argumentos cobran vida:

⁸ Cf. Wittgenstein, 1988, § 186. En Aristóteles ese saber práctico es la *phrónesis*, que permite dar al principio general un contenido concreto en cada situación particular (Aristóteles, *EN*, VI, 8, 1141b8-22).

Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital (*Lebenselement*) de los argumentos (Wittgenstein, 2000, § 105).

Aquí se sugiere una idea de justificación racional que, sin destruir la distinción clásica entre *explanans* y *explanandum*, socava la representación del *explanans* como «punto de partida», es decir, como algo cuya efectividad fundamentadora del *explanandum* deriva de su validez independiente, tanto del *explanandum* como de otros principios.

Cuando Wittgenstein afirma que «el sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos», quiere decir que aquello que convierte una aserción en una razón no son ciertas propiedades epistémicas que supuestamente posee, sino su conexión con otras proposiciones o creencias con las que está tan estrechamente trabada, que aceptarla o rechazarla tendría también consecuencias para las demás, es decir, para el sistema en su conjunto. En consecuencia, ser fundamento es funcionar como tal dentro de un contexto del cual recibe aquél su virtualidad fundamentadora. La imagen de «elemento vital» sugiere que sólo en tanto constituyen un todo orgánico tienen tal virtualidad –o «vitalidad»– las partes del sistema, de modo análogo a como los ojos o los brazos sólo funcionan o están vivos en su conexión con el resto del organismo.

Dado un conjunto cualquiera de creencias que constituya un sistema de argumentación, algunas de ellas desempeñan esa función en tanto «están firmes» para nosotros, son «sólidas», estamos seguros de ellas; en suma, son certezas. ¿Qué creencias son éstas? Wittgenstein se refiere aquí a determinadas proposiciones empíricas que lo son de una manera especial: no son «resultado de la investigación» (2000, § 138) como las proposiciones empíricas ordinarias (esto es, no son hipótesis: no están sujetas a comprobación, no se ponen en duda, etcétera), sino proposiciones empíricas que, por decirlo así, se han fosilizado y han pasado a formar parte del lecho rocoso del cauce por el que fluyen las proposiciones ordinarias: «Podemos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican, y las sólidas se fluidifican» (2000, § 96). Las proposiciones tipo-Moore⁹ son posibles ejemplos de esta clase de proposiciones. Pero también otras muchas, aunque no podamos dar una lista exhaustiva de ellas (no sólo por nuestra limitación, sino porque no existe tal lista como algo cerrado). Consideremos, por ejemplo, la proposición «La Tierra gira en torno al sol». Se trata, obviamente, de una

⁹ Se trata de creencias ordinarias que no solemos formular por cuanto las damos por ciertas e implícitas, por ejemplo: «La Tierra existía muchos años antes de que yo naciera», «He tenido un padre y una madre», etcétera.

proposición empírica. Para Copérnico, Kepler y sus coetáneos, era una proposición empírica «fluida», esto es, una hipótesis susceptible de investigación y prueba. ¿Lo es para nosotros? Podríamos decir que la creencia en el heliocentrismo ha sufrido a lo largo de varios siglos un proceso de «solidificación», como consecuencia del cual ha cambiado su lugar y su papel en el sistema: de ser una hipótesis empírica ha pasado a ser, en nuestra imagen del mundo, una norma de comprobación para otras hipótesis. Ha adquirido así un estatuto especial: es una proposición de forma *empírica* que desempeña una función *lógica* –la función de fundamento– en las investigaciones empíricas de los astrónomos, astronautas, meteorólogos, etcétera. Nadie se plantea hoy comprobar si es verdad que la Tierra gira en torno al sol. Su verdad se acepta como algo cierto e incuestionable.

Llama la atención que Wittgenstein considere ese tipo de certezas como parte del *fundamento* sobre el que se construyen los juegos de lenguaje de argumentar, razonar, comprobar o dudar, pues con ello parece situarse en la tradición moderna de la teoría del conocimiento. Descartes inició esa tradición por cuanto convirtió en el problema central de la investigación filosófica la búsqueda del fundamento del conocimiento. ¿Acaso da Wittgenstein una solución diferente a ese problema? A mi juicio, sería más correcto decir que redefine el problema sobre supuestos diferentes.

La fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego de lenguaje (Wittgenstein, 2000, § 204).

Cuando tratamos de probar o justificar una proposición, apelamos a otras proposiciones más evidentes como razones a favor de aquella. Esa argumentación tiene fuerza probatoria en tanto está «animada» por un sistema de creencias que son el fundamento de la argumentación, en el sentido de que funcionan como el suelo en que se apoya ésta o –empleando otra metáfora– como los goznes sobre los que gira. Si la argumentación no tuviera un fundamento, quedaría suspendida en el aire: sería como una rueda que gira en el vacío. Todo esto podría suscribirlo también Descartes. La diferencia surge a propósito de cómo entienden uno y otro la noción de «fundamento». Para Descartes, sólo eran posibles candidatos a fundamentos del conocimiento proposiciones intuitivamente ciertas, y esto significaba para él: proposiciones que conocemos por intuición intelectual como indudablemente verdaderas en sí mismas. Wittgenstein, en cambio, considera que las creencias que están en la base de la justificación no lo están por ser creencias *epistemológicamente* privilegiadas, sino por hallarse enraizadas en el actuar¹⁰ (qué creencias forman parte del sistema de fundamentación es algo

¹⁰ La metáfora del árbol podría aplicarse también a Wittgenstein (las creencias forman un todo; una conexión entre la raíz –las creencias fundamentales– y el resto del árbol es una conexión orgánica, etcétera), con la salvedad

que *se muestra en la práctica*). No hay razones últimas por las que asumimos las creencias que funcionan como fundamentos. Nos damos por satisfechos con ellas y actuamos conforme a ellas. Eso es todo.

La divergencia de planteamiento entre Wittgenstein y Descartes a propósito del problema del fundamento implica una diferencia de estrategia con respecto al escéptico radical que, al cuestionar los fundamentos, pone en tela de juicio el edificio entero del conocimiento. Y, en este punto, cabe la posibilidad de establecer un nuevo punto de convergencia con Aristóteles; concretamente, con su refutación de ese tipo absolutamente radical –pues afecta al lenguaje mismo– de escepticismo de fundamentación que es la negación del principio de no contradicción. Aristóteles sostiene que quien niega la validez de este principio porque es imposible demostrarlo no entiende nada, pues es «ignorancia el desconocer que... es imposible que haya demostración de todas las cosas: se caería, desde luego, en un proceso al infinito» (Aristóteles, *Met.*, IV, 4, 1006 a 6-9). Con todo, hay un modo de refutar la negación del principio y, en esa medida, de acreditar su validez. Consiste en lograr que el escéptico «diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro» (1006 a 21). Pues, si lo hace, incurre en la petición del principio que dice negar y, por tanto, «ha concedido ya que algo es verdad independientemente de la demostración» (1006 a 27).

Contra Descartes, también Wittgenstein concede al escéptico que los fundamentos del conocimiento no se pueden justificar racionalmente. Pero de ahí no concluye que el edificio del conocimiento esté en el aire, como pretende el escéptico, sino más bien que, si ello fuera así, también los argumentos del escéptico estarían en el aire. Al igual que Aristóteles, Wittgenstein da por sentado que al escéptico no se le puede combatir con argumentos: sólo puede reducirse al silencio, mostrándole que no da significado a las palabras que emplea en sus argumentos. Y la razón de ello es la misma para Wittgenstein que para Aristóteles: una proposición cualquiera –en este caso, la tesis del escéptico– sólo adquiere sentido dentro de un marco más amplio en el cual está lógicamente conectada con otras proposiciones. Por ello, negar la validez del todo –y esto es lo que implica negar el fundamento– arruina la pretensión de validez de la proposición con que se expresa la negación. El escéptico radical (y también Descartes) tienen una representación *atómica* del lenguaje y del conocimiento, y suponen que una proposición aislada puede poseer significado, es decir, ser verdadera o falsa (la diferencia entre Descartes y el escéptico estriba en que aquél afirma que hay al menos *una* proposición que es verdadera, mientras que éste lo niega). Por el contrario, Wittgenstein y Aristóteles tienen una concepción sistemática del proceso de fundamentación. Según Wittgenstein, la certeza que delatan ciertas creencias (piénsese en las proposiciones tipo-Moore) la obtienen de

