

Marzo 2019

Wittgenstein y el escepticismo

El escepticismo en el *Tractatus*

Programa de doctorado
en pensamiento filosófico
contemporáneo (UV)



Programa de
pos-graduação em filosofia
(UNIFESP)



Balbina Ferrando Bagán

Directores: Vicente Sanfélix Vidarte y Plínio Junqueira Smith

Agradecimientos

Entre las personas que han contribuido de manera directa al desarrollo del presente trabajo me gustaría, especialmente, agradecer su dedicación y su apoyo a mis dos directores de tesis, Vicente Sanfélix y Plinio J. Smith. Su labor intelectual, su forma de comprender la filosofía y su afectuosa personalidad han sido para mí siempre un importante estímulo y una sólida referencia.

La escritura de esta tesis doctoral no habría sido posible sin el respaldo de la Universidad de Valencia y de la Universidade Federal de São Paulo. Tampoco sin la CAPES, que me otorgó una beca de investigación durante mi estancia en Brasil.

Por último, mi agradecimiento más profundo es para mis padres y mi hermana. Por todo.

Índice

Apuntes metodológicos.....	7
Introducción.....	9
Capítulo primero. Interpretaciones del <i>Tractatus</i>	15
1. Repaso histórico de las principales lecturas del <i>Tractatus</i>	15
2. El debate contemporáneo: lecturas resolutas, realistas y antirrealistas	25
3. Lecturas escépticas del <i>Tractatus</i>	29
Capítulo segundo. La concepción wittgensteiniana del escepticismo.....	33
1. Escepticismo y sinsentido	33
1.1 El epígrafe 6.51, ¿una refutación del escepticismo?	33
1.2 Primera respuesta, basada en Fogelin.....	34
1.3 Segunda respuesta, basada en Sanfélix	40
1.4 Conclusiones.....	41
2. Russell, referente en la formulación tractariana de escepticismo.....	42
3. Mauthner, influencia escéptica del <i>Tractatus</i>	50
Capítulo tercero. Ciencia y escepticismo en el <i>Tractatus</i>	59
1. El estatuto epistémico de la ciencia	59
1.1 La filosofía de la ciencia: Hertz y Wittgenstein.....	59
1.2 La filosofía como una práctica que disuelve problemas	63
1.3 La teoría pictórica	70
1.4 El estatuto de las proposiciones científicas	76
1.5 Conclusiones.....	93
2. El valor de la ciencia	96
2.1 Wittgenstein y Weininger	96
2.2 Ciencia y solipsismo, la lectura de Gellner.....	108
Capítulo cuarto. El ámbito del valor: ética, estética y religión	113

1. Características del ámbito del valor	113
2. Ética y estética.....	122
3. Lógica y ética.....	126
4. Lo místico	128
5. El sentido ético del <i>Tractatus</i>	131
6. El escepticismo en la ética del <i>Tractatus</i>	135
Capítulo quinto. La distinción entre decir y mostrar	143
1. Introducción.....	143
2. Wittgenstein y Kant: la labor crítica de la filosofía.....	145
3. La distinción entre decir y mostrar	149
4. La paradoja del <i>Tractatus</i>	153
5. Las interpretaciones resolutas respecto de la distinción entre decir y mostrar	156
6. Los límites del lenguaje y las interpretaciones resolutas.....	158
7. Crítica a las interpretaciones resolutas	165
8. Conclusiones	167
Capítulo sexto. El solipsismo en el <i>Tractatus</i>	173
1. Introducción.....	173
2. ¿Es el pensamiento anterior al lenguaje? La cuestión del psicologismo	175
3. El solipsismo tractariano a la luz de Schopenhauer y Russell	178
4. El sujeto psicológico	179
5. Sujeto metafísico y solipsismo.....	182
6. Solipsismo y realismo.....	184
7. Reflexiones en torno a solipsismo y escepticismo en el <i>Tractatus</i>	186
Capítulo séptimo. Metafilosofía y pirronismo	191
1. Introducción.....	191
2. Breve caracterización del pirronismo	192
3. La noción wittgensteiniana de “filosofía”	193

4. La paradoja de la autorrefutación y la metáfora de la escalera	195
5. Metafilosofía y pirronismo	200
Conclusiones	207
Bibliografía	209
Resumen de la tesis	227
Resumo expandido da tese	229

Apuntes metodológicos

La metodología utilizada en la realización de la presente tesis doctoral es la propia de cualquier investigación académica en filosofía, esto es: la selección y el análisis crítico de las fuentes bibliográficas, tanto primarias como secundarias, de nuestro objeto de estudio. Dado que la filosofía es una disciplina teórica (aunque posea consecuencias prácticas) que reflexiona acerca de la realidad y plasma esas reflexiones en libros y debates, ha sido atendiendo a estos textos y discusiones que hemos podido ir desarrollando nuestro propio razonamiento. Razonamiento que, a su vez, ha quedado plasmado en el presente texto buscando, en la medida de sus posibilidades, ser a su vez objeto de discusión y de diferentes pensamientos.

Así, hemos partido del análisis de texto de las fuentes primarias, a saber, los textos del joven Wittgenstein (fundamentalmente el *Tractatus*, aunque apoyándonos en el resto de escritos que componen el corpus de su primera filosofía) y, con el objetivo de lograr una mejor comprensión de estos, hemos atendido a la bibliografía secundaria. A partir de ahí hemos reconstruido y relacionado los argumentos y los planteamientos que hemos considerado oportunos en la elaboración de nuestra propia posición.

Nuestro trabajo ha sido el de sistematizar la información que poseíamos y los argumentos que queríamos desarrollar en pos de la defensa de las características escépticas que observamos en el *Tractatus*. El enfoque metodológico, por tanto, no es innovador ni ha pretendido serlo. Más bien al contrario, hemos intentado ceñirnos a las características metodológicas que, en principio, debe poseer una disertación filosófica con vistas a la obtención del grado de doctor.

Introducción

El presente trabajo expone los rasgos escépticos que encontramos en la filosofía del joven Wittgenstein. Bien es cierto que decir que encontramos rasgos escépticos en su filosofía puede querer decir bien poco. Pues la filosofía –más, si cabe, desde la Modernidad- surge de la duda, de modo que grandes pensadores antiescépticos reclamaron la necesidad de la duda como un primer momento para todo sistema filosófico que mereciera tal nombre (este fue el caso, por citar sólo a unos pocos, de Descartes, Kant o Hegel). No es este el caso de Wittgenstein. Creemos que hay ciertas similitudes entre algunos posicionamientos fundamentales del *Tractatus* y la posición escéptica (y no por la defensa de una primera duda que despejase el suelo sobre el que construir el edificio del verdadero conocimiento). Esto no significará, en cualquier caso, que el *Tractatus* no pueda poseer también características comunes a otras corrientes filosóficas como el pragmatismo o el kantismo. Si hemos decidido trabajar esta cuestión en particular es porque nos parece que existe un importante vacío en la bibliografía secundaria, apenas está tratado. Sostenemos, además, que esta lectura puede resultar profundamente iluminadora para comprender algunas de las cuestiones fundamentales del *Tractatus*.

Así pues, nuestro objetivo puede plantearse de dos modos (que serían dos caras de la misma moneda): o bien podríamos afirmar que vamos a hablar de las similitudes de Wittgenstein con el escepticismo; o que vamos a ver cómo la perspectiva escéptica nos ayuda a comprender mejor la filosofía de Wittgenstein. El objetivo de este trabajo es más bien el segundo, pero este no sería posible sin abordar el primero.

El discurso en torno al escepticismo de la filosofía wittgensteiniana suele centrarse –y por suele nos referimos a que hay contadas excepciones en las que esto no sea así- en su periodo de madurez. Como veíamos, en este trabajo reivindicamos

los rasgos escépticos de su primera filosofía. Para ello comenzamos por un primer capítulo en el que perfilamos las diferentes lecturas generales que se han llevado a cabo sobre ella y los (pocos) artículos que se han ocupado de sus rasgos escépticos. Sirve, pues, como un mapa sobre el que situar nuestra lectura y muestra también cuán poco se ha meditado sobre el asunto que nos ocupa.

En el segundo capítulo reflexionamos en torno a la propia noción de escepticismo tal y como aparece en el *Tractatus*, centrándonos en la única vez que lo nombra, el epígrafe 6.51. Proponemos dos interpretaciones fundamentales para acercarnos a ella de un modo positivo (esto es, sin dar por sentado que Wittgenstein la rechaza y que, por tanto, su filosofía tendría un fuerte carácter antiescético): una basada en Fogelin y otra basada en Sanfélix. Concluyendo, tras ellas, que de la afirmación tractariana que tilda al escepticismo de absurdo (*TLP*, 6.51) no se sigue que el *Tractatus* no pueda poseer rasgos escépticos. Además, para una mayor comprensión de cómo Wittgenstein entendería el escepticismo, completamos el capítulo exponiendo los dos pensadores que más le influenciaron al respecto: Russell (tal y como muestra Hacker) y Mauthner (como queda defendido por Sluga).

En el tercer capítulo comenzamos ya a exponer los rasgos escépticos de la filosofía del *Tractatus*, en este caso en lo relativo al ámbito de la ciencia. El capítulo está dividido en dos secciones. En la primera reflexionamos acerca del estatuto epistémico de la ciencia. Comenzamos por la comprensión tractariana de las teorías científicas, exponiendo, para poder comprenderla, sus conexiones con la física de Hertz y de Boltzmann. Tras esto, mantenemos que en el *Tractatus* se defiende la existencia de dos formas de leyes científicas, cuyos paradigmas son: la ley de inducción (que es psicológica y no es *a priori*) y la de causalidad (que no es propiamente una ley, sino la forma de una ley y es necesaria, pues es lógica). Los principios que se corresponden a la ley de inducción no son absolutamente verdaderos, solo podemos saber su verdad *a posteriori*, lo que se traduce en una posición escéptica respecto del principio de inducción. Los del segundo tipo son

absolutamente verdaderos y, por tanto, vacuos, lo que significa que no dicen nada acerca del mundo. Estos serían los rasgos escépticos del estatuto epistémico de la ciencia en el *Tractatus*.

Este tercer capítulo posee una segunda sección en la que tratamos acerca del valor cultural de la ciencia en el *Tractatus*, estableciendo para ello las relaciones entre esta obra y el pensamiento de Weininger. Desarrollamos cómo, para ambos pensadores, la ciencia posee limitaciones explicativas respecto a ciertas dimensiones del sujeto. Su afán de universalidad es, pues, infundado. Terminamos el capítulo mostrando las conexiones entre ciencia y solipsismo en el *Tractatus*, siguiendo la interpretación de Gellner. Señalamos de este modo, las cuestiones ideológicas que se siguen de la crítica a la ciencia y a la civilización occidental, de la que es emblema.

En el cuarto capítulo tratamos acerca del ámbito del valor en el *Tractatus*, que engloba a la ética, la estética y la religión. Tras una descripción general acerca de qué entiende Wittgenstein por lo valioso, exponemos la equiparación entre ética y estética (que son una y la misma cosa) y la vinculación entre la ética y la lógica. A continuación, tratamos del sentido ético de la obra y las lecturas que han reivindicado la ética como un punto fundamental para comprender el *Tractatus*. Por último, ya aclarado cómo vamos a concebir el ámbito místico y la importancia que posee su estatuto dentro de la interpretación general de la obra, exponemos los rasgos escépticos de la ética en el *Tractatus*. La ética tractariana, aunque no se diga escéptica, posee rasgos marcadamente escépticos, a saber: es subjetiva, no cognitiva, antirrealista y antinaturalista.

El quinto capítulo trata de la distinción, fundamental en el *Tractatus*, entre decir y mostrar. En ella se plasma una labor de crítica lingüística de clara raigambre kantiana, aunque con una diferencia fundamental con esta última: el *Tractatus* niega que la filosofía pueda entrar por el recto camino de la ciencia, toda la metafísica incluyendo la ética sería insensata. Con lo cual llegamos a la conocida paradoja del *Tractatus*, un libro compuesto por proposiciones que no poseen sentido, pues lo que

intentan decir sólo puede mostrarse. Es como respuesta a esta paradoja que aparecen las interpretaciones resolutas, afirmando que las proposiciones absurdas del *Tractatus* no dicen ni muestran nada. Serían sinsentidos absolutos, un absurdo tal y como lo sería la afirmación “Ab sur ah”. Discordamos de esta interpretación y defendemos que las proposiciones insensatas del *Tractatus* sí muestran algo: la correcta visión del mundo. El estatuto de estas proposiciones que no dicen pero sí muestran, las proposiciones filosóficas, nos lleva a una conclusión escéptica: no existe un criterio racional para escoger entre dos filosofías distintas. Aparece, pues, una consecuencia similar a la que se daba en el ámbito ético. Además, sin la comprensión de la distinción entre decir y mostrar no se entenderían las consecuencias escépticas que se dan de la concepción tractariana de la ciencia.

Al sexto capítulo le corresponde el tratamiento del solipsismo. En él se expone el extraño solipsismo del *Tractatus*, extraño porque es antipsicologista y coincide con el realismo. Para comprender cómo estas posturas pueden ser compatibles, exponemos cómo en el *Tractatus* el pensamiento no es anterior al lenguaje (al menos desde la perspectiva del análisis filosófico). Es por esto que es compatible el solipsismo y el anti-psicologismo, se trata de un solipsismo lingüístico. Una vez clarificado esto, exponemos la diferencia entre sujeto psicológico (comprendido al modo humeano) y sujeto trascendental. Siendo este último el que posibilitará que solipsismo y realismo coincidan. El sujeto del solipsismo será trascendental, y será un sujeto que, a la postre, carece de toda entidad, lo que condenará al sinsentido a todas las afirmaciones esencializantes que se intenten decir sobre él. Así, el sujeto racional moderno no ocupará un lugar destacado en el *Tractatus*. En su lugar encontramos: un sujeto psicológico que no es más que un haz de percepciones y un vacío sujeto trascendental. Observamos, pues, rasgos marcadamente escépticos en la noción tractariana de sujeto.

Por último, en el capítulo séptimo tratamos la cuestión de la metafilosofía en el *Tractatus* y sus conexiones con el pirronismo. Tras una breve caracterización

del pirronismo y de la concepción de la filosofía en Wittgenstein llegamos a la conclusión de que poseen ciertas características comunes. En primer lugar, ambos renuncian a la búsqueda de una “estructura profunda” de la realidad, algo que subyacería a los hechos del mundo que percibimos mediante nuestros sentidos. También conciben ambos sus argumentos filosóficos como una escalera que después debemos desechar. Para Wittgenstein, la filosofía debe limitarse a la correcta descripción de nuestro lenguaje con el fin de eliminar la confusión filosófica. Los argumentos filosóficos no son propiamente verdaderos porque no pueden hablar acerca del mundo. Una conclusión similar es la que obtiene el escéptico al utilizar la equipolencia de los argumentos filosóficos. Por último, ambos conciben la filosofía no como un sistema de creencias, sino como práctica o una terapia que nos conduce a ver el mundo de forma correcta.

Así pues, a lo largo de nuestro trabajo reflexionamos en torno al estatuto de la cuestión del escepticismo en el *Tractatus* e indicamos los rasgos escépticos que encontramos en esta obra. Estos rasgos se dan: respecto del ámbito científico, del ámbito místico, de la distinción entre decir y mostrar, del solipsismo y de la metafilosofía. Mostramos así cómo se puede afirmar que el *Tractatus* posee posicionamientos de cariz escéptico respecto de todas estas cuestiones. Lo cual no impide, como ya hemos afirmado anteriormente, que no posea también filiaciones con otras corrientes filosóficas.

Capítulo primero. Interpretaciones del *Tractatus*

1. Repaso histórico de las principales lecturas del *Tractatus*

Es bien conocido que el *Tractatus Logico-Philosophicus* ofrece profundos problemas de interpretación. Esto, unido al hecho de que Wittgenstein sea ya un clásico en la historia del pensamiento occidental –con el repertorio bibliográfico en cantidad y calidad que esto conlleva- y, unido también, a la carrera por publicar en que ha devenido la filosofía, nos sitúa a la hora de estudiarlo frente a una ingente cantidad de escritos que tratan de clarificar bien este o aquel punto concreto de la obra, bien su sentido general. Ante esta situación se hace necesaria la escritura de un primer capítulo que exponga de forma ordenada las principales lecturas que se han realizado desde su publicación en 1921. Trataremos aquí las interpretaciones generales que se han dado de la obra, dejaremos para el capítulo siguiente la bibliografía acerca de la cuestión concreta que nos ocupa –las relaciones entre el pensamiento del primer Wittgenstein y el escepticismo-.

Para esbozar las principales líneas de interpretación aparecidas hasta la década de los ‘80 seguiremos la completa *Guida alla letteratura su Wittgenstein* de Guido Frongia (1980¹). Este libro está dividido en dos partes: la primera es la historia de la crítica a la obra de Wittgenstein sometida a análisis y la segunda una completa guía

¹ Existe también una edición inglesa posterior (1990) que, con la colaboración de Brian McGuinness, amplía la sección de referencias bibliográficas hasta 1987. Para la redacción de este capítulo hemos utilizado la parte primera del libro, mantenida sin cambios en la versión inglesa.

bibliográfica. Esta segunda parte, junto con el apéndice bibliográfico que Fann incluyó en su obra de 1969 *El concepto de filosofía en Wittgenstein* y, en lengua castellana, junto a la bibliografía que Vera publicó en el monográfico de Teorema sobre el *Tractatus* de 1972, fijan el corpus bibliográfico de referencia del que nos hemos servido en nuestra investigación en lo relativo a las publicaciones previas a 1980.

Antes de comentarlas es necesario considerar algunas características que han condicionado de forma sustancial las interpretaciones de la obra de Wittgenstein y, más concretamente, de su *Tractatus*. La primera es la propia construcción de los escritos del joven Wittgenstein. Como es bien sabido, el *Tractatus* fue la única obra que nuestro autor publicó en vida. Se trata de un trabajo de sistematización de materiales previos elaborados entre 1913 y 1918, en el que cristaliza su primera filosofía. De estos escritos se han conservado: las *Notas sobre lógica* (2-9 Octubre de 1913); las *Notas dictadas a Moore en Noruega* (29 de Marzo-14 Abril de 1914); los *Cuadernos de notas (1914-1916)* y *Diarios secretos*²; el *Prototractatus*; y la correspondencia de Wittgenstein. Estos materiales se publicaron póstumamente, por lo que las primeras interpretaciones de la obra se hicieron sin recurrir a ellos -además, la gestión de la publicación del legado literario por parte de los albaceas testamentarios fue también problemática, no la realizaron cronológicamente ni, lo más importante, de forma íntegra-. Otra cuestión que ha dificultado la exégesis de los textos es el rechazo de Wittgenstein a las diferentes interpretaciones del *Tractatus* sin la aportación pública de criterios positivos para su lectura. Por otro lado, su posterior refutación de puntos centrales de su primera filosofía (a su vuelta a Cambridge en 1929 comienza ya a revisar sus propias posiciones filosóficas) y el hecho de que estas

² Al estallar la Primera Guerra Mundial Wittgenstein se alista en el ejército austro-húngaro. En el frente escribirá varios diarios (si fueron 6 o si fueron 7 es algo que los biógrafos no han logrado acordar; hasta nosotros sólo han llegado tres, pues Wittgenstein mandó destruirlos poco antes de morir). En las páginas pares -la parte izquierda al abrir el cuaderno- escribe en clave reflexiones personales, en las impares, anotaciones filosóficas. La parte par se publicó en 1991 bajo el nombre *Diarios secretos*; la impar, publicada en 1961, constituye los *Cuadernos de notas (1914-1916)*.

nuevas consideraciones sólo fueran accesibles a un grupo muy restringido de discípulos, acrecentó los malentendidos y leyendas en torno a la filosofía y figura de Wittgenstein. Por último, es también reseñable el propio método de exposición de su filosofía. El estilo oscuro y aforístico del *Tractatus*, con pocas argumentaciones y compuesto de una suerte de “verdades” sólo accesibles a aquellos que las hubiesen pensado previamente dificulta enormemente la comprensión del texto. Por ello, intentar entender esta obra sin recurrir a los materiales previos que hemos citado y a su correspondencia, en la que discute e ilumina algunos puntos fundamentales, es una tarea abocada al fracaso.

Como ya hemos indicado, Frongia reconstruye la historia de la recepción del *Tractatus* marcando las lecturas fundamentales hasta la década de los '80 del pasado siglo. Propone cinco puntos clave para enmarcarlas: la interpretación lógica (años '20); la neopositivista (años '30); la analítica (años '50); un capítulo dedicado a la cuestión religiosa y a la literatura secundaria italiana; y un último apartado que expone los desarrollos más recientes. Nos interesan los tres primeros y algunas características de los dos últimos puntos (a saber: las reflexiones en torno a la matemática, la religiosidad y la ética/estética).

Comencemos por la primera de ellas, la que considera al *Tractatus* como una obra de lógica formal, producto de la escuela de Cambridge. Para comprenderla es necesario tener presente el ambiente en el que es concebida. Durante los años '20, la figura de Russell comienza a tener mayor resonancia y a ser dominante en la filosofía inglesa y es precisamente este –maestro e interlocutor de Wittgenstein–, el mayor agente de la lectura que nos ocupa³. En su *Introducción al Tractatus* Russell

³ Los escritos en los que plasmó esta lectura fueron: el prefacio de *Our Knowledge of the external world* (1914), en el que alude a su deuda con los importantes descubrimientos en el terreno de la lógica, aún no publicados, llevados a cabo por su amigo Ludwig Wittgenstein; la *Introduction to Mathematical Philosophy* (1919) en la que se refiere a Wittgenstein como “my former pupil” a propósito de la noción de tautología; la *Introducción al Tractatus* (1922), en la que argumenta que este libro afronta fundamentalmente una problemática lógica; y la

sostiene que el objetivo de la obra es solucionar una cuestión lógica, a saber: “¿qué relación debe haber entre un hecho (una proposición, por ejemplo) y otro hecho para que el primero sea *capaz* de ser un símbolo del segundo?” (Wittgenstein, 2005, 136). El *Tractatus* estaría centrado en los principios lógicos del simbolismo y las tesis que en él encontramos acerca de la ética, la estética y el misticismo serían meras consecuencias de estos -leemos, “la actitud de Wittgenstein hacia lo místico [...] nace de modo natural de su doctrina de la lógica pura” (*Ibid.*, 151)-. Así, la diferencia entre decir y mostrar que aparece en el *Tractatus*, la afirmación de la existencia de una esfera de cuestiones de las que no se puede hablar con sentido, no poseería para Russell gran importancia en el conjunto de la obra. Sin embargo, sí la tenía para Wittgenstein, y ya en una carta fechada el 19 de agosto de 1919 le transmite a Russell la preocupación por su incompreensión *Tractatus*,

“Now I’m afraid you haven’t really got hold of my main contention, to which the whole business of logical prop[osition]s is only a corollary. The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by prop[osition]s – i.e. by language – (and, which comes to the same, what can be *thought*) and what can not be expressed by prop[osition]s, but only shown (gezeigt); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy” (Wittgenstein, 2008, 98).

En resumen, la lectura de los problemas lógicos sí sería, en general, correcta. Pero Russell no comprendió el sentido último de la obra ni, por tanto, los epígrafes que referían a cuestiones no lógicas.

Dentro de esta exegesis del *Tractatus* también es destacable la obra de Ramsey. En su recensión del *Tractatus* (*Mind*, 1923), analiza las cuestiones lógicas de la obra y relega a un segundo plano las tesis filosóficas más generales que aparecen

segunda edición de los *Principia Mathematica* (1927) en los que vuelve a insistir en la naturaleza predominantemente lógica de la filosofía de Wittgenstein.

al final del libro. Además, en sus escritos posteriores -editados póstumamente bajo el título *The foundations of Mathematics* (1931)- cifra la importancia filosófica del *Tractatus* en su resolución de ciertas dificultades lógicas pertenecientes a los *Principia Mathematica* de Russell⁴.

Mención aparte, dentro de esta corriente, merece la vinculación del *Tractatus* con el atomismo lógico -una posición que se desarrolló, fundamentalmente en Inglaterra, desde finales de la década de los '10 hasta mediados de los años '30-. Esta orientación interpretativa no se opone a la que hemos expuesto hasta ahora. De hecho, es el propio Russell⁵ (*The philosophy of logical atomism*, 1918-19) quien plantea que esta postura supone un punto de encuentro entre su propia filosofía y la de Wittgenstein. Russell atribuyó al *Tractatus* la introducción de un giro metafísico al propio pensamiento en lo relativo a la estructura ontológica del mundo y la naturaleza del conocimiento humano. Este giro mostraría cómo el análisis de la estructura de un simbolismo perfecto sirve para mostrar la estructura ontológica del mundo y, también, la de nuestro conocimiento. En él, los hechos atómicos de los que consta el mundo y su relación con la mente humana serían la base filosófica para explicar nuestro conocimiento de la realidad. Russell encontró en la filosofía del joven Wittgenstein una vía para encaminar sus propias posiciones filosóficas en lo referente al significado y la verdad. Esta vía, aunque original en muchos aspectos, posee elementos comunes con el empirismo clásico. No entraremos aquí a ahondar en estos elementos, simplemente destacaremos que el *Tractatus* quedó así ligado, en una parte importante de la literatura secundaria de la época, a la teoría russelliana del atomismo lógico.

⁴ Tal y como apunta Frongia, a finales de los años '20 esta interpretación fue perdiendo importancia. Sin embargo, siguieron apareciendo trabajos que la defendían, a destacar: Chadwick (1927), Langford (1927), Kaufman (1930), Joergensen (1931), Lazerowitz (1937) y Russell (1940), Bochenski (1956), Broad (1957).

⁵ Distinguimos dos lecturas diferentes (aunque coherentes) del *Tractatus* por parte de Russell: una como análisis simbólico, otra como confirmación filosófica del atomismo lógico.

La vinculación russelliana del *Tractatus* con el empirismo se radicalizó en las lecturas neopositivistas de la obra. En 1929 los integrantes del Círculo de Viena publican su manifiesto programático *La concepción científica del mundo*, en el que nombran a Wittgenstein -junto con Russell y Einstein- como un defensor de dicha concepción y una de las mayores influencias filosóficas para ellos. Esto tuvo un gran impacto en la posterior crítica del *Tractatus*, haciendo que esta obra permaneciera, para un gran número de comentaristas, indisolublemente ligada a los puntos expresados en dicho manifiesto. La filosofía se entendía, bajo este prisma, como una actividad de clarificación que analizaba los problemas filosóficos tradicionales para desenmascarar su parte de pseudoproblemas y su parte de problemas empíricos -solucionables mediante la ciencia de la experiencia-. Esto es, su método establecía una demarcación entre dos tipos de enunciados: los de las ciencias empíricas -cuyo sentido quedaba determinado por el análisis lógico- y los metafísicos que se revelaban como carentes de significado y, por tanto, de valor. Wittgenstein manifestó en privado su desacuerdo con el espíritu del programa (McGuinness, 1985, 352). Tras su vuelta a Cambridge en 1929 mantuvo contacto con dos miembros del Círculo, Schlick y Waismann. En esta época, los trabajos de ambos autores hacían referencias a los nuevos pensamientos de Wittgenstein y a sus vinculaciones con el Círculo. Esto, unido al hecho de que Wittgenstein no publicaba sus nuevos escritos, llevó a que muchos intérpretes conectaran de forma natural el pensamiento de Wittgenstein con el de estos filósofos vieneses. En resumen, los primeros autores del neopositivismo difundieron una lectura del *Tractatus* profundamente antimetafísica -entendiendo por metafísica no sólo las especulaciones acerca de lo trascendente, sino el conjunto de todo aquello que Wittgenstein agrupó bajo la categoría del *mostrar* (la estructura del mundo, la naturaleza del lenguaje, la esencia de las cosas, etc.)- y radicalmente empirista, en la que los problemas filosóficos, incluidos los metafísicos, desaparecerían con el correcto análisis del lenguaje.

Carnap también contribuyó a la difusión de esta lectura. En diferentes escritos de finales de los '20 marcó la importancia de Wittgenstein en la elaboración de un método de investigación filosófica basado en la lógica. Además, en su artículo de 1931-32 "The elimination of metaphysics through logical analysis of language" (en Ayer, 1959), apela explícitamente al *Tractatus* para fundamentar su distinción sentido-sinsentido (ciencia-metafísica) y cómo esta se hallaría a la base del principio de verificación –mediante el que solo los enunciados verificables empíricamente poseen significado- propuesto por el Círculo de Viena⁶. A la luz de estos escritos, la crítica consideró evidente la filiación neopositivista del *Tractatus*.