siguiente: en Descartes el árbol parece estar suspendido en el aire (no hay ningún suelo donde arraigue), mientras que las raíces del árbol wittgensteiniano están hundidas en el suelo del actuar.

su conexión con un sistema de creencias, y esta conexión –que es el fundamento– no se justifica intelectualmente, sino que asienta sus raíces en la práctica. Aristóteles, por su parte, sostiene que la validez del principio de no contradicción no se acredita aisladamente en el modo de una demostración intelectual, sino en su conexión con otras proposiciones –de hecho, con *todas y cada una*, pues se trata de un principio *universal* del lenguaje–. Ya se trate de la certeza de ciertas creencias fundamentales o de la firmeza del principio fundamental del lenguaje, la justificación tiene para ambos la forma de una incardinación en un todo orgánico: en un caso, se trata de la incardinación de las creencias en una imagen del mundo compartida; en el otro, de la incardinación del principio en la práctica del lenguaje por parte de hablantes competentes.

Para concluir, quisiera trazar aún otra analogía entre Wittgenstein y Aristóteles, ésta de carácter metodológico. Wittgenstein consideraba el «ansia de generalidad» la principal tentación del filósofo y, ante el impulso a encontrar un concepto tras cada palabra, invitaba a buscar usos diversos de la misma que, aunque dejaran ver parecidos de familia entre ellos, desmentían la suposición de que la identidad de nombre había de sustentarse en una identidad de significado. Su consejo, en este punto, era: «¡No pienses, sino mira!» (1988, § 66). Ésa fue, al parecer, la norma a que se atuvo Aristóteles frente al hechizo de palabras tan tentadoras para el filósofo como «ser», «bien» o «unidad». Oponiendo resistencia al empuje del pensamiento que llevó a Parménides –e incluso a Platón– a reconducir la diferencia a la identidad, Aristóteles *miró* hacia el lenguaje y vio que, tras expresiones como «es» y «no es», no hay un concepto unívoco, sino sentidos diferentes. Ciertamente, él pensó que la diversidad de significaciones no desembocaba en la pura equivocidad: los múltiples usos se dejan clasificar en una lista finita de diferentes categorías o significados, y –lo que es más relevante– los diferentes tipos de significado se articulan por la referencia de todos ellos a una categoría principal (la *ousía*). Estas funciones de clasificación y reunión responden a la exigencia de universalidad que, sin duda, anima la filosofía aristotélica. No creo que Aristóteles hubiera llegado a estar de acuerdo con Wittgenstein en que «la robustez de la madeja [es decir, la cohesión entre los múltiples y diferentes usos de una expresión] no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras» (1988, § 67). El imperativo de la esencia exige que haya algo común e invariable que dé unidad a la multiplicidad de casos individuales que abarca, imperativo que Aristóteles cumple a satisfacción en las distinciones de géneros y especies que dan lugar a las clases naturales. Resulta, con todo, significativo que no extendiera este requisito a aquellas nociones que, como «ser» o «bien», más tarde fueron llamadas «transcendentales» por su transversalidad, pues atraviesan todos los géneros. Esas nociones no son «géneros», o lo que es lo mismo, no tienen un significado unívoco. En el modo como las pensó, Aristóteles se anticipa a una concepción del universal que quiebra la correlación estricta entre concepto e

identidad: un universal cuyo significado sólo queda determinado en función del contenido concreto del particular en que se encarna en cada caso.