A mediados de los años '30, las diferencias teóricas entre los miembros del Círculo de Viena conducen al abandono de algunos de sus postulados básicos. Tras este cambio, el *Tractatus* continúa siendo considerado un ejemplo del primer positivismo, de una fase especialmente intransigente y ya superada del mismo. Esto, junto con la noticia de que Wittgenstein en sus lecciones de Cambridge rechazaba algunos principios básicos de su primera filosofía y proponía nuevas vías de pensamiento, condujo a una paulatina reducción del interés por su primera obra que duró hasta los años '50. El nuevo pensamiento del filósofo comenzó a difundirse rodeado de una aureola de misterio y curiosidad, no sólo por su originalidad, sino por el reducido número de personas a quienes era transmitido. Las fuentes secundarias que lo divulgaron fueron alumnos que frecuentaban sus lecciones⁷ y autores que, conociendo el pensamiento de Wittgenstein de segunda mano, intentaron saciar la curiosidad del público. Tal y como había ocurrido con su primera

⁶ También Schlick –en su artículo de 1936 "Meaning and verification"- contribuyó a la falsa atribución a Wittgenstein de una versión anticipada de este principio.

⁷ A principios de los '30 comienzan ya a circular por Cambridge apuntes mecanografiados de sus lecciones, en algunos casos por petición del propio Wittgenstein, que prefería dar clase a número limitado de alumnos y que fueran éstos los que compartieran las notas con el resto de estudiantes matriculados.

obra, el hermetismo de Wittgenstein conllevó numerosos equívocos y lecturas contradictorias.

Frongia agrupa estas tentativas de divulgación y esclarecimiento en torno a dos polos interpretativos. El primero es el que subrayaba la continuidad entre estas lecciones y la filosofía del *Tractatus*⁸. Esta interpretación recibió el nombre de “positivismo terapéutico”, un apelativo que durante un tiempo gozó de cierta fama y que enfatizaba dicha continuidad. El segundo polo defendía la novedad de estas ideas desde un enfoque analítico. Siguiendo esta vía, fue consolidándose la opinión de que desde 1929 Wittgenstein había ido abandonando su teoría anterior y había adoptado una nueva perspectiva diametralmente opuesta. Con la publicación póstuma de las *Investigaciones filosóficas* en 1953 esta interpretación largamente aceptada pareció encontrar una sólida confirmación y la mayoría de la crítica de los años '50 y '60 reforzó la tesis de una ruptura total entre la primera y la segunda filosofía de Wittgenstein.

También esta lectura terminará por resquebrajarse poco a poco. La progresiva publicación de los escritos preparatorios del *Tractatus* va mostrando nuevos aspectos de la obra y se vuelven problemáticos muchos de los cánones interpretativos hegemónicos hasta el momento. Esta nueva perspectiva también arroja luz sobre sus obras de madurez y comienzan a apreciarse elementos de su primera filosofía que, aunque de forma embrionaria, anticipaban o permitían explicar algunos de los desarrollos posteriores de su pensamiento. Esta tendencia interpretativa más continuista se materializa en dos vías diferentes. En primer lugar, la de aquellos que, observando varias diferencias sustanciales, ponen de relieve una continuidad entre las diversas etapas del pensamiento de Wittgenstein⁹. Además, estos autores subrayan la importancia del *periodo intermedio* o *de transición* de la filosofía

⁸ Encontramos ejemplos, más o menos explícitos, en: Braithwaite (1933), Morris (1935), Stebbing (1939), Farrell (1946), Orr (1946) y Popper (1952).

⁹ Fann (1969), Bogen (1972), Kenny (1974) y Hacker (1986).

de Wittgenstein, que abarcaría los años de 1929 a 1933 y serviría de puente entre su primera y su segunda filosofía. Por su parte, la segunda vía que nombrábamos¹⁰ intenta subsanar la fractura entre las distintas etapas de la filosofía de Wittgenstein acentuando sus elementos comunes y defiende que, en lo esencial, todo el trabajo de Wittgenstein posee unos mismos intereses y soluciones teóricas.

La publicación póstuma de los escritos preparatorios del *Tractatus* tiene otra consecuencia significativa: con ella se renueva el interés por la obra. A partir de la segunda mitad de los '50 aparecen importantes estudios monográficos sobre ella que, liberados de las anteriores restricciones interpretativas, ganan en precisión y especialización. Nos referimos a trabajos que devendrán puntos de referencia clásicos en los debates posteriores, como los de Copi (1958), Anscombe (1959), Stenius (1964) y Black (1964). Son muchos los temas tratados en ellos, a destacar: la lógica, la ontología, las secciones finales del libro, la concepción de la filosofía, la ética y la religión. Y desde una perspectiva más general: el propósito de la obra, sus relaciones con la filosofía de Frege y Russell, sus fuentes y los problemas historiográficos de su recepción. La hostilidad hacia la metafísica, que se percibía en el *Tractatus* bajo el prisma neopositivista, va desapareciendo en estos nuevos trabajos y la diferencia entre sentido y sinsentido deja de ser entendida como la instauración de la prioridad de una forma de conocimiento sobre otra y empieza a ser concebida como un intento de salvaguardar aquello específico de cada una de las esferas -la de la ciencia y la de la metafísica; la de los hechos y la del valor-.

Ya hemos indicado que la lectura de Russell establecía que la lógica y los fundamentos de la matemática eran los elementos que posibilitaban una lectura integral del *Tractatus*. Tras ella, la literatura acerca de este tema se limitó a cuestiones menores, no a una reconstrucción argumentativa de mayor calado. Esto fue así hasta la publicación de *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*¹¹ en 1956. Los

¹⁰ Pears (1971), Engel (1971) y Janik y Toulmin (1998).

¹¹ *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, 1987.

artículos de Kreisel (1958) y Dummett (1959) pusieron de manifiesto la importancia de la contribución de Wittgenstein a la filosofía de la matemática. En concreto el artículo de Dummett –que daba una interpretación convencionalista, alejada del platonismo y el constructivismo, de la necesidad lógica en el *Tractatus*- provocó una ola de intervenciones. Las tesis sostenidas en esos tres artículos fueron perdiendo plausibilidad, pero esta vía de investigación continuó abriéndose paso en otros trabajos que unieron los escritos de Wittgenstein acerca de la matemática con los relativos a otros temas¹².

En este cambio general de perspectiva van adquiriendo relevancia algunos temas que habían sido considerados como marginales en el ámbito de la crítica dentro de las lecturas neopositivistas y antimetafísicas que dominaron el panorama filosófico wittgensteiniano hasta finales de los años '50. Nos interesan fundamentalmente dos, por su importancia: la naturaleza de la creencia religiosa; y las reflexiones en torno a la ética y la estética. Comencemos por el primero, cabe destacar que este tema ya había atraído el interés de algunos filósofos católicos durante el curso de los años '50. Estos autores comenzaron a profundizar en algunos aspectos del pensamiento de Wittgenstein que habían sido pasados por alto en los debates generales sobre su filosofía. Al menos al inicio, estos pensadores trataron de establecer la compatibilidad del pensamiento de Wittgenstein con la teología y la moral católica, y su atención se centraba fundamentalmente en el *Tractatus*. La gran mayoría de estas lecturas, hijas de su tiempo, estaban ligadas a las interpretaciones generales del *Tractatus* que ya han sido expuestas, como un libro neopositivista y antimetafísico. Con la publicación en 1966 de las lecciones sobre creencia religiosa este tema comienza a ganar relevancia y se discuten cuestiones tales como: el fideísmo, la posibilidad de la fundamentación racional de la creencia religiosa y las implicaciones de dicha creencia en cuestiones antropológicas.

¹² Kielkopf (1970), Klenk (1976) y Wright (1980).

También hubo en esa época, como acabamos de apuntar, un notable crecimiento del interés por las cuestiones éticas y estéticas en el *Tractatus*. Mientras los primeros trabajos de la crítica se limitaron a trabajar los apuntes sobre las lecciones de 1938, progresivamente se pasó a una síntesis más comprensiva que tuviera en cuenta otras obras en su tentativa de realizar una visión más orgánica, que abrazase: los aspectos variados de su teoría del lenguaje, las *Investigaciones filosóficas*, las secciones finales del *Tractatus* y, más en general, el problema (de filiación kantiana) de la naturaleza *a priori* del juicio estético.

2. El debate contemporáneo: lecturas resolutas, realistas y antirrealistas

Al margen de los problemas exegéticos relativos a epígrafes concretos del *Tractatus*, tres serían los desacuerdos fundamentales contemporáneos respecto al mapa general de interpretación de la obra, a saber, aquellos relativos a: la noción de sinsentido, la cuestión ética y al estatuto de la *realidad* en el *Tractatus*. A su vez estos problemas quedan subsumidos en tres interpretaciones fundamentales: la tradicional, realista o metafísica¹³; la inmanentista o antirrealista¹⁴; y la resoluta o terapéutica¹⁵.

Veamos estas tres interpretaciones. La teoría del significado formulada en el *Tractatus* vincula el ámbito del lenguaje con el de la realidad y afirma que existe un perfecto isomorfismo entre ellos. Respecto a esa perfecta articulación lenguaje-realidad hay consenso. Ahora bien, ¿esa relación se da desde el mundo hacia el lenguaje o desde el lenguaje hacia el mundo? Dependiendo de la respuesta escogida

¹³ Esta lectura ha ocupado una posición dominante en los estudios sobre Wittgenstein. A ella podemos adscribir, entre otros, a Anscombe, Fogelin, Glock, Hacker, Kenny, McGuinness, Monk, Pears y Stern.

¹⁴ McGuinness, Mc Ginn.

¹⁵ Sus principales defensores son Diamond y Conant.

nos deslizaremos hacia una interpretación de corte realista o antirrealista. Así, la primera opción suscribiría que las tesis anunciadas en los aforismos iniciales del *Tractatus* describen propiedades esenciales que la realidad poseería independientemente de su representación lingüística. Estos aforismos suscribirían un realismo metafísico en el que la realidad sería anterior al lenguaje. La lógica del lenguaje estaría, entonces, basada en ese dominio ontológico anterior y le vendría impuesta a este por la realidad representada. Por su parte, la interpretación antirrealista propone que los aforismos del *Tractatus* no traspasan los límites del análisis de nuestro sistema de representación -por medio del cual construimos proposiciones con sentido-. No van más allá de nuestro lenguaje. Así, esta interpretación rechazaría la idea de que en el *Tractatus* se formulen tesis acerca de una realidad independientemente del lenguaje y suscribiría que la lógica le viene impuesta a la realidad debido a la aplicación de nuestro lenguaje sobre ella. Por último, la interpretación resoluta propone una concepción austera del sinsentido y concibe la filosofía como una tarea únicamente terapéutica, de modo que Wittgenstein no sostendría ni una postura realista ni una antirrealista respecto de la relación lenguaje-mundo.

Así las cosas, cuando se lee a Wittgenstein como un autor que sostiene una teoría verdadera acerca de la relación figurativa lenguaje-mundo generalmente se suscribe que el *Tractatus* contiene una ontología y una semántica de tipo realista, que los objetos de los que habla son entidades realmente existentes. Por otro lado, si Wittgenstein es interpretado como un filósofo clarificador del lenguaje, que no avanza teorías en sentido propio, sino que elucida en qué modo las proposiciones representan la realidad, se subraya que la aparente posición teórica no es un capítulo de la clarificación y que en el *Tractatus* Wittgenstein adopta una posición inmanentista, por la cual es el lenguaje el que determina el significado. Finalmente, si se ve en Wittgenstein a un terapeuta irónico, no se reconoce ninguna sensatez en su posición teórica y ontológica.

La lectura resoluto¹⁶ fue desarrollada de forma colaborativa entre Diamond y Conant, apareciendo por primera vez en el artículo de 1988 “Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*” (Diamond). Esta interpretación ha ocupado un lugar central en el debate de las últimas décadas acerca de la filosofía de Wittgenstein, fundamentalmente en aquel centrado en el sentido general de su obra. El propio calificativo de resoluto refiere al modo en que debe ser leído el epígrafe 6.54 del *Tractatus*

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella).”

Siguiendo a Conant y a Diamond, una lectura es irresoluta cuando sostiene que las proposiciones del *Tractatus*, aunque sinsentidos, son capaces de expresar elucidaciones inefables acerca de la naturaleza de la realidad, el pensamiento y el lenguaje. Por su parte, la lectura resoluto mantiene que las proposiciones del *Tractatus* deben ser consideradas como sinsentidos plenos. Así, desde el punto de vista de la lógica sólo habría un tipo de sinsentido, el de concatenaciones de signos que fallan al intentar expresar un significado determinado.

Además, remarcan que la filosofía para Wittgenstein no es una teoría, sino una actividad, que nos provee de herramientas para disolver los problemas filosóficos. Sería una actividad terapéutica que disuelve las dificultades intelectuales en las que nos encontramos debido a la propia reflexión filosófica. Conant y Diamond proponen, como ya haría Cavell en relación a las *Investigaciones*¹⁷, que no se puede comprender el *Tractatus* correctamente si no reparamos en la peculiaridad de la naturaleza de los problemas filosóficos que en él se formula. De modo que si la

¹⁶ Para un repaso sucinto y completo de esta postura véase Bronzo (2012)

¹⁷ Conant 2001, 102 y Diamond 2001, 108.

filosofía puede otorgarnos algún tipo de conocimiento no sería empírico, relativo a los hechos del mundo, sino sobre “nosotros mismos”¹⁸.

Tal y como apuntan sus propios autores, la lectura resoluto se opone a la tradicional y a la neopositivista. La tradicional ya ha quedado esbozada, lo que uniría a todos los autores que pueden agruparse bajo este rótulo, a ojos de la lectura resoluto, sería la asunción de que las proposiciones *absurdas* del *Tractatus* facilitan la comunicación de ciertas verdades necesarias –verdades que, dado el propio criterio de verdad del *Tractatus* serían propiamente *absurdas*-. De este modo, el *Tractatus* comunicaría un tipo especial de teoría que no puede ser dicha pero sí mostrada. Respecto al epígrafe del *Tractatus* 4.112, en el que se afirma “la filosofía no es una doctrina, sino una actividad”, esta posición sostiene que aquí debe entenderse una noción técnica de doctrina, según la cual sólo puede considerarse como tal aquello que puede ser expresado mediante proposiciones contingentes. En este sentido, el *Tractatus* no sostendría ninguna doctrina, porque sus contenidos no pueden expresarse en proposiciones con sentido.

Por su parte, la lectura neopositivista, como ya ha quedado expuesto, rechazaría la idea de contenidos inefables que puedan ser mostrados pero no dichos, así como la idea de un peculiar sinsentido que expresaría algún tipo de contenido. De modo que, para la lectura tradicional el silencio al que lleva el *Tractatus* poseería todavía un cierto significado y para la neopositivista ese silencio estaría vacío. En este sentido podría parecer que la segunda y la resoluto coinciden. Sin embargo, los neopositivistas leían el *Tractatus* como un libro teórico –articulaba una teoría del significado- y para Conant y Diamond no habría teoría alguna en el *Tractatus*.

En conclusión, tres serían las características de las lecturas resolutas: las proposiciones del *Tractatus* son reconocidas como sinsentidos que no poseen ningún tipo de elucidaciones inefables; no habría ninguna teoría del significado en dicho

¹⁸ Diamond 2001, 114.

libro; y se rechaza cualquier concepción sustantiva del sinsentido. Tal y como Conant y Diamond enfatizan, esto da cabida a un considerable rango de divergencia y no determina una exégesis e interpretación concreta. Sobre ellas volveremos más adelante, fundamentalmente en el capítulo relativo a la diferenciación entre decir y mostrar.

3. Lecturas escépticas del *Tractatus*

Hemos trazado el mapa de las principales interpretaciones que se han realizado sobre el *Tractatus*. Ninguna de ellas se ha caracterizado por señalar sus afinidades con el escepticismo. De hecho, el número de artículos que se han ocupado de esta cuestión es realmente escaso.

En primer lugar, encontramos el artículo de Richard McDonough “Wittgenstein's refutation of meaning-scepticism” (no citado en los posteriores trabajos sobre esta cuestión). En él, McDonough afirma que la famosa interpretación de Kripke acerca de las *Investigaciones* como un libro escéptico es errónea. De hecho, para McDonough, la postura que Kripke atribuye a dicho libro sería la que Wittgenstein sostuvo en su *Tractatus*. Así concluye que, en su primera obra Wittgenstein defendería una posición humeana escéptica sobre el significado que después sería refutada, mediante una estrategia kantiana, en las *Investigaciones*. De hecho, a su juicio en el *Tractatus* encontramos el tipo de escepticismo más radical y original que ha dado la historia de la filosofía (McDonough p.92). No podemos más que discrepar de esta tesis. El razonamiento de McDonough para llegar a ella es, en muchos puntos, oscuro. Además, lo hace realizando afirmaciones que no argumenta y que son, cuanto menos, discutibles.

Toda su lectura se basa en una interpretación bastante especial de la teoría de la figuración. Para McDonough, en el *Tractatus* una proposición estaría formada por un signo, perceptible, y un pensamiento, imperceptible, que es el que le da

significado¹⁹. La interpretación de McDonough es psicologista y errónea. Le lleva a afirmar que el significado, en el *Tractatus*, es concebido fuera del mundo de los hechos. Nada más lejos de la pretensión de Wittgenstein que redujo las proposiciones significativas a aquellas que podían figurar, precisamente, hechos del mundo y cuya verdad o falsedad era contrastable empíricamente. Las conclusiones escépticas que saca a partir de aquí son erróneas, en tanto que las premisas de las que parte también lo son.

Por otra parte, desarrolla toda una argumentación acerca de la dimensión normativa del lenguaje en el *Tractatus*, reflexionando acerca de cómo se aplican esas normas y cómo deberían aplicarse. Esta problemática, sencillamente, no aparece en la obra del joven Wittgenstein. Es una proyección de reflexiones de su segunda filosofía sobre esta primera obra que carece de fundamento textual. Esto le lleva a sostener una interpretación muy extraña y, a nuestro juicio, equivocada.

Aunque no lo utilizaremos en el desarrollo de nuestro trabajo, debemos destacar a su favor el haber llevado a cabo un primer acercamiento entre el *Tractatus* y la perspectiva escéptica en filosofía. Remarcando, por ejemplo, los tintes escépticos que poseería la diferenciación entre decir y mostrar en la filosofía del primer Wittgenstein.

En segundo lugar, hallamos los diversos escritos de Robert J. Fogelin sobre la cuestión. Ya en 1976, Fogelin interpretó la posición de Wittgenstein sobre seguir reglas como escéptica a la manera humeana: proponiendo “una solución escéptica frente a las dudas escépticas” (1976, cap. XI). Su interpretación cambiará pocos años después, cuando observe ciertos rasgos no ya humeanos sino pirrónicos en el pensamiento del vienés y los rastree hasta su primera filosofía. Para Fogelin, en el *Tractatus* Wittgenstein estaba a mitad de camino de convertirse en un escéptico, en su segunda filosofía completaría el viaje (1987, 229). Pero, como acabamos de apuntar, un escéptico de un tipo especial, un pirrónico. Así, a lo largo de diversos

¹⁹ Sobre esta cuestión reflexionamos en el primer apartado del capítulo sexto del presente trabajo.

artículos Fogelin vinculará la filosofía del segundo Wittgenstein con el pirronismo, resaltando los rasgos escépticos que ya poseía su primera filosofía (Fogelin, 1976, 1981, 1987 y 1994). Esta interpretación la tratamos con mayor profundidad en el capítulo segundo, al explicar el significado de la noción de escepticismo en el *Tractatus*.

En tercer lugar, encontramos el artículo de Sluga “Wittgenstein and Pyrrhonism” (2004). En él, Sluga sigue la línea de Fogelin y reflexiona acerca de los vínculos entre la filosofía del primer Wittgenstein y el escepticismo. Se trata de un análisis crítico de la posición de Fogelin –también de la de Diamond-. Además, se centra en señalar cómo el joven Wittgenstein queda influido por el pirronismo a través de la lectura de las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* de Mauthner.

Para Sluga, Fogelin acertaría al señalar que las *Investigaciones Filosóficas* sostienen un neopirronismo más fuerte que el del *Tractatus*, pero yerra al subestimar dichos elementos en esta primera obra. El error fundamental de Fogelin sería el de considerar la posible coexistencia de dos Wittgensteins –uno un escéptico pirrónico, otro un constructivista comprometido con conceptos y teorías filosóficas- como un grave defecto. Esto es, no aprecia una característica fundamental del pensamiento wittgensteiniano, su inclinación a moverse de unas ideas y posiciones a las contrarias. Para Sluga, la lectura del *Tractatus* como un libro neopirrónico es iluminadora pero no puede abarcar la totalidad de la posición wittgensteiniana. Lo más interesante del artículo es, a nuestro juicio, la vinculación entre los rasgos escépticos del *Tractatus* y el pensamiento de Mauthner. Cuestión expuesta en el capítulo segundo del presente trabajo.

Mención aparte merece el artículo de Sanfélix “Locos y herejes. Algunos rasgos escépticos y relativistas de la filosofía de Wittgenstein” por su relevancia para el presente trabajo, que ha tomado de él parte importante de sus posicionamientos. En él, Sanfélix desarrolla los diferentes aspectos de la filosofía wittgensteiniana que poseerían rasgos comunes con el escepticismo. Estos rasgos se encontrarían en lo

relativo a la epistemología, la comprensión de la cultura y de la ética, y también la concepción de la propia filosofía y su práctica. Es respecto de esta última cuestión que posteriormente ha escrito, junto con Francisco Martorell, el artículo “Pirronismo lógico. La metafilosofía del joven Wittgenstein”²⁰. En él defienden que la metafilosofía del joven Wittgenstein posee rasgos marcadamente escépticos, rasgos que nos permitirían calificarla de pirronismo lógico. Al tratamiento de esta postura dedicamos algunas páginas en el último apartado del presente trabajo.

²⁰ En prensa.

Capítulo segundo. La concepción wittgensteiniana del escepticismo

1. Escepticismo y sinsentido

1.1 El epígrafe 6.51, ¿una refutación del escepticismo?

Wittgenstein utiliza una única vez el término escepticismo en el *Tractatus* y lo hace para constatar su insensatez. Dice,

“El escepticismo no es irrefutable, sino manifiestamente absurdo [*unsinnig*], cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. Porque sólo puede existir una duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*.” (TLP, 6.51)

Tradicionalmente se ha tomado este texto como muestra del claro antiescepticismo de Wittgenstein. Sin embargo, quizás pudiera resultar clarificador replantearnos si esto es realmente así en vistas a comprender su primera filosofía. La cuestión es, de la afirmación wittgensteiniana de la insensatez del escepticismo, ¿se sigue necesariamente que Wittgenstein se posicionó contra esta postura y que, por tanto, es un error observar rasgos escépticos en su primera filosofía?

Ante esta pregunta exploraremos dos posibles respuestas que no pasan por la admisión de que del epígrafe 6.51 se siga que el primer Wittgenstein fue un filósofo antiescéptico sin más. Que nos decantemos por una o por otra dependerá, en buena medida, de la concepción del escepticismo que le atribuyamos a Wittgenstein.

1.2 Primera respuesta, basada en Fogelin

La primera pregunta que cabe realizar al leer el epígrafe 6.51 es, ¿a qué se refiere Wittgenstein con el término “escepticismo”? Si siguiendo a Hacker (1986, 79) afirmamos que en este texto Wittgenstein hace referencia a la noción de escepticismo utilizada por Russell en su *Theory of knowledge*, concluiremos que se trata de un “escepticismo universal” (Russell, 1992, 74) de corte cartesiano o idealista. Pero el término escepticismo no se agota ahí, ¿podría ser que Wittgenstein negara un cierto escepticismo -pongamos cartesiano- y que al mismo tiempo su filosofía poseyera rasgos de otro tipo diferente de escepticismo? En esta vía se enmarca la lectura de Fogelin, quien, sin centrarse demasiado en el análisis de la wittgensteiniana noción de escepticismo, afirma

“Wittgenstein is often credited with saying something important against scepticism. I think that this is true if by scepticism we mean an indiscriminate challenging of all belief, including common belief. But if scepticism is understood in its historical sense—in particular, in its Pyrrhonian form—then we might better say that Wittgenstein rediscovered scepticism, endowed it with insight and thus gave it its most powerful statement.” (1981, 15)

El aforismo 6.51 sería, pues, una crítica a ese escepticismo indiscriminado que ataca a todas nuestras creencias. Sin embargo, esto no sería incompatible con la observación de un cierto pirronismo en su filosofía. Para Fogelin, este vendría dado fundamentalmente por la admisión de la autorrefutación de los propios argumentos. Una cuestión que además queda ilustrada en el *Tractatus* mediante la metáfora sextiana de la escalera (*TLP*, 6.54).

¿Es esto suficiente para observar un cierto pirronismo en su primera filosofía? Probablemente no. Sin embargo, Fogelin apunta aquí a una estrategia interesante que puede servirnos para responder a la cuestión planteada. Es la idea de que la crítica wittgensteiniana al escepticismo cartesiano se enmarcara dentro de un

ataque más general a un cierto modo de realizar filosofía y a la metafísica que lo acompaña, de manera que el gesto wittgensteiniano acaba no solo con este, sino -y más importante- con aquella. Y, ¿no sería este un gesto profundamente escéptico?

Son diversos los escritos en los que Fogelin lee a Wittgenstein como un filósofo escéptico (1976, 1981, 1987, 1994). Para él, “in the *Tractatus*, Wittgenstein was half a sceptic, or, better, a philosopher half way to becoming a sceptic. In his late writing he completed the journey” (1987, 229). Además -como ya hemos aclarado- no un escéptico cartesiano, sino un pirrónico.

Qué entiende Fogelin por pirronismo aparece formulado de forma clara al inicio de sus *Pyrrhonian Reflections*, donde diferencia dos tipos de escepticismo: el “escepticismo filosófico” –que es filosófico porque emana de la reflexión filosófica- y el “escepticismo *sobre* la filosofía” –que duda de la viabilidad del propio proyecto filosófico- (1994, 3). La combinación de ambos -esto es, la postura que duda de la propia filosofía en base a argumentos filosóficos- es lo que Fogelin dará en llamar pirronismo. Esta postura puede parecer en principio inconsistente, pues parte de argumentos filosóficos para, precisamente, rechazar toda argumentación filosófica. Esto es, realiza un movimiento que dinamita sus propios fundamentos, se vuelve una posición autorrefutadora. Sin embargo, hay una manera de evitar esa inconsistencia que ya fue adoptada por los antiguos pirrónicos: la afirmación de que los argumentos escépticos refieren también a sí mismos. Este gesto posibilitaría que, junto con la eliminación de los argumentos dogmáticos, los argumentos pirrónicos se autoeliminaren también. Dado lo anterior, una de las características fundamentales del pirronismo será entonces la de la admisión de la propia autorrefutación (*peritrope*²¹).

²¹La acusación de invalidez por autorrefutación podemos encontrarla ya en el *Teeteto* de Platón (171 a-b) -en este caso frente al relativismo de Protágoras-, donde argumenta que quien afirme que toda opinión es verdadera afirmará que la suya es verdadera también, con lo que su propia postura quedaría rebatida. Para el caso que nos ocupa el argumento es prácticamente igual: el escepticismo, al afirmar que *de facto* no podemos poseer creencias verdaderas estaría ya sosteniendo una creencia que, o bien es falsa, o bien es verdadera -pero, como no podemos poseer creencias verdaderas, es falsa

Ya en su artículo de 1981 “Wittgenstein and classical scepticism”, Fogelin traza un paralelismo entre la crítica al escepticismo formulada en el *Tractatus* y la expuesta en *Sobre la certeza*, subrayando que en ambas aparece un movimiento similar que conduce a la constatación de que la pregunta escéptica debe ser descartada por su insensatez. Si recordamos el citado aforismo 6.51, observamos cómo Wittgenstein afirma allí que el escepticismo es absurdo porque plantea preguntas donde nada puede ser *dicho*. Y, ¿qué cosas son aquellas que sí pueden *decirse*? Siguiendo la tractariana teoría del significado, solamente ciertas contingencias relativas al mundo.

Una de las preocupaciones básicas del *Tractatus* es la de poder ofrecer una descripción de la estructura que todo sistema de representación debe poseer para poder siquiera representar algo. Todo lenguaje significativo y, por tanto, todo lo que puede ser dicho, depende de su carácter representacional. Éste se basa en proposiciones elementales que están en una relación directa de figuración con la estructura básica de la realidad (hechos atómicos). El resto de proposiciones son construcciones lógicas hechas a partir de las proposiciones elementales. Así, la verdad de toda proposición viene dada por la verdad o falsedad de sus proposiciones elementales. De tal modo que el campo de las proposiciones elementales, el de las proposiciones que poseen un determinado valor de verdad, el de las proposiciones significativas y, en definitiva, el de todo aquello que posee la característica de poder ser dicho son coextensivos. El intento de expresar algo más allá de ellos es, simplemente, un sinsentido. Para Wittgenstein, pues, solo pueden decirse ciertas cuestiones relativas al mundo –que, además, como ya hemos apuntado, son contingentes-; lo que es dicho por toda proposición con sentido es que “las cosas se

también-. En conclusión, se refutaría de acuerdo a sus propios presupuestos. Esto no fue un problema para el escepticismo antiguo. Por ejemplo, Sexto Empírico admitió que sus propias tesis filosóficas carecían del estatuto de verdad absoluta de la metafísica -estatuto inalcanzable para cualquier verdad- y optó por una defensa de la propia incoherencia: dado el carácter de terapia de su posición, el remedio escéptico sería expulsado junto con la enfermedad dogmática.

comportan de tal y tal modo” (*TLP*, 4.5).

Consecuencia directa de todo ello será que el escepticismo no tenga sentido, porque duda allí donde ninguna pregunta puede ser planteada, esto es, donde no es posible dar una respuesta apelando a proposiciones elementales que están por hechos del mundo. La duda escéptica aparece así como una pseudoduda. A ojos de Fogelin, uno de los mayores atractivos de la filosofía de Wittgenstein es que da una respuesta sistemática al reto escéptico. Como veíamos, en el *Tractatus* toda pregunta con sentido debe tener una respuesta cuya verdad sea determinable por una combinación contingente de objetos en el mundo. Pero el reto escéptico genera un sistema de dudas que no tienen término, y estas dudas sin término no tienen sentido dentro del *Tractatus*, donde cada pregunta debe poder responderse. Así, el escepticismo se vuelve un sinsentido justamente por aquello que parecía hacerlo invulnerable: su continuo preguntar sin hallar respuestas satisfactorias (Fogelin, 1987, 229).

En la lectura de Fogelin, la respuesta wittgensteiniana al escepticismo, calificándolo de insensato, implica que otras cuestiones filosóficas se tornen sinsentidos también (1981, 9)²². Así, ¿tendría sentido la pregunta acerca de la existencia de Dios? ¿de si unas acciones son mejores que otras? ¿de cómo es posible que el lenguaje signifique el mundo? Siguiendo las ideas del *Tractatus* la respuesta solo puede ser negativa. Wittgenstein defiende que las proposiciones filosóficas son insensatas, incluyendo las de su propia obra. En este punto es donde Fogelin traza la similitud con el pirronismo, lo que lo uniría a la filosofía wittgensteiniana es la autorrefutación de los propios argumentos. Cuando Wittgenstein afirma que sus proposiciones no son más que elucidaciones, porque quien las entiende las reconoce al final como absurdas (*TLP*, 6.54), estaría siguiendo una estrategia pirrónica.

²²A nuestro juicio, es más correcto observar la estrategia a la inversa. De la crítica al escepticismo de Wittgenstein no se deriva que el resto de cuestiones filosóficas sean insensatas; sino, más bien al contrario, un corolario de la wittgensteiniana teoría del demostrar será que el escepticismo -como el resto de teorías filosóficas- carezca de sentido.

Existiría entonces, para Fogelin, un paralelismo entre las reflexiones pirrónicas acerca del razonamiento y las reflexiones wittgensteinianas sobre el significado. Los antiguos escépticos sostuvieron que la investigación racional sobre el propio razonamiento se tornaba autodestructiva; por su parte, Wittgenstein pensó que una correcta teoría del significado debía ser concebida como carente ella misma de significado. Ambos recomiendan que debemos ir más allá de sus propias declaraciones, superándolas para finalmente ver el mundo de forma correcta. Esto es, para Fogelin habría un cierto pirronismo en el primer Wittgenstein que pasaría por la autorrefutación de los propios argumentos. La constatación de que el escepticismo carece de sentido se hallaría dentro de una estrategia pirrónica que destruiría la teorización filosófica.

Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre el pirronismo y la filosofía del *Tractatus* sobre la que Fogelin no reflexiona: es cierto que ambos concluyen en la autorrefutación de los propios argumentos, pero esta es de un tipo diferente en cada caso. Esto es así porque el primero dota de un estatuto primordial a la *empíria* y a la reflexión epistemológica, por ello concluye que no se puede afirmar la verdad de ciertas posiciones filosóficas sobre las que debemos suspender el juicio. Por su parte, la segunda no está basada en reflexiones epistemológicas, sino que otorga un lugar central a la lógica que comparte el lenguaje con el mundo para poder describirlo, y afirma: “la psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología” (*TLP*, 4.1121). Como hemos afirmado, el pirronismo trataba sobre la verdad de las proposiciones filosóficas -al no hallarla, suspendía el juicio sobre estas-. Pero el *Tractatus* trata acerca del *sentido*, concluyendo que las proposiciones filosóficas carecen del mismo. Así, la autorrefutación en el primero es utilizando el concepto de verdad; en el segundo, el del sentido. No es el sinsentido, sino la falsedad, el blanco del ataque pirrónico: nos hallamos, pues, ante posiciones diferentes.

Para el pirronismo el valor está del lado del discurso verdadero, discurso que quedaría invalidado, con lo que se invalidaría también el valor de sus aserciones.

Como hemos visto, la estrategia tractariana es diferente: no sólo la verdad -en su sentido empírico- quedaría desligada del valor, sino que el propio valor queda fuera del ámbito de la atribución de sentido. Es decir, aunque Wittgenstein considera que la metafísica es insensata, también sostiene que es justo allí donde se halla todo lo valioso, como bien se ha venido objetando desde hace décadas a las lecturas neopositivistas del *Tractatus*. La ética, la estética, lo místico... aunque insensatos, son valiosos. De hecho, para Wittgenstein, mucho más valiosos que la ciencia y su modelo explicativo de la realidad. Pero, ¿sería pirrónica la afirmación de que todo lo valioso queda más allá de la experiencia sensible del mundo? Claramente no. Así, aunque Fogelin ve una estrategia pirrónica en el ataque a la metafísica de Wittgenstein, olvida una parte importante de este movimiento: el valor queda más allá de los límites de significado del mundo. O, dicho de otro modo, mientras que el pirronismo destruye -o al menos pretende hacerlo- la metafísica, el *Tractatus*, aunque la posiciona dentro del ámbito del sinsentido, no la despoja de todo valor.

Además, habría aserciones escépticas en el *Tractatus* que no serían propiamente pirrónicas. Tomemos, por ejemplo, la cuestión de la crítica a la inducción desarrollada más adelante, ¿sería pirrónica la afirmación “la creencia en el nexo causal es la *superstición*” (TLP, 5.1361) o “que el sol vaya a salir mañana es un hipótesis; y esto quiere decir: no *sabemos* si saldrá” (TLP, 6.36311)? Si tomamos la caricatura del pirronismo que se ha realizado a lo largo de la historia, imaginándonos a un Pirrón muriendo de inanición, podríamos responder que sí. Ahora bien, la respuesta es algo más complicada si atendemos a los textos de Sexto Empírico. Si, como ya hemos afirmado, para Sexto la única verdad -que además no posee el estatuto de absoluta- viene dada por la experiencia, la creencia en la regularidad de esta no sería una mera superstición, sino un ejemplo más de cómo el sentido común basado en la experiencia guía nuestras prácticas cotidianas.

Al margen de esta crítica, Fogelin cometería otro error más importante para el tema que nos ocupa, el mismo que muchos intérpretes del *Tractatus*: asumir sin más que la cita 6.51 es un ataque al escepticismo, que lo invalida, y que por tanto de

aquí se seguiría que el *Tractatus* no posee el menor rastro de dicha posición filosófica –asumiendo esto es que plantea que la filosofía de Wittgenstein tiene rasgos escépticos en un sentido diferente del que aparece en el mentado aforismo-. Pero, ¿es esto necesariamente así?

1.3 Segunda respuesta, basada en Sanfélix

Así pues, ¿es necesario postular ese escepticismo pirrónico, esa posición escéptica no cartesiana, para hacer compatibles los rasgos escépticos de la filosofía de Wittgenstein con su crítica al escepticismo? En este apartado defenderemos que no es necesario seguir la estrategia de Fogelin exponiendo una segunda vía, transitada por Sanfélix.

Volvamos al epígrafe 6.51. Allí leemos que el escepticismo es insensato –*unsinnig*-. Parece entonces contradictorio afirmar que el *Tractatus* posee rasgos escépticos de acuerdo con sus propios postulados. Fogelin afirma que esto es así si entendemos el escepticismo en su forma cartesiana, pero entendido en su versión pirrónica -cuya característica fundamental es la autorrefutación de las propias proposiciones-, sería la posición wittgensteiniana. Ante la afirmación de la insensatez del escepticismo tenemos, a primera vista, dos opciones: postular dos formas diferentes de entenderlo, como hace Fogelin; o admitir la imposibilidad de adscribir a Wittgenstein dicha posición filosófica. Claro que, como afirma Sanfélix (2015, 51), “esta conclusión solo es válida si suponemos que Wittgenstein consideraba que sus propias tesis filosóficas no eran insensatas”. Pero este presupuesto es cuanto menos problemático, pues en el anteriormente citado epígrafe 6.54 leemos, “mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas [*unsinnig*]”. Esto es, para el autor del *Tractatus* las proposiciones que componen su libro, su visión filosófica del mundo, son *unsinnig*, -como *unsinnig* era el escepticismo-. Afirmar la insensatez de una posición filosófica no implica negar su validez; no significa que el joven Wittgenstein no fuese a suscribirla. De hecho,

en el *Tractatus* podemos leer a propósito del solipsismo -ese tipo de escepticismo que pone en duda la existencia de otros *egos*-:

“Esta observación ofrece la clave para resolver la cuestión de en qué medida es el solipsismo una verdad. En rigor lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, solo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra.” (TLP. 5.62)

Hay, pues, una cierta verdad en ese tipo de escepticismo que es el solipsismo. Una verdad que no puede ser dicha, pero puede ser mostrada. Como afirma Sanfélix, “quizás el joven Wittgenstein viera el escepticismo como una teoría filosófica sin sentido, pero ello no era óbice para que, al mismo tiempo, la considerara, al menos en alguna de sus especies, como correcta, si es que no verdadera” (2015, 52).

1.4 Conclusiones

En conclusión, comúnmente se ha considerado el epígrafe 6.51 como una crítica que invalidaría el escepticismo. También Fogelin lo interpreta así. Sin embargo, lo único que allí se afirma es la insensatez de esa posición filosófica, empleando además el mismo calificativo que para las propias posiciones filosóficas del *Tractatus*. Evidentemente, esto no significa que nuestro autor defendiese el escepticismo en ese aforismo, pero desde luego tampoco significa que él jamás fuese a sostener una posición escéptica.

¿Es, entonces, contradictoria la observación de ciertos rasgos escépticos en el *Tractatus* con el aforismo 6.51? Con el fin de dar una respuesta negativa a esta pregunta hemos explorado dos vías. La primera, siguiendo a Fogelin, proponía dos modos diferentes de entender la noción de escepticismo: uno sería un escepticismo general, que dudaría de todo, con el que Wittgenstein discordaría; y el otro, el que Wittgenstein sostendría, sería pirrónico y quedaría caracterizado por la autorrefutación. Así, podemos hacer compatible el epígrafe 6.51 con la admisión de ciertos rasgos escépticos en el *Tractatus*. Claro que esos rasgos deben necesariamente

ser pirrónicos y no de otro tipo, de lo contrario no sirve esta estrategia para el fin que perseguimos. Además, la posición de Fogelin comete un error, el mismo que la mayoría de lecturas del epígrafe 6.51: pensar que en él se ataca al escepticismo como a un tipo de teoría filosófica especialmente errada, lo que lleva a postular la imposibilidad de que el *Tractatus* mantenga posiciones escépticas -al menos en su acepción “general” del 6.51-.

Por ello, Fogelin afirma que, si se entiende el escepticismo como un ataque indiscriminado hacia cualquier creencia, entonces Wittgenstein no es un escéptico, si por otro lado lo entendemos en su forma pirrónica sí lo es. Pero lo cierto es que el ataque wittgensteiniano a la cuestión de la inducción o su defensa del solipsismo metafísico -por citar dos ejemplos desarrollados más adelante- no parecen muy pirrónicos, aunque sí bastante escépticos. De hecho, pertenecerían a ese “indiscriminate challenging of all belief, including common belief” (1981, 15) al que, según Fogelin, Wittgenstein estaría atacando. La segunda vía explorada -en la que defendemos que la afirmación de su insensatez no lleva a Wittgenstein a rechazar una posición filosófica- no incurre en los problemas de la posición de Fogelin y es más coherente con el resto de afirmaciones del *Tractatus*.

2. Russell, referente en la formulación tractariana de escepticismo

Como ya hemos apuntado, el escepticismo solamente es comentado en un epígrafe del *Tractatus*, el 6.51. En el presente apartado expondremos la noción de escepticismo que Wittgenstein utiliza en ese aforismo defendiendo, junto con Hacker (1986), que en él Wittgenstein se refiere a Russell y a la idea de escepticismo que aparece en *Our Knowledge of the External World*. Para este objetivo resulta bastante clarificador acudir a sus *Cuadernos de notas 1914-1916* (1/5/1915), donde encontramos ese mismo aforismo en un contexto diferente. Leemos,

“Que $p \sim p$ es una contradicción lo muestra que $\sim p$ contradice p

(Cf. 6.1201).

El escepticismo *no* es irrefutable, sino evidentemente absurdo cuando pretende dudar donde no se puede preguntar (Vid. 6.51).

Puesto que la duda sólo puede existir donde hay una pregunta; una pregunta sólo puede existir allí donde hay respuesta, y ésta sólo donde se *puede decir* algo (Vid. 6.51).

Todas las teorías que dicen: “Tiene que ser así, en caso contrario no podríamos filosofar” o “en caso contrario no podríamos vivir”, etc., etc., por supuesto tienen que desaparecer.

Mi método no consiste en separar lo duro de lo blando, sino en apreciar la dureza de lo blando.

Una habilidad principal del filósofo es no ocuparse de cuestiones que no le conciernen en nada.

El método de Russell en su “*Scientific method in philosophy* [El método científico en filosofía]” es sencillamente un paso atrás desde el método de la física.”

Queda, pues, bastante claro que el aforismo 6.51 hace referencia a Russell, al menos en el momento de su composición. El texto comienza afirmando que $p \sim p$ es una contradicción y que carece de sentido dudar de esto. Luego el escepticismo que pretende dudar de las verdades lógicas (y es a este escepticismo al que hace referencia) no es irrefutable, sino absurdo. De lo que se seguiría que no siempre el escepticismo es absurdo, sólo lo es cuando duda allí donde no puede preguntarse y, en este sentido, toda posición filosófica lo es si pregunta allá donde no puede preguntarse, o si habla donde no puede hablarse, no sólo la escéptica. Es decir, el dogmatismo que pretende hablar donde nada puede decirse sería igualmente insensato. No se puede dudar de las verdades lógicas porque no pertenecen al ámbito de lo decible y esto es así porque las verdades lógicas son *a priori* y necesarias, no solo no se puede dudar de ellas, tampoco se puede hablar de ellas. Dicho esto, pasa a

aclarar que no está defendiendo aquí una posición dogmática del tipo “tiene que ser así, pues si no fuera el caso no podríamos vivir o filosofar”, las teorías que realizan estas afirmaciones claramente deben desaparecer. Así pues, su crítica al escepticismo no esconde una defensa del dogmatismo.

Volvamos a la segunda oración de la cita, donde afirma que “el escepticismo no es irrefutable, sino manifiestamente absurdo” y que se mantendrá en el aforismo 6.51 del *Tractatus*. En *Insight and Illusion* (1986, 79), Hacker afirma que el citado aforismo es una clara respuesta a Russell, quien en *Our Knowledge of the External World*, afirmó “universal scepticism, though logically irrefutable, is practically barren” (2009, 67)²³. A lo que Hacker añade, “to show that such overwhelming scepticism is nonsense is to show that it traverses the bounds of sense; and to show *that* is the task of logic”. Luego, aunque el escepticismo ha sido tradicionalmente una cuestión epistemológica, en este texto Wittgenstein hace referencia a aquel escepticismo que duda acerca de las verdades lógicas. Wittgenstein estaría hablando de una duda escéptica general, totalizadora, en definitiva, del escepticismo del que hablaba Russell en sus *Lowell Conferences*.

Así lo expone Hacker (1986, 148-149). Tratando la metafilosofía del *Tractatus*, afirma que para Wittgenstein el logro de la filosofía no sería el de alcanzar verdades eternas al modo platónico ni el de alcanzar una cartesiana certeza indubitable y, continúa,

“Scepticism must be shown to be *nonsense*, not answered by producing indubitabilia out of philosophical top hats (...) though there is an important sense in which philosophy is concerned with the bounds of sense, the characterization of the bounds of sense is not by means of special kinds of truths (synthetic a priori propositions) that describe them. The *Tractatus* 4.003 [... is] a claim

²³ Que está parafraseando a Russell parece más claro si tomamos la traducción inglesa del citado aforismo, donde leemos: “scepticism is not irrefutable, but obviously nonsensical, when it tries to raise doubts where no questions can be asked”.

about the logical character of attempts to traverse the bounds of sense (including the propositions of the *Tractatus* itself”).

Tal y como explica Hacker, para Wittgenstein los fundamentos del sentido de nuestro lenguaje no pasan por la superación de la duda escéptica –a modo cartesiano o kantiano- mediante el hallazgo de unos fundamentos epistemológicos indubitables. Más bien al contrario, pasan por la descripción lógica de aquello que posibilita que nuestro lenguaje posea sentido. Por lo tanto, quedando la tarea wittgensteiniana vinculada a la lógica y no a la epistemología, el escepticismo que él estaría tomando en cuenta sería aquel que pone en cuestión no solamente las verdades epistemológicas sino, y más importante, las tautológicas verdades de la lógica. Y la duda acerca de estas verdades es claramente un sinsentido.

Volviendo al pasaje de los *Cuadernos de notas*. Tras lo comentado aparece esa afirmación bastante crítica acerca “de lo duro y lo blando” –“mi método no consiste en separar lo duro de lo blando, sino en apreciar la dureza de lo blando”- que, dado el contexto parece apuntar a “verdad lógica” –dura, *a priori*, necesaria- y “resto de verdades” respectivamente. Tal y como afirma McManus (2004, 138), esta anotación de los *Cuadernos de notas* consolidaría la posición de Hacker, Wittgenstein estaría aquí parafraseando a Russell. No sólo porque cite al propio Russell al final del texto, sino porque esa distinción entre lo duro y lo blando aparece en el mentado libro de Russell, cuyo título completo es, además, *Our knowledge of external world as a field for a scientific method in philosophy*. Si atendemos al final del pasaje de Wittgenstein veremos que la referencia a este trabajo de Russell se vuelve más evidente.

Durante 1913, al menos hasta junio, Russell trabajó en su *Theory of knowledge*. A lo largo de este periodo, Russell le entregó el manuscrito a Wittgenstein, quien le haría una objeción demoledora. Dicha objeción concernía a la *multiple-relation theory of judgement*, una teoría poco convencional que Russell proponía como una explicación de la verdad y la falsedad. Antes de en su *Theory of knowledge*, su *multiple-relation theory* ya había aparecido en *The problems of philosophy* y *Principia mathematica*.

Wittgenstein mostró que la *multiple-relation theory of judgement* era inconsistente con la teoría de los tipos, el eje de la lógica de los *Principia*. Este descubrimiento devastó ambas teorías. Wittgenstein le envió una crítica explicación en una carta y, a mediados de junio, Russell apreció cuán seria era la objeción y abandonó su manuscrito.

Bajo el título *Our knowledge of external world* se recogieron las *Lowell Lectures* de Russell, pronunciadas en Boston en marzo y abril de 1914. El Lowell Institute había mandado su invitación a principios de 1913, pero Russell no comenzó a escribirlas hasta septiembre de 2013 (Russell, 2002, 463), sintetizando en ellas lo que todavía podía salvarse de su anterior teoría del conocimiento tras la crítica de Wittgenstein. Como ya hemos mencionado, es en estas conferencias donde Russell establece la distinción entre *hard* y *soft data* -con mayor exactitud, en la conferencia tercera, que es la que dará nombre al libro-. Su propósito en ellas es aplicar el método lógico-analítico al problema del conocimiento del mundo exterior, problema que, como es bien conocido, es uno de los blancos tradicionales del escepticismo. La respuesta russelliana al reto escéptico no pasará – a su juicio- por una afirmación dogmática, sino por iluminar el problema de una manera diferente, mostrando qué partes del problema poseen una respuesta verificable (Russell, 2009, 51).

Para Russell toda investigación filosófica comienza trabajando con los *data*, que son cuestiones de conocimiento común. En el problema que nos ocupa el conocimiento común –*common knowledge*- implicado es de varios tipos: en primer lugar estaría el conocimiento por *acquaintance* de los objetos particulares de nuestra vida ordinaria –casas, muebles, otras personas, etc.-; en segundo, la extensión de este conocimiento a otros objetos particulares fuera de nuestra experiencia personal –los hechos de la historia, la geografía, las noticias de los periódicos, etc.-; por último, nos encontramos con la sistematización de todo ese conocimiento de particulares en la ciencia física. Este sería un resumen del conocimiento que poseemos, el punto de partida para elaborar una teoría sobre él. En relación a los errores de detalle,

normalmente los creemos subsanables por los métodos que han posibilitado nuestro conjunto de creencias y, si no lo son, como personas prácticas, consideramos por un breve tiempo la posibilidad de que todo nuestro edificio de conocimiento se halle construido sobre fundamentos inseguros. Finalmente, y sin dogmatismos, aceptamos “this mass of common knowledge as affording data for our philosophical analysis” (2009, 52).

Ese sería un resumen de la teoría russelliana acerca de nuestro modo de conocer el mundo exterior. Pero, ¿qué ocurre con el escepticismo que pondría en duda todo este sistema? Veamos con detenimiento la respuesta de Russell a esta cuestión. En términos generales puede decirse que la tarea del filósofo es cuestionar las creencias falibles de la vida cotidiana, reemplazándolas por un conocimiento sólido e irrefutable. En cierto modo esto es verdad, pero – Russell apunta- en cierto otro modo esta es una tarea imposible. Al admitir que es posible la duda acerca de todo nuestro conocimiento común desde la filosofía, debemos también aceptar que el conocimiento filosófico es posible. Sin embargo, no existe un tipo especial de conocimiento, obtenido por el filósofo, que nos posibilite un punto de vista desde el que criticar el conocimiento ordinario. Lo máximo que la filosofía puede hacer es “purificar” dicho conocimiento desde dentro, asumiendo los cánones con los que este es obtenido y aplicándolos con mayor cuidado y precisión. La filosofía no puede, pues, alardear de alcanzar un cierto nivel de certeza que le permita condenar los actos de la experiencia y las leyes de la ciencia; “the philosophic scrutiny, therefore, though sceptical in regard to every detail, is not sceptical as regards the whole” (2009, 52). Es decir, su criticismo respecto de ciertos hechos particulares está precisamente basado en su relación con otros hechos, no sobre un cierto criterio externo aplicable a todos los casos por igual. La razón por la que se rechaza la duda universal no es, a ojos de Russell, una creencia dogmática, sino exactamente su contrario: “it is not that common knowledge *must* be true, but that we possess no radically different kind of knowledge derived from some other source” (2009, 53). Es por eso que afirma

que el escepticismo, aunque lógicamente irrefutable, es prácticamente estéril, pues sólo puede dotar de un cierto aire de incerteza a nuestras creencias, pero no puede sustituirlas por otras.

Dicho de otro modo, los *data* sólo pueden ser puestos en duda o criticados por otros *data*, no por un estándar externo a ellos. El escepticismo se postula desde esa perspectiva externa imposible, por ello, aunque irrefutable a nivel lógico, es estéril, no puede tener consecuencias prácticas. Aún con esto, todavía se puede hablar de diferentes grados de certeza en los distintos tipos de conocimiento que enumeramos anteriormente. Es así como establece la distinción entre *hard* y *soft data* a la que Wittgenstein hace referencia en el citado pasaje de sus *Cuadernos de Notas*. Escribe Russell al respecto,

“We are thus led to a somewhat vague distinction between what we may call “hard” data and “soft” data. This distinction is a matter of degree [...] I mean by “hard” data those which resist the solvent influence of critical reflection, and by “soft” data those which, under the operation of this process, become to our minds more or less doubtful. The hardest of hard data are of two sorts: the particular facts of sense, and the general truths of logic” (2009, 56).

Los *hard data* serían, pues, los “hechos de los sentidos” (por ejemplo, nuestros propios *sense-data*) y las verdades generales de la lógica; serían aquellos que resisten la duda generada por la reflexión crítica. Por su parte, los *soft data* no aparecen tan indubitables, ejemplo de ellos serían la afirmación de la persistencia de objetos que no estamos experimentando o de la existencia de otras mentes (2009, 57).

Replanteemos nuevamente el problema escéptico en este marco, la duda que la conferencia quiere despejar sería: “Can the existence of anything other than our own hard data be inferred from the existence of those data?” (Russell, 2009, 58). De forma sucinta y sin profundizar más en el tema podemos afirmar que la propuesta

russelliana es: tomando los *sense data* -aquellos objetos conocidos por *acquaintance*- como los constituyentes fundamentales del mundo, partir de los *hard data* de la experiencia –pues son autoevidentes y no requieren argumentación que los sostenga- y, desde ellos, concluir la existencia de otros *data*. Solo que eso debe realizarse bajo la forma de la construcción lógica y no de la inferencia epistemológica para evitar el escepticismo. Sea como fuere, la estrategia russelliana no logró tumbar el reto escéptico, al margen de otros problemas más graves que ya habían aparecido en su *Theory of Knowledge*. Quedémonos con lo expuesto para comprender el pasaje de Wittgenstein.

Seguramente la crítica al escepticismo de Russell nos haya sonado bastante wittgensteiniana, tanto por lo que encontramos en el *Tractatus* como en *Sobre la certeza*. Russell afirma que el conocimiento filosófico no es de un tipo especial, diferente del ordinario. No está formulado fuera de este y, por tanto, no se puede aplicar a él externamente. No es un tipo de conocimiento radicalmente diferente, derivado de una fuente distinta. Es por ello que el escepticismo fracasa, pues pretende dudar de todo el conocimiento sin percatarse de que su propia duda es planteada desde dentro de ese mismo conocimiento. La consecuencia que Russell extrae de ello es que el escepticismo, aunque irrefutable, es una posición sin consecuencias prácticas porque queda planteada fuera del ámbito de toda creencia. Inevitablemente este razonamiento nos recuerda a *Sobre la certeza* de Wittgenstein, a su afirmación de que no existe la duda sin fundamentos y de que toda duda es planteada ya dentro de un juego de lenguaje que la posibilita sobre el que no puede arrojar ninguna duda. Sin embargo, la estrategia de Wittgenstein es diferente y lo es ya en los *Cuadernos de Notas*. Que el escepticismo quede posicionado dentro del lenguaje no torna la duda escéptica irrefutable, sino absurda, precisamente porque intenta posicionarse fuera de los límites del lenguaje, pretende hablar de lo que no se puede decir. Esto es: de las proposiciones sin sentido o absurdas (*unsinnig*), propias

de la metafísica, la ética, la estética, etc.; y de las carentes de sentido (*sinnlos*), es decir, las tautologías de la lógica y sus negaciones.

O sea, aquello que no se puede decir y sobre lo que no se puede hablar es algo cercano a las verdades que Russell había atribuido a los *hard data*, que en términos wittgensteinianos se corresponderían con: la verdad del solipsismo –una primacía del ego que lo aproxima a las russellianas verdades evidentes de los *sense data* aunque vaciadas de todo psicologismo-; y las verdades lógicas. Y, ¿qué pretende Wittgenstein? Como él mismo aclara en el pasaje citado, mostrar que los *hard* y los *soft data* se dan de forma conjunta y que es un error concebirlos separadamente al modo russelliano. Mostrar “la dureza de lo blando”. Esto es, hacer patente que cada hecho del que hablamos, al margen de otras características, posee siempre una cierta forma lógica, responde a las leyes de la lógica; que es un error pensar los *hard data* por un lado y los *soft* por otro porque se dan conjuntamente y comprender esto es clave para comprender la realidad.

3. Mauthner, influencia escéptica del *Tractatus*

Aunque trabajó al margen de la academia, el polifacético -fue filósofo, periodista, dramaturgo, novelista, y crítico- Mauthner influyó enormemente en la intelectualidad austriaca del siglo XX²⁴. Cuenta de ello, y de los lazos que le unieron con el pensamiento de nuestro autor, da el célebre libro *La Viena de Wittgenstein*.

Entre los pocos nombres citados en el *Tractatus*, aparece el de Mauthner: “Toda filosofía es «crítica lingüística». (En todo caso, no en el sentido de Mauthner.)” (*TLP*, 4.0031). Si bien es una referencia negativa, no debemos infravalorarla, pues Wittgenstein no era un autor prolijo en referencias y también al aludir a Frege o a Russell -cuya influencia difícilmente puede ponerse en duda- lo hace de forma crítica

²⁴Y no solamente austriaca, autores tan diferentes como Joyce, Becket o Borges afirmaron estar en deuda con su pensamiento.