Cuenta Ray Monk que, paseando en cierta ocasión por Dublín con Maurice Drury, Wittgenstein le hizo la siguiente observación: «Me parece que Hegel siempre quiere decir que las cosas que parecen distintas son en realidad la misma, mientras que a mí me interesa mostrar que las cosas que siempre parecen la misma son en realidad distintas».¹¹ No me cabe duda de que, al proceder así, Wittgenstein seguía el estilo de pensamiento de Aristóteles.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (AA), 1978, *Acerca del alma*, trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos
- ARISTÓTELES (Met), 1994, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES (EN), 1995, *Ética nicomáquea*, trad. de Julio Pallí, Madrid, Gredos.
- BLACK, M., 1966, *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos.
- MONK, R., 1994, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama.
- PLATÓN (Rep), 1986, *República*, trad. de Conrado E. Lan, Madrid, Gredos.
- WITTGENSTEIN, L., 1976, *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de Francisco Gracia, Madrid, Tecnos.
- WITTGENSTEIN, L., 1988, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso G. Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica.
- WITTGENSTEIN, L., 2000, *Sobre la certeza*, trad. de José Luis Prades y Vicente Raga, Barcelona, Gedisa.

¹¹ Monk, 1994, p. 485.

Wittgenstein y la tradición clásica.

Los peldaños de una escalera

Edición al cuidado de
ÁNGELES J. PERONA

ÁNGELES J. PERONA • JULIÁN MARRA-
DES • FRANCISCO ARENAS-DOLZ •
BEGOÑA RAMÓN • FAUSTO PELLECC-
CHIA • ELENA NÁJERA • ALFONSO
GARCÍA SUÁREZ • ÓSCAR NUDLER •
NOEMÍ CALABUIG CAÑESTRO • ISA-
BEL CABRERA • MARIANO RODRÍ-
GUEZ GONZÁLEZ



COLECCIÓN *f*ILOSOFÍAS

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Editora

ÁNGELES J. PERONA

Colección dirigida por

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: septiembre de 2010

© ÁNGELES J. PERONA, JULIÁN MARRADES, FRANCISCO ARENAS-DOLZ, BEGOÑA RAMÓN, FAUSTO PELLECCIA, ELENA NÁJERA, ALFONSO GARCÍA SUÁREZ, ÓSCAR NUDLER, NOEMÍ CALABUIG CAÑESTRO, ISABEL CABRERA, MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)

Luis Santángel, 10

46005 Valencia

www.pre-textos.com

El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación HUM2005-04665, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y los fondos Feder de la Comunidad Europea; también es resultado del proyecto de investigación UV-AE-20050987 dotado con fondos de la Universidad de Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

ISBN: 978-84-92913-61-9

DEPÓSITO LEGAL: S-1120-2010

IMPRENTA KADMOS

ÍNDICE

Introducción: Wittgenstein y la tradición clásica: del límite del mundo al sentido de la vida	7
<i>Ángeles J. Perona</i>	
El uso como vida del signo: ver a Wittgenstein a través de Aristóteles ...	11
<i>Julián Marrades</i>	
La retórica como crítica del lenguaje	29
<i>Francisco Arenas-Dolz</i>	
Sombras y penumbras del lenguaje. El pesimismo lógico en Platón, Schopenhauer y Wittgenstein	47
<i>Begoña Ramón</i>	
Notas sobre la ontología del <i>Tractatus logico-philosophicus</i> de Wittgenstein	65
<i>Fausto Pellecchia</i>	
La renuncia como crítica. Una aproximación schopenhaueriana al hacer filosófico de Wittgenstein	83
<i>Elena Nájera</i>	
Lo que el solipsismo quiere decir	99
<i>Alfonso García Suárez</i>	
Wittgenstein, filósofo en el límite	117
<i>Oscar Nudler</i>	
Los ecos de la <i>Sonata a Kreutzer</i> . Tolstoi, Weininger y Wittgenstein	137
<i>Noemí Calabuig Cañestro</i>	
La religiosidad de Wittgenstein	155
<i>Isabel Cabrera</i>	
Jesús de Nietzsche, Jesús de Wittgenstein	171
<i>Mariano Rodríguez González</i>	