(*TLP*, 4.237, 5.02, 5.132, 5.5421). Sea como fuere, no vamos a realizar aquí un análisis de la “crítica lingüística” mauthneriana y sus semejanzas y diferencias con la wittgensteiniana, nos interesa un punto concreto de su pensamiento: el escepticismo.

Este escepticismo queda más claro si lo ponemos en relación con la filosofía de Kant -al fin y al cabo, tal como apunta Sanfélix, “la mauthneriana crítica del lenguaje pretende ser la continuación de la kantiana crítica del conocimiento” (2005, 200)-. Frente a los argumentos humeanos, Kant defendió haber encontrado cierta objetividad en el conocimiento. Para Mauthner esta afirmación es falsa, pues la idea de que sólo el fenómeno puede ser conocido conlleva la admisión implícita de que todo conocimiento es subjetivo -la idea de que la “cosa en sí” no puede ser conocida implica que la división sujeto-objeto se disipe y todo el peso caiga del lado de lo subjetivo-. En definitiva, nos encontramos ante una lectura profundamente psicologista de la obra de Kant. Es siguiendo este camino que Mauthner propone su posición, articulada no ya en torno al pensamiento sino al lenguaje: no podemos ir más allá de este, “the most fundamental question of all sceptis is that about the truth of the world of reality. And because the world of reality appears to us as the case of our picture of the world, which must be an effect of reality, therefore the final question concerns causality, the relation between cause and effect” (Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, III, 405)²⁵. Al decir que la realidad causa nuestra “picture of the world” parecería que propone aquí una referencia “objetiva”, pero la carga escéptica se hace patente cuando nos percatamos de que ni la realidad ni la figura son “absolutas”, sino que siempre están, para Mauthner, mediadas por el lenguaje.

El kantiano problema del conocimiento queda, así, reformulado lingüísticamente, de modo que el objetivo principal de su crítica será el de averiguar

²⁵ Las *Contribuciones a una crítica del lenguaje* de Mauthner constan de tres volúmenes que suman más de dos mil páginas en total. La edición de Herder en castellano (2001) que hemos utilizado (compuesta por poco más de doscientas páginas) se corresponde solamente a la primera parte del primer tomo. Cuando el texto citado no se encontraba en la mentada edición española, o cuando utilizamos algún otro de sus escritos, no traducidos al castellano, tomamos la traducción inglesa del original alemán que realiza Gershon Weiler en su *Mauthner's critique of language*. Utilizamos entonces la referencia “libro, volumen, párrafo”.

si el lenguaje es un instrumento útil para conocer el mundo (Mauthner, 2001, 90). Pero no en el sentido de una utilidad vulgar -pues “la utilidad vulgar e impura del lenguaje humano nadie la desmiente”-, sino en el de un conocimiento objetivo del mundo. Conocimiento que, ya adelantamos, no será posible. En primer lugar, porque nuestros sentidos no son capaces de suministrárnoslo - “nada en el mundo podrá convencernos de que nuestras percepciones sean fieles imágenes de un mundo real fuera de nosotros” (2001, 60)-; y, en segundo, porque nuestro lenguaje es una actividad humana y, como tal, no es objetiva sino subjetiva. Así, el saber es antropomórfico y el lenguaje es metafórico (2001, 61).

La contribución mauthneriana al escepticismo “is to have interpreted the slogan 'everything is subjective' in terms of his analysis of language” (Weiler, 1970, 289). Y aunque él mismo admite que estaría “quite happy to be called a *sceptic*” (Mauthner, *Wörterbuch*, III, 403), traza una diferencia sustancial entre la “escuela escéptica” y su crítica del lenguaje, a saber: mientras que la primera no analiza el concepto de verdad en profundidad y por ello continúa en el camino convencional que la posiciona en el ideal del conocimiento, sólo que afirmando que no es alcanzable; la segunda, busca huir de esa superstición que envuelve el uso de ciertas palabras centrándose en su significado. Encontramos, pues, en Mauthner un particular giro lingüístico, cuyo objetivo no será ya la búsqueda de la verdad, sino el significado de las palabras.

Así pues, la base del escepticismo mauthneriano es lingüística. Para él, el lenguaje siempre conlleva un determinado punto de vista -humano- del que no podemos escapar, una determinada visión del mundo (*Weltanschauung*). Ese antropomorfismo será el punto central de su escepticismo, es por ello que -como señala Weiler (1970, 288)- es más acertado referirnos a su postura a este respecto con el nombre que utiliza el propio Mauthner: hominismo. Esta postura defendería que el lenguaje es un compendio de los diferentes puntos de vista del hombre.

Cuando interpretamos nuestros sentidos y nuestro lenguaje de modo hominista es cuando nos percatamos de cuán limitada es nuestra imagen del mundo;

de que las diferentes filosofías corresponden precisamente a diferentes imágenes del mundo; y de que la aspiración a penetrar en la esencia de las cosas es una quimera. Tal y como afirma Weiler, “the most general way to describe our *Weltanschauung* is to say that it is hoministic. And this is a tautology. To contradict it is to imply that we can have a point of view which is not human. This is a radically sceptical doctrine for it follows from it that the critique, too, is hoministic” (1970, 291).

La posición escéptica mauthneriana queda bien resumida en el siguiente texto de su *Wörterbuch*,

“un lector inteligente hubiera de afirmar, cuando todo se ha dicho y hecho, que la resignación escéptica, la visión de la incomprendibilidad de la realidad, no es meramente una negación más. Es nuestro mejor conocimiento. La filosofía es teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento es crítica del lenguaje. La crítica del lenguaje es, empero, el esfuerzo que patrocina la idea liberadora de que los hombres nunca lograrán ir más allá de una descripción metafórica del mundo, ya utilicen el lenguaje cotidiano, ya el lenguaje de la filosofía” (Mauthner, *Wörterbuch*, xi; citado desde Janik y Toulmin, 1998, 165).

Así, para Mauthner, la posición escéptica es la que ostenta un “mejor conocimiento”. Y esto lo hace demostrando dos cuestiones fundamentales: que toda descripción humana del mundo es metafórica y que el conocimiento verdadero acerca de la realidad es imposible.

Janik y Toulmin sostienen en diferentes momentos de *La Viena de Wittgenstein* que, con la elaboración de su crítica, Mauthner responde a un problema epocal, una cuestión que se había tratado ya desde diferentes perspectivas en la Viena finisecular: la separación creativa de hechos y valores. Es esto lo que conduce a Mauthner a sostener una posición ética -ya mantenida por Schopenhauer, Tolstoy y Kierkegaard – basada en la idea de que el problema del significado de la vida es de

carácter místico y que, por tanto, no posee una solución racional ni fundamentos intelectuales. Esta será la posición wittgensteiniana y, como mostraremos en el capítulo cuarto, también ella posee características escépticas. Sin embargo, para Mauthner, no solamente la ética es un asunto incognoscible, sino que todo conocimiento es, en realidad, una descripción metafórica del mundo. En este punto Wittgenstein se alejaría de él.

La tesis principal del libro de Janik y Toulmin es que el problema básico que motivó la escritura del *Tractatus* fue el intento de “reconciliar la física de Hertz y Boltzmann con la ética de Kierkegaard y Tolstoy dentro de una única y coherente exposición” (1998, 212). Lo que traducido al problema que nos ocupa, significaría: un intento de reconciliar una ética anti-intelectualista -siempre más cercana al escepticismo en la medida en que defiende que no se puede adquirir conocimiento en el ámbito de la ética- con una explicación “representacional” del lenguaje -pues Hertz habría mostrado que, al menos el lenguaje de la mecánica, es lo bastante unívoco como para representar el mundo en forma de un *Bild* matemático-. Wittgenstein se habría percatado de que “la concepción mauthneriana del conocimiento era directamente recusada por la presentación hertziana del lenguaje de la mecánica en la forma de un modelo matemático” (1998, 227).

Dicho de otro modo, Mauthner denunciaría la incompetencia epistemológica que posee nuestro lenguaje para describir el mundo de forma objetiva, ante lo que propone un escepticismo que acaba en el silencio. Wittgenstein adopta esa necesidad del silencio para cuestiones éticas, pero reacciona frente a dicho escepticismo aduciendo que nuestro lenguaje posee la capacidad lógica de reflejar los hechos del mundo. Nuestra interpretación acerca de estas cuestiones queda expuesta en los capítulos tercero, cuarto y quinto del presente trabajo.

Aunque Janik y Toulmin ya apuntaron a la relación entre el pensamiento de Mauthner y el de Wittgenstein -a cómo este compartió con el primero la idea de la separación entre hechos y valores y la idea de que todo lo valioso quedaría en el ámbito de lo no racional-, fue Sluga, en su artículo “Wittgenstein and Pyrrhonism”,

el primero en observar que, el pirronismo que Fogelin observaba en el *Tractatus*, era de raigambre mauthneriana.

Sluga expone que las raíces de dicha postura mauthneriana se hallarían en Schopenhauer y Mach. El primero mostró cómo el lenguaje fracasa al intentar revelar la estructura última de la realidad. De ahí su cautela frente a todo teorizar, tanto filosófico como científico. Mauthner habría enfatizado, en particular, la idea schopenhaueriana de que debemos trascender el pensamiento filosófico y terminar en el silencio. En palabras de Sluga “Schopenhauer’s pessimism was, thus, in Mauthner’s eyes, a skepticism that seeks to overcome philosophical theorizing; Schopenhauer was for him, in other words, in essence a Pyrrhonian skeptic” (2004, 103). Por su parte, con Mach habría compartido la idea de que las teorías científicas no proveen una imagen que se corresponda con la estructura última de la realidad. Si bien esto no sería necesariamente pirrónico, es un paso que aproximó a Mauthner hacia dicha postura.

Sea como fuere, serían Schopenhauer y Mach quienes condujeron a Mauthner a dudar acerca de la teorización filosófica. De ahí se seguiría que, dentro de su crítica, el lenguaje no sería una herramienta eficaz para la filosofía. Esta debería liberarse de la superstición de las palabras, de la tiranía del lenguaje. Así, Mauthner afirmaba, “los lenguajes culturales han perdido la facultad de servir a los hombres para comprender fuera de cuatro rudezas. Sería tiempo de aprender a callar” (Mauthner, 2001, 227-228). Y esta propuesta ya aparece al inicio de sus *Contribuciones*, donde escribe:

“si yo quiero trepar en la crítica del lenguaje, que es la ocupación más importante de la humanidad que piensa, debo, pues, acabar con el lenguaje que hay tras de mí, junto a mí y delante de mí; paso tras paso, debo, pues, destruir, al pisarle, cada peldaño de la escala. El que quiera seguir, construirá unos nuevos peldaños para romperlos a su vez.” (2001, 31)

La metáfora de la escalera -ya utilizada por Sexto Empírico y lugar común del

pensamiento pirrónico- la recibe Mauthner de Mach y, muy probablemente, el joven Wittgenstein la tome de Mauthner. A la reflexión en torno a ella y al estatuto de la propia filosofía en el *Tractatus* reservamos el capítulo séptimo del presente trabajo.

Lo que conectaría al *Tractatus* con la crítica mauthneriana sería la idea de que la filosofía debe ser, fundamentalmente, crítica del lenguaje. Tal y como afirma Sluga, “Mauthner’s critique of language is thus meant to be concerned with the determining the power and limits of language, with what can and cannot be said. The Tractarian Wittgenstein can certainly agree with this characterization of the role of philosophy” (2004, 106). Además, ambos autores sostienen la idea de que todo lo que queda más allá de dichos límites del lenguaje carece de sentido. Y, precisamente, todo discurso filosófico está de ese otro lado: realismo e idealismo, escepticismo y antiescepticismo. Esto significará que Wittgenstein maneja una noción de filosofía alejada de la de Frege y Russell: el primero -contra el empirismo radical de Mill y Helmholtz- quiso mostrar los fundamentos *a priori* del conocimiento empírico; el segundo, intentó superar su temprano idealismo mediante diferentes propuestas entre las que destacó su atomismo lógico; Wittgenstein y Mauthner, por su parte, sostuvieron que el fin de la crítica del lenguaje es la resolución de los problemas filosóficos mostrando que “el planteamiento [de los problemas filosóficos] descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje” (*TLP*, Prólogo).

En definitiva, siguiendo el análisis de Sluga, el joven Wittgenstein sostendría algunos posicionamientos de raigambre pirrónica respecto de la filosofía que tomaría de Mauthner. Sin embargo, esto no debería llevarnos a afirmar que Wittgenstein fuera un filósofo pirrónico. Mientras que Mauthner sí lo sería, Wittgenstein mantendría ciertas características de la filosofía tradicional -en su argumentación y estructura- que lo alejarían del pirronismo (Sluga, 2004, 108).

Contra Fogelin, Sluga no sostiene que el *Tractatus* sea pirrónico (tampoco no pirrónico), sino un tipo de pensamiento y una forma de hacer filosofía propia con ciertos rasgos escépticos, pues

“there are possibly as many distinct kinds of skepticism as there are creative skeptical thinkers, and that the attempt to tabulate the forms of skeptical thought in advance and to divide them neatly into philosophical and Pyrrhonian can have only a limited and didactic function.” (Sluga, 2004, 115).

Concordamos con esta última definición, más afinada, del escepticismo tractariano y es desde ella que escribimos el presente trabajo.

Capítulo tercero. Ciencia y escepticismo en el *Tractatus*

1. El estatuto epistémico de la ciencia

1.1 La filosofía de la ciencia: Hertz y Wittgenstein

Tal y como apuntó Monk (1990, 26), la lectura por parte de Wittgenstein de los estudios científicos de Hertz –*Los principios de la mecánica*- y Boltzmann –*Populäre Schriften*- le influyó notablemente, no tanto en lo relativo a ingeniería mecánica o teoría física, cuanto en su concepción de la filosofía de la ciencia. Esta idea –a saber: que Hertz influyó en las ideas wittgensteinianas acerca del estatuto epistémico de la ciencia- goza de consenso interpretativo (digamos que de todo el consenso al que se puede llegar en la exégesis tractariana). Pero, aunque Wittgenstein afirmó que el nombre de Hertz debería añadirse a los de Frege y Russell como uno de los *begetters* de su *Tractatus* (McGuinness, 1969, 155), la importancia y alcance de dicha influencia es todavía una cuestión abierta.

Dos fueron los trabajos clásicos sobre la filosofía wittgensteiniana que pusieron el foco sobre esa influencia del pensamiento hertziano sobre Wittgenstein: *Insight and illusion* (Hacker, 1986) y *La Viena de Wittgenstein* (Janik y Toulmin, 1998). En el primero, Hacker (1986, 4) sostiene que Hertz y Wittgenstein comparten un método crítico cuya característica fundamental es la disolución de los pseudoproblemas mediante la eliminación de relaciones vacías. Para ilustrar esto, se sirve de un breve pasaje en el que Hertz expone su concepción de la disolución analítica de una confusión conceptual. Es un texto sobre el que Wittgenstein volverá

a menudo, al reflexionar sobre la eliminación de pseudoproblemas en filosofía²⁶.

Dice así,

“We have accumulated around the terms 'force' and 'electricity' more relations than can be completely reconciled amongst themselves. We have an obscure feeling of this and want to have things cleared up. Our confused wish finds expression in the confused question as to the nature of force and electricity. But the answer which we want is not really an answer to this question. It is not by finding out more and fresh relations and connections that it can be answered; but by removing the contradictions existing between those already known, and thus perhaps by reducing their number. When these painful contradictions are removed, the question as to the nature of force will not have been answered; but our minds, no longer vexed, will cease to ask illegitimate questions.”

(Hertz, *The Principles of Mechanics*, 7-8)

El texto argumenta claramente a favor de *dissolver* ciertas cuestiones, en lugar de intentar darles una respuesta. Tomemos la noción de fuerza. Para afrontar el problema de cómo debe ser entendido este misterioso concepto dentro de la física newtoniana, Hertz propone, no dar una definición del mismo –una respuesta a la pregunta de qué cosa es una fuerza-, sino intentar comprender dicha física sin otorgar a la fuerza ese papel central que tradicionalmente le es dado. Así, finaliza la cita de Hertz, cuando esas contradicciones dolorosas sean eliminadas no responderemos a la pregunta sobre la naturaleza de la fuerza, pero sí eliminaremos de nuestras mentes el desasosiego provocado por las preguntas ilegítimas. Como ya

²⁶ En 1939, en una charla acerca de la filosofía en el Moral Science Club de Cambridge, Wittgenstein leyó este pasaje y acto seguido afirmó que, a su modo de ver, este texto de Hertz sintetizaba el quehacer filosófico (Redpath, 1990, 82-86). También consideró el utilizarlo como *motto* para sus *Investigaciones Filosóficas* (Wittgenstein, TS 227 a+b), cuestión que desestimó más adelante.

hemos indicado, este pasaje de Hertz era bien conocido por Wittgenstein, quien lo utilizó en numerosas ocasiones para ilustrar su concepción de la práctica filosófica. Tal y como apunta Monk, para Wittgenstein el pensar filosófico comienza en esas “contradicciones dolorosas” (no en el deseo russelliano por alcanzar el conocimiento verdadero) y su objetivo es, como en el caso de Hertz, resolverlas reemplazando la confusión por la claridad (Monk, 1990, 26).

Por su parte, Janik y Toulmin (1998) defendieron que la influencia hertziana se insertaba dentro del contexto del debate cultural e intelectual de la Viena *fin de siècle*; y se caracterizaba por una actitud de corte kantiano en relación al intento de definir tanto las condiciones de validez como los límites, los simbolismos y los modos de expresión. Destacaron, a su vez, el paralelismo entre el intento hertziano de definir los límites de la mecánica desde dentro, y el propósito wittgensteiniano de hacer eso mismo en relación al lenguaje como un todo.

Al margen de esas dos obras existen otros trabajos importantes sobre la cuestión que repasaremos brevemente. En su libro *Wittgenstein - An Introduction*, Joaquim Schulte defiende que, a pesar de que Hertz ejerce una influencia notable en el *Tractatus*, el conocimiento de su pensamiento no es un requisito para poder comprender dicho libro (1992, 40). Se sostiene esta misma idea en todos aquellos libros que, de un modo u otro, tratan de dar una explicación general del *Tractatus* obviando el nombre de Hertz. Sobre el peso intelectual de Hertz en el conjunto del *Tractatus* no nos pronunciaremos aquí. Valga decir que, al margen de ello, sí tiene una fuerte influencia en la idea que Wittgenstein maneja de la física y del estatuto de la ciencia, por lo que es una referencia ineludible en el presente capítulo.

En contraposición a las tesis de Schulte, existen también numerosos textos que defienden la marca de Hertz sobre el pensamiento de Wittgenstein. Todos ellos resaltan la importancia de dicha influencia, aunque desde perspectivas diferentes. Encontramos la lectura de Griffin (1964, 99-111), quien defiende que la apropiación que realiza Wittgenstein de la teoría pictórica de Hertz influyó de manera

considerable en su filosofía de la ciencia. La tesis fundamental de su libro será la de que, si bien Frege y Russell influyeron en el *Tractatus* respecto al contenido, Hertz lo hizo respecto a la forma. Es decir, influyó más en la concepción wittgensteiniana acerca de la forma que debe tener un argumento filosófico, que en el contenido de sus argumentos. Esa noción de la forma que deben poseer los argumentos filosóficos estaría ligada a la concepción del modo correcto de realizar filosofía, como una práctica que disuelve problemas en lugar de resolverlos.

McGuinness (1969), por su parte, reflexiona acerca de la relación entre la teoría pictórica y la metáfora tractariana de la red para explicar el funcionamiento de las teorías científicas. Esta idea será retomada por Barker (1979, 1980) que, oponiéndose a Black (1964), sostiene que la metáfora de la red es coherente con la teoría de la figuración. Por otro lado, Findlay (1984) y Graßhoff (1974) resaltaron la importancia que tuvo para el desarrollo del pensamiento wittgensteiniano su temprana formación en ingeniería y su lectura de *Los principios de la mecánica*. En una línea de pensamiento similar, Baker (1988) se basó en esa influencia hertziana para demostrar que la filosofía wittgensteiniana acerca de la lógica y las matemáticas no podía enmarcarse dentro de la dicotomía realismo-antirrealismo, sino que el modo en que la filosofía debe realizarse está vinculado a la clarificación del pensamiento y la disolución de problemas. Se oponía así a la interpretación de Dummet (1958), una lectura convencionalista de las verdades matemáticas en el *Tractatus*. Por último, Brockhaus (1991) mostró cómo el pensamiento de Hertz poseía un papel central en la oposición de Wittgenstein al intento schopenhaueriano por explicar la aplicabilidad universal de las leyes científicas como el reflejo de la realidad metafísica profunda. Así, esa aplicabilidad de los principios de la mecánica no respondería a un reflejo de algo más profundo, sino que solamente mostraría una posibilidad.

Tras este breve repaso por la bibliografía principal, concluimos que son tres los ejes temáticos de la influencia de Hertz sobre Wittgenstein que nos interesan para el presente trabajo, a saber: la idea de un método filosófico centrado en la disolución

antes que en la resolución de problemas; la teoría de la figuración del *Tractatus* como una reformulación de ideas hertzianas; y las reflexiones en torno al estatuto epistémico que ocuparían las proposiciones de la ciencia. Veamos estas tres cuestiones con mayor detenimiento.

1.2 La filosofía como una práctica que disuelve problemas

Durante el siglo XIX los avances en la ciencia física van mostrando ciertas incompatibilidades entre las nuevas teorías y la física newtoniana. En *Los principios de la mecánica*, Hertz sostiene que esto no debe llevarnos a afirmar que la física newtoniana esté errada. Para solucionar el problema -como ya ha quedado esbozado al hablar anteriormente de Hacker-, plantea el rechazo de la aproximación tradicional al mismo desde los cuatro términos fundamentales de “masa”, “longitud”, “tiempo” y “fuerza”. El error fundamental de los defensores de Newton sería el de considerar que cada término de una teoría científica se corresponde con una entidad en el mundo. Por el contrario, Hertz sostiene que ninguna entidad se corresponde con el término “fuerza”. Es de este modo como *disuelve* en lugar de *resolver* el problema, plantea una perspectiva conceptual en la que el problema desaparece²⁷.

Ya en un trabajo anterior –*Electric Waves* (1893)- Hertz había sostenido que, en lo relativo a su aspecto formal, una teoría es una entidad autónoma, independiente de los fenómenos empíricos que explica. Tal y como muestra Barker (1980), esto queda más claro si lo comparamos con la posición de Mach, que en aquel momento respondía a la postura mayoritaria. Para Mach, una teoría física no era más que una expresión abreviada de una colección de aseveraciones sobre los datos de los

²⁷ Como es bien conocido esta perspectiva se mantendrá a lo largo de todo el pensamiento de Wittgenstein. En un párrafo de su *Escrito a máquina*, escrito hacia 1933, podemos leer “Tal y como yo profeso la filosofía, su tarea general consiste en configurar la expresión de modo que ciertas inquietudes desaparezcan. (Hertz).” (*TS* 213, 421). Así, es claro que comparte la perspectiva de Hertz de forma totalmente consciente, es a él a quien apela cuando habla de su forma de comprender la metodología correcta de la filosofía.

sentidos. Así, los términos que no pudieran fundamentarse en la experiencia sensorial debían eliminarse del discurso científico y las teorías que apelasen a entidades no observables –como las ondas eléctricas de Hertz- debían ser descartadas como supersticiones metafísicas. Para contrarrestar la crítica de Mach, Hertz insiste en la autonomía de la teoría frente a la observación y, aunque esté de acuerdo con este en que la prueba última a la que debe someterse toda teoría científica es su capacidad para dar cuenta de las observaciones de la experiencia, se desmarca de él al afirmar que el único punto en el que una teoría entra en contacto con la realidad sea en la observación experimental. Esto es, la correlación entre las proposiciones de una teoría y los fenómenos de la realidad es, en cierta medida, impuesta por nosotros hacia el mundo. Que una teoría física tenga una cierta estructura nunca será, pues, garantía de que la realidad posea esa misma estructura. Por otra parte, una teoría es legítima siempre que encaje con los hechos.

Wittgenstein expone esta idea en su *Tractatus* utilizando la metáfora de una red con la que cubriríamos la realidad y que nos posibilitaría describirla. Como ya hemos afirmado, el ideal de la ciencia lo ejemplifica Wittgenstein en la mecánica, es por ello que el desarrollo del funcionamiento de esta sirve como modelo para explicar cualquier teoría científica. El pasaje es largo pero vale la pena transcribirlo,

“La mecánica newtoniana, por ejemplo, lleva la descripción del mundo a una forma unitaria. Imaginémonos una superficie blanca con manchas negras irregulares. Diríamos entonces: cualquiera que sea la figura que toma cuerpo así, siempre puedo aproximarme arbitrariamente a su descripción, cubriendo la superficie con una red cuadrículada suficientemente fina y diciendo, acto seguido, de cada cuadrado que es blanco o que es negro. Habré llevado de este modo la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, puesto que con igual éxito hubiera podido utilizar una red con aberturas triangulares o hexagonales. Puede que

la descripción con ayuda de una red triangulada hubiera resultado más sencilla; esto quiere decir que podríamos describir más exactamente la superficie con una red triangulada más burda que con una cuadrículada más fina (o al revés), etc. A las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo. La mecánica determina una forma de descripción del mundo al decir: todas las proposiciones de la descripción del mundo tienen que obtenerse de un modo y manera dados a partir de un número de proposiciones dadas -los axiomas mecánicos-. Procura así los materiales para la construcción del edificio científico y dice: cualquiera que sea el edificio que quieras levantar tendrás que construirlo de algún modo con estos y sólo estos materiales.

(Al igual que con el sistema numérico ha de poderse escribir un número arbitrario cualquiera, con el sistema de la mecánica, una proposición cualquiera de la física.)”. (TLP, 6.341)

Tres serían los rasgos de la mecánica –y, por ende, de cualquier teoría científica- a destacar tras la lectura del texto: su carácter en parte *a priori*; su arbitrariedad; y, por consiguiente, la posibilidad de que haya diferentes sistemas explicativos válidos. La mecánica newtoniana -como cualquier teoría científica que pretenda dar una explicación general de la realidad- “lleva la descripción del mundo a una forma unitaria”. Lo hace de modo que, una vez asumida, nos da una serie de axiomas desde los que describiremos el mundo. Es decir, estos constituyen un número definido de “proposiciones dadas” a partir de las que obtener “las proposiciones de la descripción del mundo”. Esos axiomas poseen, pues, el carácter de la *aprioridad*. Nos dicen: “cualquiera que sea el edificio que quieras levantar tendrás que construirlo de algún modo con estos y sólo estos materiales”. Esta afirmación, junto con la propia metáfora de la teoría científica funcionando como una red con unas determinadas aberturas que proyectamos sobre el mundo, transmite la idea de que

esos axiomas constituyen algo fijo. Pues, como Wittgenstein afirma, son esos y sólo esos los materiales con los que puedes contar, no puedes incorporar nuevos materiales; además, proyectamos una red u otra, no mezclamos varias redes. Así las cosas, no cabe dudar sobre esos axiomas una vez adoptado un cierto sistema científico. Mudar de axiomas supondría mudar de modelo explicativo. Luego, claramente, respecto al funcionamiento de la ciencia no nos hallamos ante un escepticismo totalizador o cartesiano que dude de esos primeros principios. Y, sin embargo, aún con su carácter *a priori*, afirma que son arbitrarios.

Lo que va a ser descrito, un cierto hecho del mundo, es ilustrado como una superficie blanca sobre la que hay unas irregulares manchas negras. Para poder *describirla* –nótese que Wittgenstein utiliza este término y no el de *explicación*–, cubro esa superficie con una red tan fina que me permite decir de cada punto si es blanco o es negro. Dicha red ejemplifica un sistema de descripción del mundo y su forma es arbitraria. Esto es, puede ser diferente, puede tener aberturas de varias formas -cuadradas, triangulares o hexagonales- y ser igualmente válida. Dado su carácter arbitrario no es necesaria, no se corresponde con un modelo absoluto de la realidad. Lo que nos lleva al tercer rasgo del que hablábamos al inicio del párrafo anterior: existen diferentes sistemas explicativos válidos.

Pero, ¿qué quiere decirse exactamente con “arbitrariedad”? ¿que no existe ningún criterio para preferir una mecánica a otra? ¿o que desde el punto de vista de la adecuación empírica son equivalentes? Parece que no hay ningún criterio para preferir una a otra en términos absolutos. Sin embargo, sí existe al menos uno que las diferencia: el de simplicidad. Esto es así porque a mayor simplicidad, mayor exactitud –recordemos como Wittgenstein afirma “hubiera resultado más sencilla; esto quiere decir que podríamos describir más exactamente la superficie”-. Luego – y esta puntualización es importante- la descripción del mundo debe contener exactitud entre modelo y mundo, lo que nos lleva a concluir que no cualquier modelo sirve. Cosa que ya veíamos cuando Wittgenstein afirmaba que la red debe ser “lo

suficientemente fina” como para permitirnos decir de un determinado punto si es blanco o es negro. Así las cosas, al afirmar que la forma de la mecánica es arbitraria Wittgenstein apuntaría a la idea de que, teniendo adecuación empírica, existen varios modelos válidos de descripción del mundo.

No debemos ver aquí, pues, un idealismo fuerte en el que un sujeto podría proyectar cualquier teoría sobre el mundo, y esta podría ser válida sin importar cómo es que sea el mundo. Tampoco podemos decir de una teoría científica que es un reflejo del mundo y que lo describe de un modo absoluto. Existen diferentes explicaciones válidas, “a las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo”, huye pues, a su vez, de un realismo duro o ingenuo. Así las cosas, podemos observar un cierto escepticismo –o relativismo- respecto de la forma de la representación, pero sin olvidar que precisamos de la correspondencia respecto al contenido para que las proposiciones posean sentido. Ese cierto escepticismo es el instrumentalismo.

Nos hallamos frente a una concepción instrumentalista de las teorías científicas (Preston, 2008; Tomasini, 2005, 118; Sanfélix, 2015, 54). Demos una breve definición de esto. Podríamos calificar el realismo como aquella posición que establece un compromiso metafísico con la existencia de una realidad independiente de la mente, el compromiso semántico de interpretar las teorías de un modo literal, y el compromiso epistemológico de considerar esas teorías como el suministro de conocimiento, tanto de las cosas observables, como de las no observables (Chakravartty, 2017, 1.2). Así las cosas, posiciones muy diversas pueden ser calificadas como antirrealistas (Kitcher 2001, 161–163). En el desarrollo histórico del realismo, las variedades más importantes del antirrealismo han sido variedades de empirismo que, dado su énfasis en la experiencia como fuente y materia de conocimiento, se oponen a la idea del conocimiento de las cosas que no son

observables por nuestros sentidos²⁸. En la primera mitad del siglo XX el empirismo se plasmó, predominantemente, en formas diversas de instrumentalismo –a saber: la concepción de que las teorías no son más que instrumentos que sirven para predecir fenómenos observables o sistematizar la información que obtenemos de dichos fenómenos-. Además, al menos en su versión más conocida o tradicional, esta posición sostendría que a los términos sobre la (supuesta) realidad no observable no corresponde ningún significado. Así pues, las proposiciones en las que aparecen dichos términos no son ni verdaderas ni falsas –como es bien conocido, esta sería también la posición de Wittgenstein al respecto-.

En el epígrafe citado, las teorías científicas son entendidas como redes que proyectamos sobre la realidad para obtener una descripción unitaria de esta. Esto es, tal y como propone el instrumentalismo, las teorías sistematizarían la información que obtenemos de los fenómenos. Estas teorías no dan una explicación última de la realidad (cosa imposible en este esquema); no explican la realidad en sí misma, ni son modelos que otorguen verdades eternas e inmutables. Así las cosas, sin ser una posición escéptica en sentido fuerte, sí podemos afirmar que se trata de un moderado escepticismo –o un relativismo-, pues las verdades se dan siempre dentro de un cierto sistema o marco que no es absoluto, es mutable; que, en definitiva, podría ser otro y ser también válido.

Encontramos, pues, un incipiente instrumentalismo en la filosofía de la ciencia del *Tractatus* -posición que, dicho sea de paso, se hará más explícita en la posterior filosofía wittgensteiniana-. Tal y como apunta Preston (2008, 92) se trataría de un “instrumentalismo semántico”. Esto es así porque, como afirma McGinn, concibe los modelos o procedimientos científicos como “procedure[s] for

²⁸ Cabe destacar que, aunque no ha sido la posición mayoritaria, es posible ser un empirista de una manera consistente con el realismo; por ejemplo, podemos respaldar la idea de que el conocimiento del mundo se deriva de la investigación empírica y sostener que, sobre esta base, uno puede deducir justificadamente ciertas cosas sobre las cosas que no son observables.

generating descriptions of the world” o “principles which guide our construction of descriptions of the world” (McGinn, 1999, 510), en lugar de como descripciones del mundo propiamente. En conexión con la temática del capítulo cabría destacar que este instrumentalismo no estaría en la posición neokantiana de Hertz²⁹.

Este instrumentalismo no estaría necesariamente ligado a la cuestión con la que comenzábamos el apartado, la concepción de la filosofía como una práctica que disuelve problemas. Sin embargo, esta posición *disuelve* ciertas cuestiones. En primer lugar, terminaría con todos los problemas que se derivan de la postulación de que existen términos con significado acerca de la realidad no observable, cuestión que ha llevado en la historia de la filosofía a numerosísimos dilemas metafísicos. Y, en segundo lugar, el problema realismo/idealismo, central en la filosofía de la ciencia, quedaría también superado bajo esta óptica de cariz escéptico. Habría unos axiomas *a priori* que lanzamos sobre el mundo –tesis, en principio, idealista- y una correspondencia entre lenguaje significativo y mundo –tesis, en principio, realista-. Pero no cualquier axioma *a priori* que lancemos sobre el mundo es válido, debe poseer unas ciertas características de adecuación. Además, esa descripción no describe el mundo de manera absoluta.

En conclusión, como ya hemos afirmado, parte importante de la concepción wittgensteiniana de la ciencia es tomada de Hertz y de Boltzmann. La física en el *Tractatus* posee el mismo estatuto epistémico que en *Los principios de la mecánica* de Hertz y lo mismo ocurre si tomamos los escritos de Boltzmann. En esta perspectiva, la física no explica el mundo o nuestras experiencias del mundo. Un ejemplo claro de ello es la reflexión en torno a ley de la causalidad, que en el *Tractatus* es pensada como perteneciendo a una figura que representa los hechos del mundo y no como una proposición que dice algo acerca de ese mundo.

²⁹ Para un estudio pormenorizado del porqué de esta afirmación véase Preston (2008).

Las teorías físicas serían figuras de la realidad que sólo poseerían una relación descriptiva –y no explicativa- con la naturaleza, dejando abierta la posibilidad de que las ciencias naturales desarrollen diferentes modelos descriptivos. En otras palabras, no habría una teoría física que fuera un modelo explicativo de la realidad en un sentido absoluto o final. Hay, pues, diferentes teorías posibles para explicar los hechos del mundo. No es que una sea más verdadera que otras (en el sentido en que la verdad se da siempre dentro de un sistema, pero no hay un sistema que sea más verdadero que otro), sino que algunas son más apropiadas en la medida en que formulan una figura más útil o más detallada. Criterios para medir el nivel de idoneidad de una teoría serían la coherencia y la simplicidad. Pero el que cumpla estos criterios y sea una teoría apropiada no debe llevarnos a pensar que nos está ofreciendo una explicación absolutamente verdadera de los fenómenos de la naturaleza.

1.3 La teoría pictórica

La *Bildtheorie* o, en inglés, *picture theory*, fue el marco metodológico en el que se gestaron los grandes avances de la física entre 1870 y 1920 –realizados, entre otros, por Maxwell, Boltzmann, Planck y Einstein-. Dicho marco fue profundamente variado. Así, esta teoría de la figuración reflexionó sobre la realidad física desde diferentes perspectivas epistemológicas y ontológicas (Visser, 1999). Por ejemplo, en algunas ocasiones nuestras percepciones del mundo fueron comprendidas como si representaran la realidad en sí misma y en otras como meras apariencias; a veces se concibió el mundo físico como una realidad existente más allá de nuestras percepciones sensoriales, otras como manteniendo una correspondencia débil con dichas percepciones y otras como no correspondiendo a nada en absoluto –de modo que, en ocasiones, las figuras de la teoría de la figuración no figuraban nada-. Sea como fuere, lo cierto es que la formulación hertziana de la *Bildtheorie* fue la que tuvo mayor difusión, además de tener una sutileza y complejidad mayor que las de, por

ejemplo, Boltzmann o Maxwell. También fue la que Wittgenstein citó en varias ocasiones.

Así pues, la idea de describir la relación entre las proposiciones sobre la realidad y la propia realidad como la relación entre una figura y aquello que es figurado la toma Wittgenstein de *Los principios de la mecánica* de Hertz³⁰. Tal y como apunta Griffin (1964, 99), “Wittgenstein was first, perhaps, to apply a picture theory of meaning to the whole of language, but not first to apply it to a part”. Lo cierto es que, además de las ideas, también el vocabulario utilizado en el *Tractatus* para exponer la teoría de la figuración es de raigambre claramente hertziana. Ya en la primera página de la *Introducción* a sus *Principios* leemos “nos hacemos figuras [*innere Scheinbilder*] o símbolos de los objetos externos [...] las figuras [*Bilder*] de las que hablamos responden a nuestra concepción de cosas”³¹; idea que en el *Tractatus* aparecerá formulada como: “nos hacemos figuras [*Bilder*] de los hechos”³² (*TLP*, 2.1). Para que esto sea posible “debe existir una cierta conformidad entre la naturaleza y nuestro pensamiento” (Hertz, 1956, I); o, en términos wittgensteinianos, “para ser figura el hecho ha de tener algo en común con lo figurado” (*TLP* 2.16), eso que ha de tener en común es una misma forma. Existe, pues, un claro paralelismo entre el modo en el que Wittgenstein expone su teoría de la figuración y el modo en que ideas similares son expuestas en los *Principios* de Hertz³³.

³⁰ De hecho, la noción de “figura” o “retrato” (*Bild*) que aparece en el *Tractatus* es resultado de la unificación de dos referentes: una generalización de la idea de modelo propuesta por Hertz y un escrutinio del lenguaje formal, *i.e.*, de la lógica de Russell (Tomasini, 2005, 108).

³¹ Traducción –de estas y las siguientes citas de los *Principios*– de la autora desde la versión inglesa.

³² La idea fundamental a tener en cuenta aquí es la correlación entre ambas concepciones y el uso de la noción de “Bild” para ilustrarla. El paralelismo queda más claro si leemos el original alemán de ambas obras: Hertz escribe “Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äusseren Gegenstände”; por su parte, en el *Tractatus* leemos “Wir machen uns Bilder der Tatsachen”.

³³ Para un estudio más detallado de esta cuestión, sentencia por sentencia, véase Griffin (1964, 100-102)

Expongamos con mayor detenimiento la teoría pictórica del *Tractatus* para comprender este punto. Lo primero que cabe destacar es que lo que Wittgenstein está proponiendo es una teoría general de la representación. Va a exponer lo que tiene que darse para que podamos hacernos figuras de la realidad (figuras como las proposiciones que hablan acerca de los hechos del mundo); esto es, las condiciones lógicas que tiene que cumplir cualquier sistema simbólico para poder constituirse en un instrumento de representación.

Wittgenstein afirma “nos hacemos figuras de los hechos” (*TLP*, 2.1). Para comprender esto, en el *Tractatus* encontramos una teoría general de la representación y, lo que nos interesa aquí, el estudio de las proposiciones del lenguaje tal como lo conocemos -de cómo es posible que mediante signos como las letras podamos constituir palabras y, luego, complejos de palabras que nos permitan atrapar hechos-

Toda relación semántica es, en la obra de Wittgenstein que nos ocupa, una relación pictórica o figurativa. Dicha relación “consiste en las coordinaciones entre los elementos de la figura y los de las cosas” (*TLP*, 2.1514). Estas coordinaciones, las vinculaciones que unen las palabras con las cosas, son “por así decirlo, los tentáculos de los elementos de la figura con los que ésta toca la realidad” (*TLP*, 2.1515); dichas conexiones son, además, el resultado de convenciones. Nos hallamos ante una teoría puramente formal. De hecho, siendo más precisos, debemos afirmar que no es tanto una teoría, sino una *descripción* de la realidad y del lenguaje, formulada desde una perspectiva formal. Es decir, la pretensión wittgensteiniana es la de describir el funcionamiento de las relaciones entre el lenguaje y el mundo, no la de construir una teoría filosófica entre varias.

Así pues, la relación pictórica es la posibilidad de que las cosas se vinculen al modo como lo hacen los elementos de la figura. Además, una vez establecida la conexión entre signos y objetos, se establecen también ciertas posibilidades de

combinación. Por ejemplo, el hecho de que una mesa no pueda ser un número primo se manifiesta en el hecho de que cuando yo digo “la mesa es un número primo” es un absurdo. Es decir, una vez establecidas esas conexiones entre signos y objetos, las posibilidades de combinación de los objetos se corresponderán con las posibilidades de conexión de los diferentes elementos de la figura.

Como veíamos, la propuesta de Wittgenstein es la de una teoría –o descripción- formal de la realidad y del lenguaje. En ella, si queremos saber si la figura es correcta o incorrecta -o si está realmente figurando algo-, lo que tenemos que hacer es confrontarla con la realidad. Así pues, una consecuencia de la teoría pictórica es que no puede haber retratos verdaderos *a priori*; no podemos saber si una proposición acerca del mundo es verdadera o falsa si no la comparamos con el hecho del mundo que está figurando. Esta postura cancela todas aquellas posiciones que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía que, de un modo u otro, han promulgado la existencia de verdades necesarias que, sin embargo, poseen contenido, a las que accedemos sin una investigación empírica, por el mero ejercicio de la razón (desde las ideas platónicas hasta los kantianos juicios sintéticos *a priori*, por citar sólo dos de los ejemplos más relevantes). Así pues, en el *Tractatus* no hay verdades *a priori* acerca del mundo, todas las verdades acerca del mundo son contingentes. Porque el mundo -el reino de la factualidad cuya estructura nos da la lógica- se compone exclusivamente de hechos que tanto pueden darse como no darse.

No hay verdades *a priori* que, además, posean contenido –las únicas verdades *a priori* en el *Tractatus* son las de la lógica y son vacuas, no nos dan ninguna información acerca de los contingentes hechos del mundo-. Si queremos información sobre la realidad deberemos tener nombres, para saber qué objetos están designando, y ver cómo se estructuran. Tendremos entonces figuras -o proposiciones- y sólo entonces podremos determinar, mediante una confrontación con el mundo, si éstas son verdaderas o falsas. Así pues, la condición lógica de la

verdad de una determinada proposición –no vacua- es que se dé un hecho del mundo con el que se corresponda.

Así como el mundo es un mosaico de hechos que pueden ser analizados en sus partes más pequeñas; así el lenguaje es analizable en elementos últimos. La posibilidad del análisis lógico es importante: al analizar el lenguaje llegamos a proposiciones elementales que ya no son analizables, son verdaderas o falsas independientemente de lo que pase con cualquier otra. Así las cosas, lenguaje y realidad son las dos caras de una misma moneda (y no puede existir una moneda con una sola cara). Hablamos de realidad, poseemos un concepto de realidad, porque tenemos un lenguaje operante y este lenguaje operante se vuelve algo funcional porque está en conexión con la realidad, sirve para eso. El vínculo que los une es la lógica. Esta siempre es la lógica de la realidad y del lenguaje, no es nunca la representación abstracta de un mundo que no tiene ninguna vinculación con nosotros y que puede estar allí lo pensemos o no lo pensemos; del mismo modo, no debe ser concebida como una lógica del lenguaje que el sujeto proyecta sobre el mundo, sin importar cómo este sea ni qué forma posea.

Las figuras de las que Wittgenstein habla en el *Tractatus* son parecidas a las figuras de las que habla Hertz en sus *Principios*; ambos coinciden en que lo que hacemos –bien en el lenguaje en general (Wittgenstein), bien en el lenguaje de la mecánica (Hertz)- es hacernos figuras de la realidad. Por tanto –y en esto coincidimos con Griffin (1964, 110)- las figuras a las que Wittgenstein se refiere en su *Tractatus* deben ser entendidas en un sentido ordinario del término: son proposiciones que reconstruyen estados de cosas, del mismo modo que un accidente es reconstruido en un juicio o que un físico construye un sistema dinámico en un tratado (*TLP*, 4.04).

Hertz postuló que la teoría física funciona del siguiente modo: nos hacemos figuras o representaciones de la realidad y, en ese sentido, las posibles variaciones o

alteraciones de los elementos en la representación reflejan fielmente todas las diferentes posibilidades del sistema físico en cuestión. Wittgenstein generaliza esta idea afirmando que es aplicable no sólo a la explicación de la ciencia, sino a la cuestión de cómo pensamiento y lenguaje son posibles. Tal y como explica McGuinness de forma clara,

“*This* was one respect in which the human race could not err: we can indeed say false things, but they are at any rate false. We can often not be sure that they are true: we can always be sure that they are either true or false. This insight –the realization that there was a framework within which the world was contained, the knowledge of which framework was logic, that logic, in this sense, was the possession of us all (...), seemed to Wittgenstein of great importance.” (McGuinness, 1969, 156).

La explicación que da Wittgenstein sobre el funcionamiento del lenguaje en su teoría pictórica expone las condiciones lógicas que tiene que cumplir cualquier sistema simbólico para poder constituirse en un instrumento de representación. En concreto: la proposición es una figura de los hechos y será, necesariamente, verdadera o falsa; y esto es un *a priori*, algo necesario que pertenece a la propia lógica de la representación.

Así las cosas, Wittgenstein toma de Hertz la idea de que la relación entre las proposiciones acerca de la realidad y la realidad en sí responde a la relación entre una figura y lo que es figurado. Generaliza esta idea aplicándola a todo el lenguaje (lo cual implicaría, lo avanzamos ya, a las proposiciones científicas). La figura es aquí concebida como figurando la realidad mediante la representación de la posibilidad de la existencia –o no existencia- de un determinado estado de cosas. Que la figura sea verdadera o falsa -esto es que figure correcta o falsamente un determinado estado de cosas (*TLP*, 2.21)- no es algo que podamos saber atendiendo solamente a ella. La

figura representa una posibilidad, debemos atender a la realidad para saber si se da de hecho o no.

Hemos expuesto la influencia que Hertz ejerció sobre Wittgenstein en relación al método correcto de la filosofía y a la teoría de la figuración. Para ello hemos mostrado su concepción de la física y del modo más correcto de entenderla y practicarla. Falta, pues, desarrollar las consecuencias que esto tuvo para la propia concepción de la ciencia y el estatuto de sus proposiciones.

El problema que se plantea ahora, y es esta una cuestión recurrente dentro de la bibliografía secundaria, sería: dado que, como hemos asumido, el lenguaje ordinario es significativo porque es de carácter pictórico, ¿qué ocurre con el lenguaje de la ciencia? ¿son, también, las proposiciones científicas *figuras* de hechos? Tal y como afirma Tomasini categóricamente “una cosa es clara: desde el punto de vista del *Tractatus* tiene que serlo. No hay otra opción” (2005, 110). Por qué esto es una cuestión recurrente en la bibliografía secundaria, lo entenderemos mejor si antes atendemos a los pasajes del *Tractatus* que hablan sobre la mecánica y el papel epistemológico que juegan sus leyes en la descripción de la naturaleza.

1.4 El estatuto de las proposiciones científicas

a) Introducción: la lectura de Tomasini

Tal y como explica Tomasini (2005), en el momento en que Wittgenstein escribió su *Tractatus* la función de la ciencia no era otra que la de explicar las causas de los fenómenos y del cambio -al menos era así desde una perspectiva metodológica-. Desde la crítica humeana a la noción de causa eficiente, la explicación arriba mencionada se iba a hacer buscando las regularidades de la naturaleza -las leyes naturales-, a las que se llegaba mediante el uso de la inducción. Si esto era posible, era por la suposición de que el método correcto de la ciencia era el de la

elaboración de correlaciones sistemáticas entre los fenómenos, suponiendo que la naturaleza era estable. “La idea de correlación sistemática era importante, porque hacía ver que la antigua noción de causa (poder oculto, relación necesaria, etc.) había en efecto quedado desplazada. Las leyes científicas, empero, eran concebidas como “síntesis” de experiencias. La experiencia individual (sensorial) era la piedra de toque de la investigación científica” (Tomasini, 2005, 111). De lo expuesto podemos deducir que, si el conocimiento científico es obtenido mediante inducción y afirmamos que la inducción, como método, no es capaz de otorgarnos un conocimiento verdadero en términos absolutos –como parece hacer Wittgenstein en su *Tractatus*–, lo que estaremos afirmando es que la ciencia no es capaz de otorgarnos un conocimiento absoluto acerca de la realidad.

Pero, antes de adelantar conclusiones, volvamos a la explicación de Tomasini acerca de la ciencia con la que comenzábamos el párrafo anterior. Dada la perspectiva lógica del *Tractatus*, la explicación de la ciencia que en él encontramos es un poco más compleja. Tomasini lo explica estableciendo una distinción entre “conocimiento científico *a priori*” y “conocimiento científico *a posteriori*” –como ejemplo paradigmático del primer tipo Wittgenstein hablaría de la ley de causalidad y, del segundo, de la de inducción– (Tomasini, 2005, 111). Lo primero que seguramente llama nuestra atención la expresión “conocimiento científico *a priori*”, pues las ciencias naturales son fundamentalmente disciplinas empíricas. Además, en el *Tractatus* si es *a priori* no es propiamente conocimiento. Es nuestra experiencia la que nos muestra que podemos establecer conexiones entre los fenómenos o hechos del mundo. Si sabemos que esto es una posibilidad no es por una característica innata de nuestra mente, sino porque sabemos que es algo que permite nuestro lenguaje. Tal y como explica la teoría pictórica, nuestro lenguaje es analizable en proposiciones elementales que son funciones de verdad de sí mismas, pero está claro que el lenguaje no trabaja solo mediante estas proposiciones elementales. Además, afirmar que es posible establecer conexiones sistemáticas es equivalente a afirmar que podemos dar

explicaciones causales de los fenómenos de la naturaleza. Dichas explicaciones, que quedan subsumidas bajo la ley de la causalidad, quedan determinadas empíricamente –esto es, *a posteriori*- y pueden ser muy variadas. Lo que conocemos *a priori* no es el contenido de dichas explicaciones causales, sino la *posibilidad* dada por la lógica de nuestro lenguaje de que puedan conectarse de ese modo.

Esto queda más claro si atendemos al texto del *Tractatus*, allí leemos

“6.3 La investigación de la lógica significa la investigación de *toda legaliformidad*. Y fuera de la lógica todo es casualidad.

6.31 En cualquier caso, la llamada ley de la inducción no puede ser una ley lógica, dado que es manifiestamente una proposición con sentido. Y por eso no puede ser tampoco una ley *a priori*.

6.32 La ley de la causalidad no es una ley sino la forma de una ley.

6.321 «Ley de causalidad» no es un nombre genérico. Y al igual que en la mecánica decimos que hay leyes del *mínimum* –tales como la ley de la *mínima acción*-, hay en la física leyes de causalidad, leyes de la forma de causalidad.

6.3211(...) (Aquí, como siempre, lo cierto *a priori* se revela como algo puramente lógico.)

6.33 No *creemos a priori* en una ley de conservación, sino *que conocemos a priori* la posibilidad de una forma lógica.

6.34 Todas aquellas proposiciones, como el principio de razón, de la continuidad en la naturaleza, del *mínimo gasto* en la naturaleza, etc., etc., todas ellas son intuiciones *a priori* sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia.”

Así las cosas, es un error ver una posición psicologista al respecto. Pues, “el fundamento de nuestra convicción de que podemos construir explicaciones causales de los fenómenos naturales no es de índole psicológico o “mental” sino lógico o, mejor quizá, semántico. Lo que, a través de dicha convicción, se expresa son no capacidades mentales, sino potencialidades lingüísticas. Es un rasgo del lenguaje el que éste pueda ser empleado de manera que permita establecer conexiones sistemáticas entre fenómenos, agrupar, generalizar, etc.” (Tomasini, 2005, 112).

La explicación de Tomasini posee algunos problemas. El más importante, a nuestro juicio, es el de referirse a la formulación de esas leyes científicas como “conocimiento”. Sin embargo, es mérito suyo, y por eso ha sido nuestro punto de partida, el establecer una diferenciación entre dos tipos de principios científicos diferentes en la filosofía del primer Wittgenstein: el de causalidad y el de inducción. Cuestión esta que queda clara en el texto del *Tractatus* arriba citado y a cuya matización dedicaremos las siguientes páginas.

b) Causalidad e inducción

b.1 Las leyes de la forma de causalidad

Si volvemos al texto citado observaremos una distinción que ha suscitado no pocos malentendidos. Wittgenstein distingue entre la ley de la inducción –cuya formulación es una proposición con sentido y, por tanto, no es una ley lógica ni es *a priori*- y la de la causalidad –que no es propiamente una ley, sino la forma de una ley-. Entender esta distinción es realmente importante, tanto para comprender en qué sentido podríamos promulgar un cierto escepticismo respecto de las leyes científicas en el *Tractatus*, cuanto para ver en qué medida los comentaristas que no han comprendido esto yerran a la hora de establecer cuál es el estatuto de las proposiciones científicas en dicha obra, lo que les lleva a sostener conclusiones

indeseadas (como establecer que en ella existe una incongruencia entre la teoría pictórica y las proposiciones científicas).

Al respecto de este problema Wittgenstein establece un poco más adelante -tras exponer su metáfora de la red-,

“6.35 (...) La red es *puramente* geométrica, todas sus propiedades pueden indicarse *a priori*.

Leyes como el principio de razón, etc., tratan de la red, no de lo que la red describe.

6.36 Si hubiera una ley de causalidad podría rezar así: «Hay leyes naturales». Pero, por supuesto, tal cosa no puede decirse; se muestra.

6.361 En el modo de expresión de Hertz cabría decir: sólo son *pensables* conexiones *legaliformes*.

[...]

6.362 Lo que se puede describir puede ocurrir también, y lo que ha de excluir la ley de causalidad es cosa que tampoco puede describirse.

6.363 El procedimiento de la inducción consiste en que asumimos la ley *más simple* que cabe armonizar con nuestras experiencias.

6.3631 Pero ese procedimiento no tiene una fundamentación lógica, sino sólo psicológica.”

Aparecen, pues, dos categorías diferentes para lo que normalmente englobamos en una sola (la de las leyes científicas). Comencemos por las que no son propiamente leyes, sino formas de leyes, cuyo ejemplo paradigmático es la ley de la causalidad. Esta es *a priori*, por tanto, no enuncia nada acerca de la realidad, sino que muestra algo acerca de la red –teoría científica- que proyectamos sobre el mundo. Una puntualización para que no haya malentendidos, en cuanto *a priori*, ¿es necesaria como lo son las tautologías y las contradicciones? De no ser así parecería que se

quiebra la noción de *a priori* en el *Tractatus* ya que, si es *a priori*, es necesario, pero no parece necesario el hecho de que se dé una determinada ley científica. Esto es, parece contradictorio decir de una determinada ley que es *a priori* -y que es una forma lógica-, para después añadir que se trata de una mera posibilidad (como afirma en el epígrafe 6.34). Porque lo *a priori* conlleva necesidad, no es algo meramente posible. Esta supuesta objeción se debe a una mala comprensión. Como hemos visto la ley de la causalidad no es propiamente una ley, sino la forma de una ley. No estamos atendiendo al hecho de que se dé una determinada ley científica, sino a la forma lógica que dicha ley va a poseer –sea, por ejemplo, en una formulación de la física aristotélica o de la newtoniana-.

Para comprender bien este punto es importante esclarecer ante qué noción de *a priori* nos encontramos. En el 6.33 Wittgenstein lo establece de forma clara: “no creemos *a priori* en una ley de conservación, sino que *conocemos a priori* la posibilidad de una forma lógica”. Y, si seguimos leyendo, dirá acerca de las leyes como el principio de causalidad que “todas ellas son intuiciones *a priori* sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia” (6.34). Es un *a priori* y, por tanto, pertenece a la lógica del lenguaje, no a una determinada teoría empírica que sirve para describir el mundo. No está hablando de una formulación concreta, sino de la forma lógica que puede tener una ley científica. Se trata de una posibilidad lógica y, obviamente, podría ser de otra forma si, por ejemplo, fuera otra ley. Esto es, la formulación concreta de la ley no es algo necesario, lo que sí viene ya dado *a priori* es la forma lógica que va a poseer.

b.2 La ley de la inducción

Pasemos ahora a la segunda categoría de leyes científicas (aunque quizás a estas alturas de nuestro razonamiento ya fuese mejor llamarlas principios heurísticos o procedimentales) que quedan ejemplificadas en ese otro modo de proceder de la ciencia: la inducción. Se trata de un procedimiento que no posee una

fundamentación lógica –como poseían la ley de la causalidad-, sino psicológica. Esto quiere decir que no es necesaria y que es *a posteriori*, empírica. Como la única necesidad en el *Tractatus* es la que atañe al ámbito de la lógica, la conclusión al respecto es clara: “no *podemos* inferir los acaecimientos del futuro a partir de los actuales. La creencia en el nexa causal es la *superstición*” (TLP, 5.1361).

Tal y como afirman Sandis y Tejedor (2017, 36o), las reflexiones en torno a la inducción aparecen en dos lugares diferentes del *Tractatus*: primero en una reflexión que expone la necesidad en la naturaleza como un sinsentido (TLP, 5.133-5.1362); y otra, la que nos estaba ocupando, acerca del papel de las leyes en las ciencias naturales (TLP, 6.32-6.3611). Ambas están relacionadas.

La primera vez que aparece lo hace como resultado de la concepción wittgensteiniana de la proposición como una función de verdad. En ella, “la proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales. (La proposición elemental es una función veritativa de sí misma)” (TLP, 5) y “las proposiciones elementales son los argumentos veritativos de la proposición” (TLP, 5.01). Idea esta que queda plasmada en su conocido método de las tablas de verdad –al que él llamó *método cero* (TLP, 6.121)-, que permitiría saber de un modo mecánico cuándo una proposición pertenece a la lógica y cuándo –cuestión esta que más nos interesa ahora- una proposición es deducible de otra. Las tablas de verdad ejemplifican las relaciones internas que se dan en las proposiciones. Por ejemplo, si aplicando la operación lógica de la deducción obtenemos que $p \rightarrow q$, y si esas proposiciones se dan efectivamente, entonces p y q estarán internamente relacionadas (TLP, 5.131). Esa relación interna sería una relación conceptual o analítica. Dado que en el *Tractatus* la necesidad es siempre una necesidad lógica, no existe algo así como una necesidad natural. Cuestión esta que se hace patente en los siguientes epígrafes,

“5.132 Si p se sigue de q , entonces puedo deducir p de q ; inferir p de q .

El tipo de deducción sólo puede obtenerse sacándolo de ambas proposiciones.

Sólo ellas mismas pueden justificar la deducción.

5.133 Todo inferir sucede *a priori*. (...)

5.135 Del darse efectivo de un estado de cosas cualquiera no se puede, en modo alguno, deducir el darse efectivo de otro enteramente distinto.

5.136 No hay un nexo causal que justifique tal deducción.

5.1361 No *podemos* inferir los acaecimientos del futuro a partir de los actuales.

La creencia en el nexo causal es la *superstición*.”

La relación interna que se establece entre dos proposiciones es siempre una relación analítica, como veíamos antes. Si, como acabamos de ver, del darse efectivo de un estado de cosas no puede inferirse el darse efectivo de otro estado de cosas enteramente diferente, es porque “the states in question are not internally related to each other since, *ex hypothesi*, the relation of natural entailment is not a merely analytic or conceptual relation” (Sandis y Tejedor, 2017, 36p). Las consecuencias de esto son profundamente escépticas en el plano empírico. No podemos inferir del momento actual ningún acontecimiento futuro, lo que quiere decir que no podemos conocer ningún evento que aún no se haya producido. Esto es así porque para ello utilizaríamos una inferencia que no sería puramente lógica, esta inferencia es lo que llamamos inducción. Sobre ella afirma Wittgenstein más adelante que posee solamente fundamentación psicológica, no lógica (*TLP*, 6.3631). De lo que se seguiría que una afirmación como que el sol vaya a salir mañana no es nada más que “una hipótesis y esto quiere decir: no *sabemos* si saldrá” (*TLP*, 6.36311). Así pues, “toda proposición establecida mediante una inferencia inductiva, y aquellas que aseveran la existencia de nexos causales serían una especie de este género, no sobrepasa el estatuto de mera hipótesis, y nunca podemos decir que son objeto de conocimiento. Conclusión ésta, habrá que convenir, que gustoso habría suscrito

Hume, uno de los pocos filósofos de la historia que aceptó para sí el título de escéptico” (Sanfélix, 2015, 53).

b.3 La diferencia entre causalidad e inducción

Luego, existirían dos tipos de “leyes científicas”. Las que pertenecen al primer tipo no son propiamente leyes, sino formas de leyes. Al hablar de forma nos referimos a forma lógica y, como tal, es *a priori*, necesaria y, muy importante, vacua. No nos da conocimiento acerca del mundo. No nos dice cómo es la naturaleza, sino qué forma va a tener la teoría que proyectemos sobre ella para poder describirla. Las leyes del segundo tipo (que funcionarían como principios heurísticos o procedimentales) sí nos dan información acerca del mundo, son *a posteriori* y empíricas. Pero, en contraposición, no son necesarias. Luego, el conocimiento científico es susceptible de ser verdadero o falso pero estas categorías no poseen la característica de ser absolutas. Las proposiciones de la ciencia natural, si tienen sentido, no son, ni pueden ser, absolutamente verdaderas; y si no lo tienen –esto es si pertenecen al ámbito formal- son vacuas, luego no nos informan acerca de cómo es el mundo.

No observar esa distinción entre los diferentes tipos de leyes científicas conlleva la aparición de un problema profundo en el texto. Por ejemplo, Black no la percibe y de ahí se deriva la siguiente incompreensión al respecto en su *Companion*: “the so-called law of induction [...] is neither a principle of logic, nor an a priori truth (6.31), and the same is true of the so-called ‘principle of causality’ [...] and the other regulative principles of science” (1964, 344). Esto le lleva a afirmar que ninguno de estos principios encaja bien con la teoría pictórica del significado, habría una contradicción inherente a la teoría pictórica a la hora de su aplicación. Veamos cómo discurre su argumentación hasta dicha conclusión. En el epígrafe 4.11 Wittgenstein había afirmado que “la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera”. Esto equivaldría a equiparar el ámbito de la ciencia con el

ámbito de lo decible³⁴, esto es, con el ámbito de las proposiciones con sentido. Esta primera afirmación (4.11) fallaría al no distinguir la doctrina científica de un mero agregado de verdades contingentes. Sin embargo, esto sería solventado más adelante: el modo en el que las teorías científicas diferirían de dicho agregado es en su alto nivel de organización, conseguido mediante la aplicación de ciertas leyes y principios abstractos. Estos principios serían significativos (6.31) y no entrarían, por tanto, en el ámbito del sinsentido. Ninguno de los principios regulativos de la ciencia –desde la ley de la causalidad hasta el principio de inducción– serían principios de la lógica ni verdades *a priori*. Sin embargo, en tanto que leyes regulativas tampoco serían empíricas. Razón por la que concluye “none of them fit snugly into any of the slots so far provided in Wittgenstein’s theory of meaning”.

Bajo esta perspectiva, la relación entre estos principios regulativos y el mundo sería que estos expresan la sintaxis de los posibles lenguajes de la ciencia. La ley de la causalidad sería una prescripción gramatical que permitiría llevar la descripción del mundo a una forma unificada. La conclusión de Black es que la teoría pictórica es demasiado simple para servir como modelo para todos los usos del lenguaje. Así las cosas, Wittgenstein debería escoger entre cambiar su idea de la esencia del lenguaje, porque falla al describir el funcionamiento de las proposiciones científicas, o negar que la ciencia realmente esté compuesta de proposiciones. Esto desembocará, haga la elección que haga, en una mudanza en su teoría del lenguaje (pues si las formulaciones científicas no son propiamente proposiciones deberá admitir nuevos sentidos para su *a priori*). Es decir, una vez admitido que la ciencia posee proposiciones que no son figuras de hechos –pero que tienen consecuencias

³⁴ Black afirma “at 4.11, Wittgenstein has already assigned science, by implication, to the realm of the genuinely sayable” (1964, 344). Esta afirmación no sería del todo correcta, pues también se pueden decir con sentido proposiciones falsas en el *Tractatus*. Sin embargo, esta puntualización no es importante para el argumento que utiliza Black. Este se mantiene igual afirmemos que las proposiciones de la ciencia se corresponden con el ámbito de lo decible con sentido o con el ámbito de lo decible con sentido y con el atributo, además, de ser verdadero.

empíricas-, la teoría del lenguaje del *Tractatus* se torna paradójica y es ampliada de un modo poco satisfactorio.

Esta lectura no le lleva sólo a establecer incongruencias respecto de la teoría pictórica. Como no podía ser de otro modo el propio concepto de ley científica va a aparecer como contradictorio. Así, por ejemplo, comentando el epígrafe 6.31 dirá que: la afirmación de que la ley de la inducción no es una ley *a priori*, sino una proposición con sentido, parece estar en clara contradicción con el epígrafe 6.363, donde sostiene que la inducción consiste en asumir la ley más simple. Y, si esto es así, es porque en el 6.363 estaría comprendiendo la inducción del mismo modo que había hecho con la ley de la causalidad en el 6.32, a saber: como la forma de una ley, como un *a priori* (Black, 1964, 345). Conclusión esta, como ya ha quedado expuesto, totalmente errónea si atendemos al propio texto del *Tractatus*.

Aparecerá otro problema respecto de la ley de la causalidad, esta vez en relación a los principios científicos y su aplicación. En el 6.32 Wittgenstein establece que “la ley de la causalidad no es una ley, sino la forma de una ley”. Dado que en 2.033 y 2.151, había conectado forma con posibilidad, podemos concluir que la “ley de causalidad” posibilitaría el establecimiento de generalizaciones empíricas de un cierto tipo. Interpretación esta que suscribimos. El problema que aparece respecto a esto, a ojos de Black, sería triple. En primer lugar esta postura, que además sería reiterada en los epígrafes siguientes (6.321-6.34), entraría en conflicto con lo expuesto en el 6.36³⁵, donde se atribuiría un sentido categórico a dicha ley. De igual modo, observa una incompatibilidad entre el epígrafe el 6.124 y el 6.3211. El primero establecería que las proposiciones lógicas son necesarias, “si conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje signico cualquiera, entonces ya están dadas todas las proposiciones de la lógica”-. Por su parte, el segundo hablaría de algo puramente lógico que se da en las leyes de la ciencia. Por último, la tercera cuestión problemática

³⁵ “Si hubiera una ley de la causalidad podría rezar así: «Hay leyes naturales». Pero, por supuesto, tal cosa no puede decirse; se muestra”.

sería que, dado que existe variabilidad en los sistemas de representación científicos en el *Tractatus*, eso *puramente lógico* debería ser diferente en un epígrafe y en otro. En el primer caso el darse esas proposiciones sería una necesidad; en el segundo, Wittgenstein trataría de la mera posibilidad del darse leyes de una determinada forma.

Lo cierto es que Black no da una solución a dichos problemas, sólo apunta lo que a su juicio es un hecho: el *Tractatus* incurre aquí en contradicciones. Señalaré, en primer lugar, que nuestra investigación se guía siguiendo el principio de caridad interpretativa, en la medida de lo posible vamos a preferir las lecturas que no hagan incurrir al texto en incoherencias o falacias. La interpretación de Black es bastante problemática en este sentido. Sin embargo, esto no es, obviamente, un argumento concluyente en su contra. Sí lo es, en contraposición, la evidencia textual. Como ya ha quedado expuesto, la distinción en el texto wittgensteiniano entre dos tipos de principios científicos nos parece bastante clara. Es a esta idea a la que refiere Tomasini (2005) cuando distingue “conocimiento científico *a priori*” de “conocimiento científico *a posteriori*”. En nuestra lectura son compatibles la filosofía de la ciencia y la teoría pictórica. Esto es así porque la problematización de Black aparecía al ver las leyes de la ciencia como significativas y *a priori*, una contradicción en los términos dentro de la teoría pictórica. Pero nuestra lectura defiende que, en el *Tractatus*, hay dos tipos de principios en la ciencia: unos puramente formales y *a priori*; otros significativos, contingentes y *a posteriori*. La segunda crítica de Black también sería desactivada, pues en nuestra lectura el principio de inducción no aparece como contradictorio, es claro que Wittgenstein siempre lo categoriza del mismo modo: es *a posteriori* y no es necesario. La tercera crítica es un poco más compleja y, si bien tiene que ver con esa incomprensión que hemos citado, no lo hace de un modo tan directo. Se debe a la concepción de Black acerca de la forma lógica y de cómo esta se da en las proposiciones. Hay una mala comprensión de las nociones de posibilidad y necesidad. Black olvida que, en el *Tractatus*, desde una perspectiva lógica, la mera posibilidad de la aparición en un estado de cosas es ya

algo que viene prejuzgado en la cosa, es un *a priori* (en la lógica todas las posibilidades son sus hechos). Y, en este sentido, si algo es meramente posible, desde una perspectiva lógica, ya era necesario y *a priori* que fuera así. Esto es, algo puede darse o no darse (y esto es contingente), pero su posibilidad de aparición en un determinado estado de cosas es algo necesario, *a priori*. Desaparece así la supuesta incompatibilidad que observaba Black.

También McGuinness (2002) tratará estas problematizaciones acerca de las proposiciones científicas en el *Tractatus*, dando otra interpretación. Como hemos visto, la filosofía de la ciencia es expuesta, principalmente, en los epígrafes correspondientes al 6.3. Esto es: tras el 6.1, que muestra que las proposiciones de la lógica carecen de sentido; el 6.2, que expone que las proposiciones de la matemática no son, al fin y al cabo, proposiciones; y antes del 6.4-6.5 que mostraría que las de la ética, la estética y la metafísica tampoco son (aunque por otros motivos) propiamente proposiciones. McGuinness (2002, 117) sostendrá que este posicionamiento es un indicador de que para Wittgenstein habría proposiciones en la ciencia que ocuparían un lugar especial, pues no serían proposiciones con sentido –esto es, proposiciones pictóricas- ni proposiciones carentes de sentido –tautologías o contradicciones-; se trata de los principios científicos.

Sin embargo –y volvemos de nuevo al problema que ya hemos comentado-, en otro momento del *Tractatus* Wittgenstein afirma que “la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera” (*TLP* 4.11); y recordemos que una proposición sólo puede ser verdadera o falsa mientras figure un hecho del mundo. Si es *a priori* –y es necesaria- no es realmente verdadera ni falsa (al menos, no lo es en el sentido del epígrafe 4.11, sería necesariamente verdadera y, por tanto, vacua, no daría información acerca del mundo). Pues bien, ¿cómo es esto compatible? ¿es una incongruencia del *Tractatus*? La solución de McGuinness (2002, 118) pasa por la distinción entre las proposiciones científicas que enuncian principios generales de la naturaleza -como el principio de inducción o de causalidad- y las que

se refieren a la aplicación particular de dichos principios, permitiéndonos predecir eventos o exponer el resultado de experimentos –las leyes científicas propiamente dichas-. Las proposiciones del segundo tipo se ajustarían totalmente a la teoría pictórica y, juntas, serían la totalidad de las proposiciones verdaderas (*TLP*, 4.11), con lo que el problema quedaría solucionado. Pero, ¿qué ocurre con esos principios de la ciencia? ¿qué estatuto poseen? ¿qué papel desempeñan? y ¿son compatibles con la teoría pictórica –pues son *a priori*, luego no parecen figurar nada, pero no son proposiciones de la lógica-? Por si el problema a resolver no hubiese quedado claro digámoslo de otro modo. En el epígrafe 4.11, Wittgenstein identifica las proposiciones de la ciencia con el ámbito de lo decible –que es contingente y es donde cabe realizar figuras, verdaderas o falsas, del mundo-, ¿cómo es esto compatible³⁶ con el epígrafe 6.54, en el que afirma “todas aquellas proposiciones como el principio de razón, de la continuidad en la naturaleza, del mínimo gasto en la naturaleza, etc., etc., todas ellas son intuiciones *a priori* sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia”?

McGuinness, advierte que los principios de la naturaleza no son tautologías ni contradicciones, pero pueden ser vistos como *a priori* de dos modos diferentes siguiendo el texto tractariano. El primero, y un poco más sencillo, pasa por la admisión de que es obvio *a priori* que puede haber leyes particulares que conecten fenómenos, leyes que se ajusten a esos principios de la naturaleza. Como veíamos en el párrafo anterior, esas leyes particulares serán proposiciones con sentido (proposiciones pictóricas) y, además de figurar el mundo correcta o falsamente, mostrarán la posibilidad de que existan proposiciones de esa forma particular. Bajo esta luz, los principios de la naturaleza no *dirían* nada, solamente *mostrarían* la posibilidad de que las proposiciones posean la forma de esas leyes particulares. La segunda forma, más complicada, en que los principios pueden verse como *a priori* sería la siguiente: es un hecho que los adoptamos y que forman parte de nuestra red

³⁶ Como ya hemos afirmado esta problemática desaparece en nuestra interpretación.

para describir el mundo (de esa red que ya hemos expuesto anteriormente y que conformaría una teoría científica). Así pues, adoptamos esos principios *a priori* pero, por supuesto, para poder aplicarlos al mundo tal y como este es, debemos descubrir leyes de la forma apropiada (esto es, de la forma dictada por esos principios) que se ajusten a los hechos. Dependiendo de cuales sean dichos principios, será más o menos difícil y circunstancial encontrar esas leyes.

Aparece aquí el mencionado problema, ya tratado en la lectura de Black, en relación al principio de inducción. Se trata de un principio regulativo –no de una ley, tal y como ha quedado categorizada anteriormente- y, por lo tanto, dentro de la lectura de McGuinness, de un *a priori*. En sus propias palabras, “this is hardly a Principle in the sense in which the others are. It does not dictate (or signalize a preference for) any particular form of law. Every scientific law, every hypothesis is an inductive one” (McGuinness, 2002, 118). Así las cosas, ¿cómo puede ser esto compatible con lo afirmado en el 6.3631? La respuesta de McGuinness (2002, 119) será que la ley de inducción no es propiamente un principio científico. Consiste en suponer una determinada red de una determinada finura y afirmar que dicha red figurará de ese modo el mundo en el futuro. Pero, obviamente, no es cierto que esto vaya a ser de este modo. Así las cosas, la inducción –al contrario que la causalidad- no formará parte del método científico. Cuestión esta que posee una consecuencia importante para Wittgenstein: es justamente esta visión que subyace a la ciencia la que tiene como resultado que el éxito de la ciencia dependa de la atribución al mundo de ciertas regularidades causales.

La lectura de McGuinness (2002) es sugerente y sutil. Nos parece más acertada que la de Black. Sin embargo, discrepamos de ella. Ya hemos expuesto cómo, para nosotros, el *Tractatus* establece dos formas de leyes científicas. Unas poseen una fundamentación lógica (ley de causalidad) y otras psicológica (ley de inducción). Pero ambas forman parte del método de la ciencia (*TLP*, 6.3611-6.37).

c) La interpretación de Kjaegaard

Nuevamente podemos rastrear una influencia hertziana, esta vez en relación a la concepción wittgensteiniana de los principios de la ciencia -esta tesis es ampliamente defendida por Janik (2001) y Kjaegaard (2002)-. En la teoría hertziana, la única ley que posee conexión con la realidad -al margen de la relación pictórica- fue la que Hertz denominó su ley fundamental, la ley de la inercia. Dado su estatuto de fundamental, sin ella el conjunto de la mecánica carecería de sentido. Además, esta ley no sería una parte del mundo, sino que sería una presuposición necesaria para poder realizar cualquier figura de este. Tal y como apunta Kjaegaard (2002, 129), es el conocimiento de ese uso hertziano de la ley fundamental lo que llevará a Wittgenstein a afirmar que la física no es tautológica como sí lo es la lógica y que demanda una conexión con el mundo para tener sentido.

Ese enfoque poseería una consecuencia fundamental respecto del estatuto de las leyes de la ciencia, pues es basándose en esa ley fundamental de Hertz, que Wittgenstein conceptualiza los principios *a priori* de la ciencia. Así, por ejemplo, la ley de la causalidad no es concebida como diciendo algo acerca del mundo, sino como perteneciendo a la figura que representa los hechos del mundo. La causalidad es instrumental por el modo en que entrega la información sobre los hechos del mundo, siendo así una forma de ley en lugar de una verdadera ley de la naturaleza. De este modo, Wittgenstein señala lo que para él es uno de los grandes malentendidos de la ciencia moderna en la concepción de su propio estatuto ontológico -al igual que lo había sido para Hertz y Boltzmann-: “a toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza” (*TLP* 6.371). Wittgenstein sostuvo que la física tenía un estatuto formal y se opuso a la tendencia de proporcionar a las ciencias exactas ese fundamento y expectativas erradas que aparecen al postular que las ciencias son explicativas en lugar de descriptivas.

De la visión wittgensteiniana de que las teorías físicas son figuras de la realidad que poseen una relación descriptiva con la naturaleza, se sigue la posibilidad de que las ciencias naturales emitan diferentes modelos explicativos. Es decir, no hay una teoría física privilegiada en términos absolutos, por tanto, existen diferentes vías para representar los hechos.

Wittgenstein también tomaría de Hertz esta idea de la coherencia del sistema científico (Kjaegaard, 2002, 133-134). Para la mecánica del siglo XIX, la cuestión de la coherencia o consistencia de una teoría emerge junto al intento de liberarse de una dependencia fundacional respecto de los fenómenos empíricos. Los *Principios* de Hertz suponen un intento de deshacerse de fundamentos externos de cualquier tipo -bien fenoménicos, bien formales-. El objetivo de toda teoría física es, para él, mostrar su claridad lógica mediante una representación tan perfecta que ya no quepa ninguna posibilidad de duda sobre ella: una representación en la que la consistencia sea evidente por sí misma. Como consecuencia, Hertz argumenta que ninguna prueba podría garantizar la consistencia de un sistema formal. La conclusión fundamental de todo ello es que la garantía es inherente a la forma y la disposición de sus signos.

Esta interpretación de la coherencia de un sistema jugará un papel fundamental en la crítica wittgensteiniana a las metaconstrucciones teóricas. La tendencia de la física del siglo XIX a tratar las teorías como sistemas formales basados en relaciones -no expresando sino representando fenómenos- estableció una comprensión de la coherencia como un tema inextricablemente ligado al sistema como un todo. Para los newtonianos la consistencia de una teoría era una cuestión de si las relaciones entre la teoría y la naturaleza eran coherentes. Para Hertz, la coherencia se refería a las relaciones internas entre entidades simbólicas de un sistema formal. Esto hizo que la concepción de coherencia de Hertz se pareciera a la de la lógica formal -aunque el trasfondo intelectual y su interpretación eran diferentes-. Wittgenstein usó esta interpretación de la coherencia para demostrar

que, o bien un sistema formal era válido o bien no lo era, y que esta característica solo podía mostrarse desde dentro mediante la representación formal misma. Este es, también, el argumento contra la teoría de los tipos de Russell, que intentaba eliminar las contradicciones mediante la introducción de diferentes niveles formales, los cuales, por definición, no podían referir a sí mismos. Las clásicas paradojas de autorreferencialidad son solventadas de este modo, las totalidades introducidas en estas paradojas no deben ser explicadas por referencia a sí mismas, sino mediante la referencia a otro nivel (un metanivel). Esa solución era inaceptable para Wittgenstein y, además, era innecesaria. Si el sistema es consistente, no necesita ninguna construcción para salvarlo; y si no lo es, ninguna metateoría va a poder hacerlo.

Así pues, como veíamos, coherencia y simplicidad son características importantes para la construcción de una teoría física, pero son también estas dos características las que pueden causar la ilusión de que esa teoría física es capaz de ofrecer una explicación absolutamente verdadera de la naturaleza. El éxito de una teoría científica no es algo negativo, ahora bien, puede serlo si de ello se concluyen interpretaciones ontológicas indeseadas. Un modo de no llegar a ellas es remarcar el carácter puramente representacional de una determinada teoría física. Es, pues, enormemente importante enfatizar ese carácter descriptivo de la ciencia, sin importar cuán convincente parezca al ofrecer una imagen uniforme del mundo. Esta perspectiva se mantendrá en el tiempo, en 1931 apunta, “el verdadero mérito de un Copérnico o de un Darwin no fue el descubrimiento de una teoría verdadera, sino de un aspecto fructíferamente nuevo” (CV, 97).

1.5 Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos extraído algunas de las consecuencias que se seguirían de lo expuesto para el tema tratado. Veamos esto ahora de forma más sistemática.

De la propia conceptualización de la significatividad lingüística en el *Tractatus* -esto es de la teoría pictórica- y su aplicación a las proposiciones de la ciencia se seguía la defensa de que las teorías físicas figuran la realidad de un modo descriptivo y no explicativo. Así las cosas, la ciencia no da explicaciones absolutas o finales de la realidad, pudiendo haber diferentes teorías válidas. De modo que, podemos afirmar, en el *Tractatus* se da un cierto tipo de escepticismo moderado respecto de las teorías científicas, en el cual éstas no explican la realidad en sí misma ni otorgan verdades eternas e inmutables. La verdad se daría siempre dentro de un determinado marco explicativo que es válido y mutable. En definitiva, nos encontramos con un tipo de instrumentalismo. Obviamente la pregunta que aparece ahora es ¿qué ocurre con el sistema? ¿el sistema en sí es verdadero o falso?

Es en este punto en el que cabe una reflexión en torno a la verdad o falsedad de las proposiciones, por un lado, y de los principios científicos, por otro. De las proposiciones científicas Wittgenstein afirma que son la totalidad de las proposiciones verdaderas (*TLP*, 4.11). Sin embargo, la verdad y la falsedad empírica en el *Tractatus* es siempre contingente. Wittgenstein es categórico al respecto, su exposición de la filosofía de la ciencia comienza diciendo: “la investigación de la lógica significa la investigación de toda legaliformidad. Y fuera de la lógica todo es casualidad” (*TLP*, 6.3). Solo la lógica es necesaria, fuera de ella todo es contingente, incluidas las verdades científicas. Si esto no es suficiente para afirmar que nos encontramos ante una posición relativista o escéptica –al menos en un sentido fuerte del término- respecto de las verdades científicas, sí lo es para afirmar que Wittgenstein se aleja del realismo en este punto. La ciencia no describe el mundo *tal y como este es* y sus verdades no son absolutas. La teoría de la correspondencia que formaba parte de su teoría de la figuración (existe un isomorfismo entre lenguaje y realidad; las proposiciones son verdaderas cuando se corresponden con los hechos del mundo) podría habernos hecho pensar que lo que encontramos en el *Tractatus* es

una posición claramente realista. Sin embargo, en la lectura realizada de dicha teoría en las páginas anteriores mostramos que eso no era así.

Las verdades de la ciencia se dan siempre dentro de un sistema regido por ciertos axiomas o principios. Es un hecho que no dudamos de esos axiomas –bien por una fundamentación psicológica, como ocurría con el principio de inducción; bien por una fundamentación lógica, como acontecía con el de causalidad-. Ahora bien, que no dudemos de esos principios no significa que sean verdaderos absolutamente, al menos no en un sentido empírico –como ya vimos, las leyes que se corresponden a formas lógicas serían absolutamente verdaderas y, por tanto, vacías, no sirven para *decir* nada acerca el mundo-. En el sentido en que no dudamos de dichos principios podemos decir que el *Tractatus* no propone un escepticismo totalizador, cartesiano, al respecto. Pero, ¿cuál es el estatuto de dichos axiomas?

Como vimos, Wittgenstein distingue entre diferentes tipos de principios científicos, ejemplificados por un lado en la ley de inducción, que no es una ley lógica –dado que es una proposición con sentido-, por eso no es una ley *a priori* (*TLP*, 6.31) y, además, posee una fundamentación puramente psicológica (*TLP*, 6.3631); y, por otro lado, en la ley de la causalidad, que no es propiamente una ley, sino la forma de una ley (*TLP*, 6.32), esto es una conexión legaliforme y, por tanto, lógica (*TLP*, 6.3). Los principios del primer tipo no serían absolutamente verdaderos, lo que se traduce en un claro escepticismo respecto del principio de inducción. Los segundos serían absolutamente verdaderos y, por tanto, vacuos –no pueden darnos información acerca de cómo sea el mundo, como ocurre con todas las verdades de la lógica, que no *dicen*, sino que *muestran*-. Así, los principios de la ciencia: o son vacuos y no sirven para dar una explicación de cómo es el mundo –luego no son empíricos, luego no son propiamente proposiciones, sino formas lógicas de proposiciones-; o son empíricos y contingentes y, por tanto, no son necesarios. Cuestión esta, como veíamos, con fuertes implicaciones escépticas respecto del principio de inducción.

La cuestión fundamental es que Wittgenstein en el *Tractatus* está realizando una crítica al esencialismo desde una perspectiva *a priori* y esto tendrá unas enormes consecuencias escépticas y destructivas con respecto a la tradición metafísica. En este esquema es imposible la conciliación kantiana, no existen los juicios sintéticos *a priori*. Con lo cual nos encontramos, o bien con verdades que nos llegan a través de la experiencia, que no son absolutas ni necesarias y que, como veremos en el próximo apartado, carecen de valor; o con esas verdades absolutamente necesarias que no nos dan información acerca del mundo.

2. El valor de la ciencia

2.1 Wittgenstein y Weininger

Uno de los referentes intelectuales del joven Wittgenstein fue, sin duda, Otto Weininger³⁷. Fueron varios los aspectos del pensamiento de este autor que le influenciaron, como sus ideas respecto al carácter, el talento o el genio. También lo hizo su concepción de la lógica y la ética y, como consecuencia de ello, del sujeto³⁸. En el presente apartado trataremos sobre el significado cultural de la ciencia y los paralelismos que al respecto pueden trazarse entre ambos pensadores. Con este fin, trabajaremos fundamentalmente con el texto de Weininger más centrado en estas cuestiones: el capítulo sexto –“Ciencia y cultura”- de *Sobre las últimas cosas*. Aunque poco trabajado, este es un aspecto fundamental de la obra de Weininger; tal y como apuntan Stern y Szabados, “Weininger is an important figure for the study of literary

³⁷ Podemos encontrar su nombre en el epígrafe §101 de *Cultura y valor*, en el que enumera los pensadores que le han influido. Al margen de ello, para una defensa de esta postura podemos acudir a Janik (1985 y 2004), McGuinness (1991) o Monk (2002). Como referencias acerca de la vida y la obra de Weininger véase: Abrahamsen (1946) y Sengoopta (2000).

³⁸ Para una lectura pormenorizada de esta cuestión véase Calabuig (2010).

modernism and the relationship between science and culture in the first half of the twentieth century” (2004, 7).

Los trabajos que estudian la influencia de Weininger sobre Wittgenstein suelen centrarse en su obra más conocida, *Sexo y carácter*. Esto no es arbitrario, pues era este y no otro libro el que Wittgenstein recomendaba leer a sus amigos (Rhees, 1981, 106). Sin embargo, tal y como apunta Ariso (2007, 599-600), debemos tener en cuenta que *Sexo y carácter* era el único libro de Weininger traducido al inglés por aquel entonces; hubiese sido absurdo, por tanto, que Wittgenstein recomendase a sus allegados británicos que no hablaban alemán la lectura de *Sobre las últimas cosas*. En este sentido, resulta significativo que a Anscombe, conocedora de dicho idioma, sí le recomendase la lectura de ambas obras; y que, en una carta fechada el 18 de noviembre de 1916, Hermine le escribiese a su hermano, Ludwig Wittgenstein, que *Sobre las últimas cosas* le servía como sustituto de su presencia³⁹. No fue hasta el año 2001 que se tradujo al inglés dicho libro de Weininger, hecho este que cambió el discurso de numerosos comentaristas de la obra de Wittgenstein. Un ejemplo clave es el de McGuinness, quien tras esta traducción —y tras la edición de la correspondencia familiar de Wittgenstein— pasó de afirmar que *Sexo y carácter* era la obra de Weininger con mayor influencia sobre Wittgenstein (McGuinness, 1991, 69) a sostener que en realidad lo era *Sobre las últimas cosas* (2001, 40).

El mentado capítulo sexto de dicha obra —“La cultura y su relación con la creencia, el miedo y el conocimiento. Ciencia y cultura”— está dividido en tres secciones: *La esencia de la ciencia* (donde investiga la cuestión de las características que posee toda ciencia); *El concepto de cultura* (que reflexiona en torno a la esencia de toda cultura); y *Los posibles objetivos de la ciencia desde la perspectiva de la cultura* (centrado en lo que hay de esencial en esa relación). Cuando leemos el texto es inevitable trazar paralelismos entre este y las reflexiones wittgensteinianas acerca de la cultura que se encuentran salpicadas en sus diferentes escritos, desde los *Cuadernos de notas 1914-*

³⁹ “I’ve brought your Weininger and I’m very happy about this book, which to a small extent serves as a substitute for your own presence” (McGuinness [etc.], 1996, 30).

1916 hasta *Sobre la certeza*, pasando, cómo no, por sus *Aforismos: cultura y valor*. Y aunque, como apunta Schulte,

“People who are not used to reading lots of books from this period may be surprised by a number of parallels between Weininger’s and Wittgenstein’s writings which on closer inspection should be regarded as purely coincidental and simply due to the fact that we are studying authors from the same time and the same culture: these things were in the air” (Stern y Szabados, 2004, 127),

intentaremos mostrar que, en lo relativo a las ideas acerca del valor social que posee la ciencia, la influencia de Weininger sobre Wittgenstein fue decisiva.

En el *Tractatus* no aparecen apenas reflexiones –al menos de un modo directo– acerca de la cultura de su época. Es difícil establecer en qué términos pensaba Wittgenstein la noción de cultura a la altura de la composición del *Tractatus*. Si atendemos a cómo aparece el término en sus escritos posteriores a 1930 podemos afirmar que Wittgenstein la utiliza en un sentido muy próximo al de Spengler, como opuesta a civilización. Pero Weininger no la utiliza en este sentido, ya en la introducción a la edición inglesa, el traductor⁴⁰ nos advierte,

“*Kultur*” is translated “culture”, although this should not be confused with its contemporary use to refer to a multiplicity of conflicting life-styles. Weininger is thinking of “civilization” or “cultivation” in general, and what distinguishes the cultured person from the uncultured” (Weininger, 2001, xxxviii).

Weininger utiliza cultura en un sentido amplio del término, centrando su reflexión en la relación entre lo individual y lo social que dicha noción posee. Para él surge siempre de la individualidad (2008, 209), ese es su valor fundamental. Sin embargo, para Spengler –y para el Wittgenstein posterior a 1930– sería la civilización la que

⁴⁰ Steven Burns.

estaría marcada por esa fuerte individualidad, y sería un estado de decadencia frente a la cultura. Esta, por su parte, funcionaría como cohesionador social posibilitando la fraternidad. Sea como fuere la valoración de la noción de cultura que tenía el primer Wittgenstein, lo que sí podemos afirmar es que las semejanzas con Weininger se dan respecto del concepto de ciencia y de la valoración que ambos hacen sobre esta.

Por otro lado, existe una diferencia clara entre ambos autores en la concepción de la metodología filosófica. El pensamiento de Weininger está marcado por un fuerte esencialismo, postura que Wittgenstein rechaza. Concordamos, por tanto, con Szabados cuando afirma

“I believe that Wittgenstein saw Weininger’s enormous mistake to be *methodological*, locating it in his Platonising, essentialist way of thinking about the role of the “ideal” or the prototype – whether it be of Woman, Man or Game – which is applied in an extreme and inappropriate manner in every nook and cranny of our lives. Weininger declares that “such types not only can be constructed, but must be constructed. As in art so in science, the real purpose is to reach the type, the Platonic Idea” (S&C, 7)” (Stern y Szabados, 2004, 35).

Wittgenstein rechazaría, pues, la perspectiva platónica weiningeriana que buscaba las esencias –o el ideal prototípico- de diversas nociones fundamentales. Szabados se refiere a las de “mujer”, “hombre” o “juego”, pero lo mismo ocurriría con las que ahora nos interesan, a saber: la ciencia y la cultura. El capítulo de *Sobre las últimas cosas* que nos ocupa trata acerca del lugar de la ciencia dentro de la cultura; acerca de qué es la ciencia, qué puede ser y qué debería ser. Como ya hemos expuesto, con el fin de responder a estas cuestiones el capítulo se articula en tres secciones que investigarán, respectivamente: la esencia de toda ciencia; la esencia de toda cultura; y lo que hay de esencial en dicha relación (Weininger, 2008, 185). Ese modo de articular el razonamiento, en torno a prototipos que jugarían un rol similar a las ideas

del platonismo, está profundamente alejado del modo wittgensteiniano de practicar la filosofía.

Weininger sostiene que la ciencia surge del conocimiento⁴¹ (Weininger, 2008, 186). El concepto de conocimiento aplicado al mundo inmediatamente nos lleva a preguntarnos cuánto podemos saber y la ciencia presupone que la humanidad puede conocerlo todo. Para Weininger, esta demanda puede ser impetuosa e ingenua o implacable y metódica, pero está siempre contenida en la idea de ciencia y en todos los intentos históricos de llevarla a la práctica (2008, 186). La ciencia, pues, no examina la noción de conocimiento, no la somete a prueba. Dicha noción es una presuposición de la ciencia, una precondition, es por esto que debe dejarla fuera de toda duda. La ciencia solo pregunta para afirmar el conocimiento, no para ponerlo en cuestión.

También para Wittgenstein el conocimiento está del lado de la ciencia. Es esto una cuestión de hecho en el *Tractatus*. Mientras que a Weininger parece incomodarle, Wittgenstein se limita a describir esta cuestión tal y como la encuentra en el mundo. Así, el conocimiento se da en la ciencia. Solo que en el *Tractatus* esto queda formulado de otro modo, a saber: “La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (*TLP*, 4.11). Así pues, la verdad está del lado de la ciencia, que queda caracterizada por ser el discurso que realiza proposiciones verdaderas acerca del mundo. Esto es, la ciencia es la disciplina que posee el conocimiento acerca del mundo.

Tras exponer la vinculación entre conocimiento y ciencia, Weininger introduce un asunto crucial: la idea de que las cuestiones de hecho pueden ser afirmadas de dos modos, mediante el conocimiento o mediante la creencia. Si hago un juicio afirmativo en forma de conocimiento considero que su contenido es independiente de mí, postulo un hecho como algo que no está condicionado por mi existencia. Por otro lado, la creencia está marcada por la conciencia de la

⁴¹ Weininger dice esto con un juego de palabras: *Wissenschaft* (ciencia), tiene su raíz o proviene de *Wissen* (conocimiento).

individualidad en su formulación, “cuando creo algo pongo mi personalidad en el lugar de esa objetividad, de esa existencia universalmente válida” (Weininger, 2008, 187) ⁴². Utilizando una terminología más cercana a la tradición epistemológica, podríamos afirmar que la diferencia a la que apunta Weininger pasa por la justificación. Así, una creencia no estaría justificada, mientras que el conocimiento sí lo estaría. Otra diferencia fundamental es que el conocimiento es lógico, mientras que la creencia está marcada por la alogicidad. Para Weininger, mientras que la creencia no necesita de la lógica, esta sí que precisa de la creencia. Leemos,

“Las últimas proposiciones de la lógica, la ley de no-contradicción y la de identidad, no pueden ser *conocidas*, sino que deben ser *creídas*. Así como la ética presupone un sujeto que *quiere*, la lógica pura y formal, cuyos principios parecen dominar en orgullosa sublimidad y autonomía sobre las cabezas de los individuos, requiere de un sujeto que *crea*.” (Weininger 2008, 188).

Así las cosas, el conocimiento estaría del lado de las ciencias naturales; y la lógica, al igual que la ética, no sería propiamente *conocida*, más bien *creeríamos* en ella.

Esta diferencia entre creencia y conocimiento nos recuerda irremediablemente a la distinción entre certeza y conocimiento que aparece en *Sobre la certeza*. Sin embargo, al versar el presente trabajo sobre la filosofía del primer Wittgenstein, nos ocuparemos solamente de sus paralelismos con la diferencia entre *decir* y *mostrar* y las consecuencias que esta tiene sobre la cuestión de la ciencia. En primer lugar, cabe trazar una diferencia crucial entre ambos autores: la oposición weiningeriana entre creencia y conocimiento es epistemológica; la wittgensteiniana, metafísica. Se están moviendo en ámbitos filosóficos diferentes; el estatuto teórico de estas oposiciones será, por tanto, también diferente. Sin embargo, aun siendo metafísica, está claro que la diferencia entre *decir* y *mostrar* posee consecuencias

⁴² No debemos confundir creencia con conjetura en Weininger, la hipótesis científica pertenecería al segundo género. Y aunque ninguna de las dos sea conocimiento, la conjetura científica tiene una estructura lógica, mientras que la creencia es totalmente alógica.

epistemológicas: lo que puede ser dicho es verdadero o falso y la totalidad de las proposiciones verdaderas constituye el conjunto de las ciencias naturales; lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho, y no es propiamente verdadero ni falso, aquí estarían las *verdades* de la lógica y las de la ética, la estética y la religión (en definitiva, las de lo místico). Las proposiciones con sentido poseen una forma lógica y es el contraste con nuestra experiencia el que las hace ser verdaderas o falsas. Además, pueden ser compartidas. En este tipo de proposiciones la justificación juega un rol importante, cosa que no ocurre con las pseudoproposiciones de la filosofía.

En resumen, la distinción de Weininger es de cariz epistemológico y sostiene que, por un lado, estaría el conocimiento, cuya forma es lógica y tiene pretensión de objetividad; y, por otro, estaría la creencia, alógica y subjetiva. Por lo tanto, la verdad de las ciencias naturales estaría de parte del conocimiento, como veremos en mayor profundidad un poco más adelante. Por su parte, la distinción wittgensteiniana es metafísica y sostiene que la verdad pertenece al ámbito de lo *decible*, que es el ámbito de las ciencias naturales, y que lo *mostrable* es lo místico (y también lo lógico), que no es propiamente verdadero ni falso.

Veamos cómo esto queda formulado en su *Tractatus*. En él se establecen tres categorías diferentes de proposiciones: las sensatas (*Sinnig*), cuyo conjunto constituiría las ciencias naturales (y también el lenguaje ordinario); las carentes de sentido (*Sinnlos*), propias de la lógica, esto es, tautologías y contradicciones; y las sinsentido o absurdas (*Unsinn*), que serían todas las proposiciones metafísicas, éticas y estéticas, entre las que se encontrarían las del propio *Tractatus*. Lo que puede ser *dicho* serían las proposiciones sensatas; y el conjunto de las proposiciones de este tipo que son verdaderas constituyen el corpus de las ciencias naturales (*TLP*, 4.11). Por su parte, las proposiciones carentes de sentido y las proposiciones absurdas no serían propiamente verdaderas ni falsas y pertenecerían a lo que se puede *mostrar*, pero no *decir*. Una primera diferencia con la distinción de Weininger salta a la vista: para Wittgenstein no todo lo que pertenece al ámbito del mostrar es absurdo o alógico, pues las propias proposiciones de la lógica pertenecen a esta categoría. Esta

diferencia se basa, en última instancia, en otra más fundamental. Como veíamos, la reflexión weiningeriana es epistemológica; la wittgensteiniana, metafísica. Sin embargo, nuestro propósito aquí no es indagar en las similitudes y diferencias entre cada una de estas categorizaciones –creencia y conocimiento en Weininger; decir y mostrar en Wittgenstein-, sino en las consecuencias para el estatuto de la ciencia que posee en cada uno de ellas, donde defendemos sí hay una similitud clara.

El siguiente texto condensa la idea de creencia de Weininger,
“Lo creído se halla fuera de la lógica, en la que sólo puedo creer. Por eso puedo afirmar que creo, pero no sé, lo que es «absurdo». El *conocedor* confronta un objeto con su sujeto, pero separa completamente uno de otro, de modo que el objeto pertenece al mundo de la realidad que existe independientemente de cualquier sujeto. *En el fondo, sólo se puede creer en uno mismo* [...] En última instancia, la creencia en la lógica es también la creencia en uno mismo. [...] A la ciencia le interesa, mediante esta oposición entre la individualidad y la validez universal, eliminar la creencia”
(Weininger, 2008, 197-198).

Así pues, la creencia queda fuera de la lógica, no así el conocimiento, por eso se puede creer, pero no conocer, lo que es “absurdo” –esto es, alógico-. Quien *conoce* es un sujeto enfrentado a un objeto, la relación de conocimiento se da entre un sujeto y la realidad. Por su parte, la creencia no se da en contraste con el mundo, al fin y al cabo “sólo se puede creer en uno mismo”. De modo que la creencia en la lógica es la creencia en uno mismo. Por su parte, la ciencia, en virtud de la oposición entre individualidad y universalidad, pretende eliminar la creencia. Es esta misma idea la que encontramos en el *Tractatus*. La ciencia formula proposiciones acerca del mundo; esto es, un cierto sujeto formula proposiciones acerca del mundo. La relación de la ciencia es la relación lenguaje- mundo. Pero con las proposiciones sin sentido o las carentes de sentido esto no es así. Se trata de una relación sujeto-sujeto; no sujeto-mundo (esas proposiciones no describen hechos del mundo). Y así nos encontramos

con que la lógica y la ética tratan del deber con uno mismo, no remiten a objetos externos a ellas⁴³. Entra, así, el sujeto metafísico en la ecuación.

Examinemos un poco mejor la vinculación de todo lo anterior con el valor que cada uno de los autores otorga a las ciencias naturales. Para Weininger el conocimiento está siempre del lado de la ciencia, pero las verdades científicas no son *lo que importa* (2008, 228). Un descubrimiento científico es realizado, muchas veces, por dos personas al mismo tiempo y, aunque esto no sea el caso, es importante mostrar que podría serlo. La diferencia es que en las artes y la filosofía no puede ser así, el gran artista o filósofo son irremplazables. Además, la ciencia no trata de problemas reales, de deberes absolutos -bien para la humanidad, bien para una persona particular-. La ciencia trata problemas superficiales, no profundos. Con ella se pierde la conciencia acerca de lo más importante, “y en la cosa más importante todo permanece igual desde los himnos vedas hasta el día de hoy” (2008, 230). De modo que no hay pensamientos filosóficos “novedosos” ni temas artísticos que posean este calificativo. El artista y el filósofo son atemporales. En este sentido son superiores al científico, pues tienen el mundo entero dentro de ellos; son el microcosmos consciente. No es que el científico o el hombre ordinario no sean un microcosmos también, la diferencia es que no tienen conciencia de ello. Esta es la razón por la que artista y filósofo siempre tratan los mismos problemas, eternos, y nos encontramos ante el hecho de que el verdadero genio nunca encuentra algo totalmente nuevo o sin precedentes, mientras que el gran científico sí puede descubrir algo realmente nuevo. Es la individualidad del genio la que garantiza que la cuestión de la relación del *ego* con el universo siempre se plantee de manera diferente. La ciencia positiva es por su propia naturaleza social y, por lo tanto, puede

⁴³ Una diferencia entre ambas concepciones. *Sobre las últimas cosas* afirma, “la ética quiere una realización *en el tiempo*, mientras que la lógica, por así decir, está *antes de todo tiempo*. La ética dice qué debería ser, la lógica dice qué es lo que *algo es*, que ciertas proposiciones tienen validez” (Weininger, 2008, 188). En el *Tractatus*, toda proposición de la lógica es carente de sentido (*Sinnlos*) y toda la de la ética es un ejemplo de sinsentido (*Unsinn*). Ninguna posee sentido. Sin embargo, en ambas se da la característica de que tienen una visión del mundo *sub specie aeternitatis*. Lógica y ética están ambas “antes de todo tiempo”.

tener una historia correcta, pero no conoce el heroísmo ni la tragedia, ni el placer ni el dolor. La ciencia positiva elimina la individualidad; es por ello que no puede ser cultura. No conoce los problemas absolutos ni los deberes absolutos; en ese sentido, niega la cultura (Weininger, 2008, 231). En conclusión, en la ciencia el sujeto, el yo que reflexiona sobre el mundo y sobre sí mismo, se diluye, no es importante (cuestión esta que ya aparecía en el párrafo anterior). Por su parte, la filosofía y las artes le otorgan un papel central, en ellas éste es irremplazable. Lo que conduce a la siguiente situación: la ciencia trata de problemas superficiales, pues no trata de los problemas que realmente preocupan a los hombres; son la filosofía y el arte quienes se encargan de los problemas profundos y eternos. La ciencia no trata de lo que importa, no es valiosa, está contra la cultura.

Por su parte, el límite wittgensteiniano entre el decir y el mostrar sería el límite entre “lo pensable y lo impensable, lo decible y lo indecible, pero también entre el mundo, científicamente accesible, objeto de lo pensable y decible, y lo místico, ámbito de lo ético, lo estético y lo religioso, impensable e indecible” (Sanfélix, 2008b, 9). Las consecuencias de esta posición son bien conocidas: para Wittgenstein el ámbito del valor queda fuera del ámbito del sentido, esto es, del ámbito de las ciencias naturales. La filosofía, el arte y la religión quedan fuera del discurso con sentido y, por tanto, fuera del discurso verdadero. Existe, así, una clara diferencia entre el discurso científico y el filosófico. Diferencia que en el *Tractatus* es formulada de forma clara: “la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra “filosofía” ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales.)” (*TLP*, 4.111). Se trata, pues, de discursos diferentes acerca de la realidad. Pero, como veíamos, no solamente son discursos diferentes: sólo uno de ellos reflexiona acerca de aquello que posee valor. Y así, “sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (*TLP*, 6.52). Los interrogantes de mayor importancia para el hombre no pueden ser pensados por la ciencia, el enigma de la vida no es un problema de la ciencia natural.

Podemos, pues, afirmar que el *Tractatus* es una obra de gran impronta metafísica y anticientificista. Esto se hace claramente patente en los siguientes aforismos,

“A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza. (TLP, 6.371)

Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino.

Y ambos tienen razón y no la tienen. Pero los antiguos son, en cualquier caso, más claros en la medida en que reconocen un final claro, en tanto que en el nuevo sistema ha de parecer como si todo estuviera explicado.” (TLP, 6.372)

Este texto, que ya se encontraba totalmente redactado en 1916 (lo podemos encontrar en sus *Cuadernos de notas* exactamente igual⁴⁴), constituye una crítica a la visión moderna del mundo y a su principal creación, la ciencia. Para comenzar, se desvincula de dicha visión exponiéndola en tercera persona. Además, se hace patente su anticientificismo, no solamente porque le da a la ciencia moderna un estatuto epistemológico de validez similar al de la visión de los antiguos (negando con ello la idea de un progreso en términos absolutos en el ámbito del conocimiento), sino porque además deja constancia de su principal limitación, a saber: que los problemas más profundos de la existencia humana no quedan ni siquiera rozados por las explicaciones científicas. Estas no servirían para enfrentarse a ellos. Así pues, no niega el poder explicativo de la ciencia, pero pone de manifiesto lo que él considera su mayor error, sus pretensiones de universalidad⁴⁵. Pero, aunque a nivel

⁴⁴ L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas*, 6/5/1916.

⁴⁵ No deberíamos pensar que la filosofía queda aquí mucho mejor parada. Encontramos en Wittgenstein un pesimismo profundo no solo hacia la propia época, sino también hacia el

epistemológico no parecen existir criterios para escoger entre la visión de los modernos y la de los antiguos (posición, por tanto, relativista⁴⁶ o, lo que es lo mismo, escéptica respecto de la existencia de dichos criterios), sí que se decanta finalmente por la de los antiguos, precisamente porque estos no tenían esa pretensión de universalidad respecto a todos los ámbitos del saber. Nos encontramos ante una posición decadentista. Así pues, “estas observaciones ya dejan traslucir algo que (...) se hará con el correr de los años más evidente: la oposición de Wittgenstein a todo tipo de visión convergente y progresista de la historia de las culturas, una visión que suele caracterizar los puntos de vista de los anti-relativistas” (Sanfélix, 2015, 55).

En *Sobre las últimas cosas* el espíritu de su propia época está caracterizado por la ciencia y la tecnología, cuya forma es el progreso -misma constatación que hará Wittgenstein en *Cultura y valor* (§30, §318)-. La ciencia es el *end of ends* y considera superflua a la filosofía, al arte y a la religión. La posición de Wittgenstein en el *Tractatus* expone esta misma situación desde una visión, si se quiere, más distanciada que la de Weininger. La ciencia considera superflua a la filosofía porque, ciertamente, esta no le aporta nada a aquella; del mismo modo, los problemas filosóficos ni siquiera quedan tocados por la ciencia. Pertenecen a ámbitos del pensar diferentes.

Así, para ambos pensadores es imposible obtener una correcta visión del mundo solamente a través de la ciencia. Para Weininger, una persona tiene una cosmovisión en la medida en que es un artista o un filósofo, pero no simplemente como un hombre de ciencia. La ciencia busca solo “*verdades, no la verdad*” (2008, 227). Por su parte, en el *Tractatus*, la ciencia alcanza *verdades*, pero *la correcta visión del mundo* solamente puede ser alcanzada mediante la reflexión filosófica (TLP, 6.54).

conocimiento. La filosofía para Wittgenstein no tiene nada que descubrir, sus problemas son fruto de una mala comprensión de la gramática, de modo que antes que resolverlos la filosofía debe disolverlos.

⁴⁶ Para un apunte acerca del relativismo en Wittgenstein, esta vez en la relación entre el pensamiento de este y el de Ortega, véase Wagner y Perona (2008, 341), donde apuntan: “En este punto quizás cobrarían fuerza las interpretaciones relativistas de Wittgenstein e, incluso, se podría ver el sentido de trazar vínculos con R. Rorty”.

En resumen, existe para ambos autores una vinculación entre ciencia y conocimiento. Para Weininger ésta surge de una pregunta que acompaña a todo acto de conocimiento, ¿hasta dónde podemos saber?, a lo que la ciencia contestaría de forma totalizadora, podemos conocerlo todo. Pero esto no es cierto, la propia esencia de esta disciplina, el hecho de que se ocupa de los hechos del mundo, la imposibilita para explicar el ámbito de las dimensiones humanas más importantes. La ciencia posee, pues, una pretensión de universalidad fruto de la falta de percepción de sus propias limitaciones. Wittgenstein realizará el mismo diagnóstico. Tal y como afirma en el aforismo citado poco más arriba, la ciencia moderna supone falsamente que las leyes de la naturaleza son absolutas, que *explican* los fenómenos de la naturaleza. Pero esto no es así, también hallaban esto los antiguos, aunque con una ventaja: no esgrimían la misma pretensión de universalidad. Así, la ciencia moderna posee ciertas limitaciones explicativas respecto del mundo –ya expuestas en el apartado anterior- y, lo que nos interesa aquí, respecto de ciertas dimensiones del sujeto, a saber: las que poseen valor, las que se engloban dentro del ámbito de lo místico.

2.2 Ciencia y solipsismo, la lectura de Gellner

Wittgenstein compartiría con Weininger una posición decadentista al respecto de la propia época (posición que a partir de los años '30 queda conceptualizada bajo el signo spengleriano). Esa decadencia en Occidente vendría marcada por la sublimación de la ciencia como visión totalizadora de la realidad. Desde la Ilustración todo aspecto humano quedó subsumido al ámbito científico; la ciencia debía liberar al hombre de toda atadura, fuera esta material, moral o espiritual. Pero la historia mostró que esto no era así. Como es bien conocido, los avances científico-tecnológicos no conllevaron el progreso moral y, a finales del siglo XIX,

esta constatación ya era un lugar común en muchos pensadores, Wittgenstein entre ellos.

La ciencia poseería limitaciones e históricamente habría conllevado cierta ceguera reflexiva -cierto *espejismo*, por utilizar la denominación tractariana- que cabría sacar a la luz. Pero, ¿es esta una cuestión ligada a una muy específica coyuntura histórica o está esencialmente unida a la noción de ciencia moderna? ¿Fue su propia metaconcepción la que llevaba a su disolución? y, de ser así, ¿en qué sentido lo fue? La diferencia entre las dos opciones planteadas en la primera pregunta es sutil, pero necesaria. Siguiendo a Gellner (1998) optaremos por la segunda.

En su obra póstuma *Language and solitude* (1998), el autor checo propone una lectura del *Tractatus* como el resultado de la confrontación ideológica entre las dos grandes posturas que atravesaron la Modernidad –el, por él denominado, “dilema de los Habsburgo”- y que llegan hasta nuestros días. Estas serían: el individualismo ilustrado –caracterizado por el atomismo y el racionalismo universalista - y el comunalismo romántico –de cariz organicista e irracionalista-. A la primera tradición pertenecerían autores como Descartes, Hume, Kant, Mach o Russell; a la segunda, Schopenhauer, Nietzsche, Kraus o Mauthner. No entraremos aquí a valorar si la lectura de Gellner es o no demasiado general para captar la complejidad de una época. Desde luego, sí sirve para comprender el sistema de pensamiento que acompañó al surgimiento de la ciencia moderna y el de sus críticos. Sirve también para trazar las vinculaciones de esto con la obra del primer Wittgenstein. Por ello, nos resulta enormemente útil para entender la valoración de la ciencia que Wittgenstein llevó a cabo en su *Tractatus* y las cuestiones ideológicas que de ella se derivan.

En filosofía, esa visión individualista, atomista y racionalista conllevó una entronización del sujeto como lugar de apertura al mundo, como condición de posibilidad de la descripción de la realidad. La Modernidad duda de la tradición heredada, de lo que esta consideraba como conocimiento verdadero. En este gesto, la propia objetividad del conocimiento acerca del mundo se pierde y se pierde

también la existencia del sujeto dentro de este. La duda cartesiana difícilmente consigue salir del “cogito ergo sum” –sólo a través de esa maniobra filosóficamente poco satisfactoria que es la suposición de la existencia de Dios-. Pero, además, el *cogito* cartesiano ya no será un sujeto empírico dentro del mundo. Por su parte, el sujeto humeano supone su propia disolución, se transforma en un mero haz de percepciones. Por último, el sujeto trascendental kantiano será, nuevamente, un sujeto límite de mundo, condición de posibilidad de este y, por tanto, perteneciente a un ámbito distinto del empírico. Podemos enmarcar al sujeto metafísico del *Tractatus* en esta tradición -con la matización de que aquí aparece vaciado de psicologismo-.

Janik y Toulmin (1998) explicaron el solipsismo y el anticientificismo del *Tractatus* como el producto de un cierto ámbito cultural. Gellner, criticando a estos, afirmará

“The view that Wittgenstein's autism and the associated coldness of a value-free world is a reaction to the specific condition of the time is highly questionable. The sharp separation of the factual and the evaluative is not an idiosyncrasy of Wittgenstein's, but pervades the philosophical tradition of which he is part. It is at least as conspicuous in the philosophy of David Hume, and in its way even that of Immanuel Kant, as it is in Wittgenstein.” (1998, 91)

Es la propia filosofía moderna, que sublimó la ciencia por encima de las otras disciplinas, la que se constituyó en torno de la separación entre los hechos del mundo y los valores (al establecer la distinción entre referirse a los hechos y evaluarlos). Si esa distinción entre hechos y valores posee unas raíces sociales –y Gellner así lo cree-, no se debe a un cierto momento histórico concreto (para Janik y Toulmin, el malestar que distinguió las últimas décadas del imperio de los Habsburgo), sino que pertenecería a cualquier sociedad dotada de ciencia, esto es, dotada de una “sustained, cumulative, consensual exploration of nature by the experimental method, with the aid of mathematical formulations and rendered independent of

social dogma and requirement” (Gellner, 1998, 92). Es bajo estas condiciones impuestas por la ciencia moderna, que la separación entre hechos y valores se torna inevitable. Porque la ciencia funciona de forma analítica, formando agrupaciones de diferentes elementos. Y esto es así no solamente con respecto a los diferentes elementos que encontramos en el mundo material, también lo es a nivel metodológico. La diferenciación que realiza la ciencia entre los elementos evaluadores y los descriptivos acaba desembocando en la separación entre valores y hechos. Además, esto también sería un resultado de la libre investigación, ideal de la ciencia moderna, que defendió la desvinculación entre los valores sociales y las teorías que explican el mundo. Así, si esta compulsión hacia la separación de hechos y valores es solamente un fenómeno local, lo es de toda la tradición occidental a partir del siglo XVII (Gellner, 1998, 92).

El *Tractatus* sería, pues, un resultado de esta tradición. En él se muestran esas dos características que estábamos comentando: una entronización del sujeto que desemboca en su propia disolución –un solipsismo que defenderá la existencia de un descarnado sujeto metafísico, límite de mundo, diferente del sujeto psicológico perteneciente a la esfera de los hechos- y una separación clara entre el ámbito de los hechos y el de los valores –la separación entre el ámbito del decir y el del mostrar-.

Así las cosas, para Gellner, la insistencia empirista en no admitir más que los datos inmediatos de los sentidos conduce a la eliminación, tanto de un mundo independiente, como de un sujeto persistente –esto es así en el conjunto de la tradición moderna y en el *Tractatus* -. El dualismo se diluye, el yo y el mundo se funden el uno en el otro, desapareciendo (Gellner, 1998, 98). La tradición individualista y atomista que comenzó invocando al yo para poder explicar el mundo de forma correcta termina por perder al sujeto y al mundo. Es en este sentido que el *Tractatus* es una expresión de esa perspectiva individualista y atómica del conocimiento, el lenguaje y el mundo que caracterizó la Modernidad. Además, esa visión engendraría “lógicamente” a la soledad -aunque dicha soledad pueda surgir, también, de otras fuentes- (1998, 46).

En conclusión, para Gellner la ciencia moderna conlleva la separación de la esfera de los hechos de la de los valores. Así las cosas, esta disciplina se encargaría solo de una de esas esferas: la de los hechos. Habría todo un ámbito de la realidad que sería acientífico, con lo que las pretensiones de universalidad de la ciencia se verían coartadas. Por su parte, el individualismo ilustrado que acompañaba a la ciencia desemboca en una posición igualmente paradójica: disuelve al sujeto en cuanto a tal. Y esto ocurre por los propios términos en los que es formulada la ciencia moderna, no meramente por una coyuntura histórica. Se muestra, de este modo, que la ciencia poseería en su seno una paradoja que la autorrefutaría. Quedan, así, bloqueados sus anhelos de un conocimiento absoluto, el propio proyecto ilustrado queda desactivado desde las propias presunciones que lo posibilitaron. También el propio sujeto que iba a alcanzar dicho conocimiento acaba por desaparecer. No es esta una cuestión que Wittgenstein afirme. Pero, siguiendo el razonamiento de Gellner, podemos observar que estos dos rasgos se dan también en la filosofía del joven Wittgenstein.

El *Tractatus* muestra así las limitaciones esenciales de todo conocimiento verdadero, que desde la Modernidad se ha constituido en ciencia. Porque la ciencia, dada su propia conceptualización, no puede dar cuenta del ámbito de los valores, que en el *Tractatus* se corresponde con el ámbito de lo valioso. El proyecto ilustrado, que pretendía explicar científicamente todas las esferas de lo humano, fracasa, porque el discurso acerca de los hechos no puede dar cuenta acerca de los valores. Conclusión esta que ya observábamos al trazar el paralelismo con el pensamiento de Weininger.

Capítulo cuarto. El ámbito del valor: ética, estética y religión

1. Características del ámbito del valor

El *Tractatus* es bien conocido por sus profundas dificultades exegéticas. Dada esta característica definitoria, desde su publicación se han ido sucediendo diferentes interpretaciones -expuestas en el capítulo primero-. Algunas de ellas han quedado superadas; otras se mantienen como opciones razonables. Si bien estas lecturas, cuya verdad es bien plausible, en muchas ocasiones se confrontan con otras igualmente plausibles que afirman lo contrario. Al margen de las dificultades hermenéuticas sobre cuestiones particulares (como, por ejemplo, la influencia de Frege y Russell o la distinción entre mundo y realidad) existen algunas disensiones que afectan a cuestiones fundamentales, cuestiones que afectan cualquier lectura general que queramos hacer de la obra. En el debate actual estas afectan fundamentalmente a la noción de realismo, al sinsentido -su papel en el conjunto de la obra- y a la lectura del *Tractatus* como un tratado de ética⁴⁷ (Biletzki, A. y Matar, A., 2018). Nuestra posición es que el rastreo de los rasgos escépticos del *Tractatus* puede arrojar luz sobre algunas de esas cuestiones particulares, pero, más

⁴⁷ Esa visión del *Tractatus* como un libro cuya reflexión fundamental sería en torno a lo valioso se ha llamado en la literatura secundaria “lectura ética”. Esta surge de la observación de una discrepancia entre la teoría pictórica del significado –que conlleva toda la construcción de un isomorfismo entre lenguaje y mundo- y varios comentarios –algunos externos al propio *Tractatus*- sobre el sentido ético del libro y la inefabilidad de lo valioso que parecerían contradecirla. La conciliación pasa aquí por una primacía de lo ético en el sentido final del libro. Autores que sostuvieron esta interpretación fueron Janik y Toulmin (1998), Baum (1988) o Barret (1994).

importante, sobre la interpretación general de la obra. En el presente capítulo veremos cómo se plasma eso en lo relativo al ámbito de la ética.

Analizado bien desde una perspectiva genealógica, bien discursiva, el *Tractatus* desemboca en una reflexión sobre el misticismo y lo absurdo del intento de hablar sobre él. “Mi trabajo se ha extendido desde los fundamentos de la lógica hasta la esencia del mundo” escribía a la altura de 1916 en sus *Cuadernos de notas* (2/8/16). Esto queda plasmado en el *Tractatus* del siguiente modo: las cuestiones que primero le preocuparon, los fundamentos de la lógica, ocupan desde el epígrafe tercero hasta el sexto. Y los aforismos primero y segundo, de aquello que la proposición describe, el mundo, y del medio por el que lo hace, la figura. En los epígrafes seis y siete –tras haber descrito qué es el mundo, cómo lo figuramos mediante el lenguaje y cómo analizamos lógicamente ese lenguaje- Wittgenstein aplica su análisis al lenguaje efectivo. Lo hace del siguiente modo: comienza hablando del estatuto de la lógica (6.1-6.2) y de sus tautologías y contradicciones; a continuación, trata de la matemática como un método lógico (6.2-6.3); y tras esto habla sobre el lenguaje con sentido, compuesto por las proposiciones de la ciencia natural (6.3-6.4). Quedan así trazados los límites de lenguaje y mundo, analizados mediante la lógica; más allá de estos se encontrará el ámbito de aquello que la filosofía consideró como conocimiento en múltiples ocasiones, pero que en realidad no lo es, pues ni siquiera podemos hablar de ello. Se trata de lo ético, lo estético y lo religioso (6.4-6.53). También se trata de la propia filosofía (6.53) y su función (6.54, 7).

Así las cosas, una vez trazado el límite entre lo decible y lo que no puede ser dicho, queda claro cuál es el ámbito de lo místico. Aunque lo cierto es que, en principio, no hubiera sido necesario introducir este ámbito, porque con lo expuesto anteriormente ya habría dado una explicación del mundo atendiendo a su temprana⁴⁸ definición de filosofía, a saber: “la filosofía consiste en lógica y metafísica: la lógica es su base” (Wittgenstein, 2009, 262). Pero, fuera por sus experiencias en la guerra o

⁴⁸ Pertenece a sus *Notas sobre lógica* de 1913.

por una necesidad metodológica dentro de su sistema –seguramente por una mezcla de ambas–, lo místico acaba por abrirse paso en el *Tractatus*. Es el análisis del mundo y el lenguaje, la delimitación de estos, lo que lleva a Wittgenstein a plantear el ámbito de lo que quedaría más allá, siendo así esencialmente inefable: lo místico.

Es en las proposiciones 6.4 y 6.5 donde Wittgenstein se encarga de las cuestiones ético-estéticas y religiosas que le venían ocupando, como apreciamos en sus diarios –*Diarios secretos* y *Cuadernos de notas 1914-1916*–, de forma clave desde mediados de 1916. Toda la teoría tractariana anterior a estos epígrafes muestra que estas cuestiones no van a poder tratarse lógicamente, al modo en que eran tratadas las proposiciones de la ciencia. Y esto es así porque “no son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver” (*TLP*, 6.4312), no son estos los valiosos, los importantes. Tras exponer la estructura lógica del mundo y las proposiciones, tras exponer el lenguaje con sentido, afirma que “todas las proposiciones valen lo mismo” (*TLP*, 6.4), a saber: nada. Porque lo valioso se halla fuera del mundo y las proposiciones que expresan cómo este es no pueden más que carecer de valor; porque “sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (*TLP*, 6.52). En este punto ya no queda ninguna pregunta; y esa es, precisamente, la respuesta. La única respuesta sensata es el silencio, el percibirse de que no hay pregunta posible, la disolución de la pregunta acerca de lo místico.

Como veíamos, la proposición 6.4 es demoledora, “todas las proposiciones valen lo mismo”, esto es, nada, porque el valor queda fuera del mundo. Luego, ninguna proposición sensata es valiosa y esto incluiría a las proposiciones del propio *Tractatus*, que serían proposiciones absurdas (*TLP* 6.54). Las proposiciones no pueden expresar valor alguno, la ética queda fuera del lenguaje, es inexpressable. Esto conllevará una separación absoluta de la ética y la ciencia: la ciencia no puede poseer pretensiones éticas porque contraviene sus propias limitaciones; de igual modo, la ética debe carecer de pretensiones científicas. No existe la verdad ética; la ciencia no

roza en lo más mínimo ningún problema vital. La ética, pues, nunca podrá constituir una ciencia⁴⁹, pretensión esta (la de que la ética se constituyese en conocimiento) compartida tanto por Moore⁵⁰ como por Russell, aunque su formulación más conocida fue la realizada por el positivismo lógico. Schlick escribió que la ética “busca *conocimiento* y nada más, su fin es solamente la verdad, o sea, como ciencia es puramente teórica” (1984, 54)⁵¹. Nada más alejado de la posición wittgensteiniana quien en sus conversaciones con los miembros del Círculo de Viena afirmó “considero importante que se ponga fin a tanta charlatanería sobre la ética –que si existe un conocimiento, que si existen los valores, que si se puede definir el bien, etc.-” (Waismann, 1973, 62). Así, aunque la ciencia sea el mejor camino para responder a la pregunta acerca de cómo es el mundo, aunque circunscriba el conjunto de las proposiciones verdaderas, no es capaz de dar respuesta a los interrogantes éticos ni filosóficos. Como quedó claro en el apartado anterior, su visión acerca de la ciencia siempre estuvo marcada por el pesimismo y esto conllevó ciertas implicaciones éticas acerca de la valoración de la ciencia y su papel en la civilización occidental.

Pero, ¿qué entiende Wittgenstein por ética? Como veíamos, la ética es tratada en los epígrafes relativos al 6.42, justo después de haber sostenido que todas

⁴⁹ Para una lectura continuista, que traza las similitudes esenciales del tratamiento de la ética en la filosofía del primer y del segundo Wittgenstein, véase Kelly (1995).

⁵⁰ Tal y como expone Flanagan (2011), con la publicación de los *Principia* de Moore en 1903, comienza a tratarse la cuestión ética de un modo diferente, y los planteamientos que habían sido hegemónicos durante la Modernidad (como el proyecto kantiano o el utilitarismo de Mill) pierden importancia. Ejemplos de este nuevo modo de pensar serían en intuicionismo de Moore y el emotivismo de Stevenson. Esta nueva reflexión se caracterizará por ser metaética antes que ética. Esto es, va a reflexionar acerca de qué es la ética, si esta posee o no conocimiento y qué tipo de conocimiento (en caso de darse) sería el relativo a ella. Wittgenstein estaría en esta corriente que consideraba que el tratamiento de la ética debía hacerse de un modo diferente a como se había hecho en la ilustración (considerando que el proyecto de proporcionar bases racionales firmes para la ética estaba en decadencia). Aunque, como hemos afirmado, se desmarcaría de Moore al sostener que acerca de la ética no podemos siquiera hablar.

⁵¹ Traducción tomada de Dall’Agnol (2016).

las proposiciones valen lo mismo (6.4), nada, porque todo lo valioso reside fuera del mundo (6.41). La ética pertenecería a este ámbito del valor, junto con la estética, ya que son la misma cosa (6.421) -esto es todo lo que se dice sobre la estética en el *Tractatus*-. Sobre ella, afirmará, no puede haber proposiciones (6.42); la ética no resulta expresable en el lenguaje porque es trascendental (6.421). El soporte de la ética es la voluntad –una voluntad schopenhaueriana-, una voluntad sobre la que no se puede hablar (6.423) porque tampoco forma parte del mundo. Esto es todo lo que se dice de la ética en el *Tractatus*. Así las cosas, se hace indispensable recurrir a sus cuadernos anteriores para comprender qué es lo que Wittgenstein está comprendiendo por ética, una comprensión que, en lo esencial, se mantiene también en su *Conferencia sobre ética*⁵².

Ética y solipsismo van ligados en el *Tractatus*. La ética es la ética de ese sujeto de la voluntad, límite de mundo, que es el sujeto trascendental. Dado este planteamiento, no sólo es que de la ética no se pueda hablar, sino que al ser esencialmente solipsista la propia idea de una ética universal –en el sentido de igual para todos los seres humanos- sería un contrasentido. La ética es subjetiva y, si el *Tractatus* tiene un sentido ético, sea en el nivel que sea, este va a ir ligado a la visión ética que Wittgenstein tuviera sobre el mundo.

Esta es una de las tesis que vamos a sostener: el sentido ético del *Tractatus* va unido a la visión del mundo y los valores de Wittgenstein. Ahora bien, no nos es ajeno que aquí aparece, al menos a primera vista, una paradoja. Estamos hablando del hombre Wittgenstein y del tractariano sujeto trascendental, límite de mundo, que no sería ningún individuo particular *del* mundo. Parecemos estar transitando del sujeto psicológico al sujeto trascendental y Wittgenstein es muy claro al establecer la distinción entre ambos. ¿No sería, pues, un contrasentido decir que el *Tractatus* muestra la visión del mundo de un sujeto *en* el mundo, Wittgenstein? Esta duda

⁵² Siguiendo a Sluga (1996, 16), podemos afirmar que la *Conferencia sobre ética* muestra, por si quedase alguna duda, la importancia que la ética tenía dentro del sistema tractariano.

responde a una interpretación errónea de la noción de sujeto en el primer Wittgenstein. El sujeto psicológico, en tanto que hecho del mundo, no puede poseer ética. La ética se halla siempre en el plano trascendental, por tanto, pertenece al sujeto metafísico. El sujeto ético del *Tractatus* no es, ni puede ser, un sujeto psicológico. A estas alturas se hace necesario hacer un apunte, no vamos a hacer una lectura psicologista del *Tractatus*, mostrando cómo las vivencias de Wittgenstein influyeron en su filosofía, aunque no nos parecen insensatas las lecturas que han intentado ponerlas de manifiesto, más cuando sabemos la profunda imbricación que existía para Wittgenstein entre filosofía y vida.

Volvamos brevemente a la cuestión del sujeto, a la objeción lanzada, por si no hubiese quedado lo suficientemente clara. Recordemos, en realidad “el sujeto pensante, representante, no existe” (*TLP*, 5.631), si hablamos de sujeto debemos estar refiriéndonos a un plano metafísico, porque “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (*TLP*, 5.632). Ese sujeto, el yo filosófico, “no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana; de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico” (*TLP*, 5.641). La cuestión entonces sería, ¿cómo los juicios éticos acerca del mundo –la visión ética que Wittgenstein poseía, sus valores sobre el mundo que le circundaba- podían influir en sus tesis metafísicas, siendo que corresponden a planos diferentes? Pero, lo cierto, es que no pertenecen a planos diferentes, ética y metafísica se hallan ambas en el plano trascendental. El sujeto metafísico, como veremos en el apartado acerca del solipsismo, es el que posibilita el lenguaje y es también el que posibilita la ética, porque es el sujeto de la voluntad. Esto es, no podemos decir que los valores del sujeto “Wittgenstein” en el mundo estén influyendo en su filosofía porque los valores siempre, sin excepción, lo son del sujeto metafísico.

En su *Conferencia sobre ética* Wittgenstein da una respuesta a esta cuestión, respuesta que pasa por el apunte a una cierta descripción de qué son los juicios éticos. Allí distingue entre juicios de valor triviales o relativos – que pueden formularse

propiamente pues describen hechos del mundo- y juicios de valor éticos o absolutos –que no describen hechos del mundo y, por tanto, no pueden ser formulados, esto es, ni siquiera podemos dar un ejemplo de uno-. Tomemos el ejemplo que utiliza Wittgenstein para ilustrar esta cuestión. Si decimos de una silla que es “buena” querremos decir que cumple bien con su función, sirve para lo que fue diseñada, y nuestro juicio sólo tendrá sentido en la medida en que esa función esté previamente fijada. Así, “la palabra «bueno» en sentido relativo significa simplemente que satisface un cierto estándar predeterminado” (Wittgenstein, 1989, 35); o, lo que es lo mismo en terminología del *Tractatus*, estaríamos hablando de proposiciones que describen hechos del mundo, por tanto, de proposiciones que poseen sentido. Así, los que en su *Conferencia* califica como “hechos descriptibles” –esto es, hechos del mundo-, no son ni buenos ni malos en sentido ético (1989, 36). Pero, tal y como muestra Wittgenstein, un juicio de valor absoluto o ético poseería otro estatuto. El bien absoluto, de ser un estado de cosas descriptible, sería “aquel que todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría necesariamente o se sentiría culpable de no hacerlo” (1989, 38). Pues bien, ese hipotético estado de cosas “es una quimera” (1989, 38). Ningún estado de cosas se corresponde con un juicio ético, ni con ninguna noción ética, como la de bien absoluto. Lo cual quiere decir que la ética wittgensteiniana, al menos a la altura de 1929, poseía un sesgo marcadamente subjetivista. Estas reflexiones también muestran que la ética no pertenece al mundo de los hechos, sino al sujeto que formula sus pseudoproposiciones. Quizás ahora se vea más claro por qué no podemos decir que el sujeto Wittgenstein, concebido como un hecho del mundo, formule juicios éticos. Si lo hace debe hacerlo desde otro plano.

La ética se halla fuera del mundo. No podemos formular un juicio ético que posea sentido porque los juicios éticos no describen hechos del mundo. En el *Tractatus* Wittgenstein es claro al respecto. Pero no solo eso, en una de las pocas reflexiones que encontramos en dicho libro acerca de la ética, nuestro autor va un

paso más allá. No solo es que el juicio ético carezca propiamente de sentido; sino que las consecuencias de una acción ética sólo ganan su eticidad fuera del plano de los hechos. Así, “esta pregunta por las consecuencias de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos [...] Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma” (*TLP*, 6.422). La propia acción ética, la parte ética de una acción en el mundo, es también trascendente, no pertenece a los acontecimientos del mundo. Así, no solo las proposiciones, las propias acciones humanas también ganan su bondad o maldad fuera del mundo de los hechos. Porque la ética es absolutamente trascendental y trascendente.

Así las cosas, pasemos a ver cuál era la visión de la ética para el joven Wittgenstein. La encontramos brevemente en su *Tractatus* y, de forma más clara, en los cuadernos que escribió entre 1914 y 1916 –tanto en las páginas de la izquierda, que se publicaron como *Diarios secretos*, como en las de la derecha, los *Cuadernos de notas 1914-1916*-. Tal y como explica Reguera (1991, 191), “Wittgenstein se plantea la felicidad y la alegría como un imperativo moral, igual que el bien o la virtud, equiparando todo ello, además a la belleza y la racionalidad, y suponiendo que lo contrario, la tristeza y la desesperación, son síntomas de lo contrario también, de maldad, vicio, sinrazón y fealdad”. Así, encontramos –fundamentalmente en las anotaciones que van desde Junio a Octubre de 1916- una equiparación entre: felicidad (8/7/1916), bien (21/7/1916), belleza (21/10/1916) y verdad (8/7/1916). Esta concepción de la ética, que se resume para Wittgenstein en la máxima “¡vive feliz!” (29/7/1916), va acompañada de un ideal ético marcado por el estoicismo y el intelectualismo, en el que el sujeto no debe dejarse afectar por el mundo (mostrándose libre e indiferente) ni la temporalidad de este, concibiendo el presente como atemporal o eterno –“si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente” (*TLP*, 6.4311)-. Esta consideración eterna de las cosas serviría de base para la

contemplación ético-estética del mundo –*sub specie aeternitatis*- identificando lo bello y lo bueno. En sus *Diarios secretos* leemos,

“Aún no acierto a cumplir con mi deber simplemente porque es mi deber, ni a reservar mi persona entera para la vida del espíritu. Puedo morir dentro de una hora, puedo morir dentro de dos horas, puedo morir dentro de un mes o dentro de algunos años. No puedo saberlo y nada puedo hacer ni a favor ni en contra: *así es esta vida*. ¿Cómo he de vivir, por tanto, para salir airoso en cada instante? Vivir en lo bueno y en lo bello hasta que la vida acabe por sí misma” (7/10/14).

A la identificación de lo bello y lo bueno estaba unida también la del deber de la verdad con uno mismo. Ese deber, concebido como guía de la acción, también será un ideal que se mantendrá a lo largo de su vida, esto es mostrado perfectamente en la biografía de Monk que, no en vano, se llamó *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Allí se nos cuenta que, para Wittgenstein, uno *debía* ser sincero, y eso era todo. La pregunta acerca del porqué de esto, como cualquier pregunta acerca de la ética, no podía ser respondida. Además, todas las demás cuestiones debían “preguntarse y responderse dentro de este punto fijo: el deber inviolable de decirse la verdad a uno mismo” (Monk, 1994, 33). Como no podía ser de otro modo esto también impactará en su concepción de la práctica filosófica que concibió como una búsqueda de la correcta visión del mundo. Tal y como cuenta Monk, en respuesta a su hermana, que le escribió diciéndole que era un gran filósofo, Wittgenstein respondió: “llámame un buscador de la verdad y estaré satisfecho” (1994, 21).

2. Ética y estética

No es necesario profundizar mucho en la lectura del *Tractatus* para observar que posee un obvio valor estético⁵³ –del mismo modo que el propio *Tractatus* poseía un cierto valor ético, por lo que en él es mostrado-. Sus ambiciones estéticas quedan plasmadas en su obra, pues para él el estilo correcto de practicar filosofía pasaba también por la belleza. Así, ya en 1913 Russell se mostraba preocupado porque nadie pudiera entender los escritos de Wittgenstein porque no utilizaba un estilo argumentativo. Al trasladar a este su inquietud, Wittgenstein le respondió que los argumentos estropearían la belleza de su pensamiento (Monk, 1994, 65).

Pero, ¿cuál es exactamente la conexión entre ética y estética?⁵⁴ En el *Tractatus* leemos “ética y estética son una y la misma cosa” (6.421)⁵⁵ y eso es todo lo que dice allí acerca de la segunda (no será hasta sus lecciones de 1930-33 –recogidas por Moore- y, de forma más sistemática, hasta sus lecciones sobre estética de 1938, que encontramos un texto que recoja su pensamiento sobre esta cuestión). Así pues, no podremos comprender esta correlación sin recurrir a sus *Cuadernos de notas (1914-1916)*.

⁵³ Para una profundización en la cuestión estética a lo largo de toda obra de Wittgenstein véase Schroeder, 2017.

⁵⁴ En su artículo “Why does Wittgenstein say that ethics and aesthetics are one and the same?”, Appelqvist reflexiona en torno a esta equiparación en Wittgenstein desde una perspectiva kantiana. Aunque interesante, discrepamos de su lectura, pues (a pesar de ciertas similitudes, como su trascendencia) la ética wittgensteiniana mantiene profundas diferencias con la de Kant que el artículo no tiene en cuenta. Por ejemplo, no sería una ética universalizable, como se verá más adelante. Lo cierto es que han sido varios los autores que, desde Stenius (1964), han destacados los rasgos kantianos de la filosofía tractariana respecto a la ética. Sin embargo, aunque la separación entre un mundo de los hechos y otro de los valores posea filiación kantiana, el resultado es profundamente diferente: al contrario de Kant, Wittgenstein va a sostener que la ética no puede fundamentarse racionalmente, por lo que de su ética se derivarán consecuencias escépticas que no se seguían de la moral kantiana.

⁵⁵ Para una mayor comprensión del contexto cultural de esta afirmación (partiendo de la *Memoir* sobre Wittgenstein que escribió Engelmann), véase Schulte (2013).

Para comenzar, la equiparación entre ética y estética implica tres cuestiones fundamentales. La primera, que al igual que la lógica, la ética y la estética no se refieren a los contingentes hechos del mundo y que, por lo tanto, se hallan en ese ámbito de lo que puede ser mostrado pero no dicho. La segunda, que ética y estética conformarían el ámbito del valor, que es trascendental. Por último, que ética y estética se basan en una experiencia mística de asombro hacia el mundo, “no *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que sea*” (TLP, 6.44). Bajo la perspectiva estética la obra de arte es vista *sub specie aeterni*, -al igual que ocurre con todo lo que pertenece al ámbito de lo místico (TLP, 6.45)-.

Tal y como afirma Wittgenstein en sus *Cuadernos*, “la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la vida buena es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. Esta es la conexión entre arte y ética” (7/10/1916). Esta contemplación pasaría por observar al objeto desde el exterior, no desde la perspectiva de un objeto más en el mundo. Ésta también es la visión mística, la visión del mundo como todo limitado o, también, el sentimiento del mundo como todo limitado (TLP, 6.45). Esto es, una intuición o sentimiento totalizador. Dicha perspectiva no puede ser otra que la del sujeto trascendental; frente a un sujeto en el mundo que sería el sujeto psicológico, que no es propiamente el sujeto de la filosofía. Es por esto que afirma, “una piedra, el cuerpo de un animal, el cuerpo de un ser humano, mi cuerpo, se encuentran todos al mismo nivel. Por ello, lo que sucede, tanto si viene de una piedra o de mi cuerpo, no es ni bueno ni malo” (12/10/1916). Como ya hemos afirmado, la ética –al igual que la estética- queda fuera del mundo, no pertenece al mundo de los hechos y, por tanto, no puede ser dicha en el lenguaje con sentido. Así las cosas, todo lo que pertenezca a la esfera de los hechos “no es ni bueno, ni malo”, mis acciones, si son concebidas como hechos del mundo, no son ni buenas ni malas, carecen de valor. Sólo desde una perspectiva que sobrepasa los hechos del mundo estos adquieren valor. Lo anterior puede parecer extraño, pero no lo es tanto. Tal y como explica Reguera, la ética “pasada por un tamiz místico de indecibilidad, se va a identificar

con la estética, siguiendo esas categorías místicas de intuición y sentimiento, que son fundamentalmente de raigambre artística; porque lo específicamente místico es el mero asombro ante la existencia del mundo, asombro que la ética, por una vena fundamentalmente estética y la estética misma, van a canalizar por una vía arracional, mística” (1981, 288-289). Quizás sea más fácil comprenderlo si tomamos una perspectiva estética⁵⁶.

Borges afirmó “el hecho estético es un brusco milagro. No puede ser previsto. Me place recordar que el pintor Whistler dijo una vez *Art happens*, el Arte sucede. Ya el mismo alemán Ángelus Silesius había declarado: *Die rose ist ohne Warum*, la rosa es sin porqué” (Borges, 2003, 313). Podemos afirmar que Wittgenstein habría suscrito esta postura. La influencia del místico Silesius en el pensamiento wittgensteiniano se ha constatado en diferentes escritos⁵⁷, no entraremos aquí a valorar similitudes y diferencias entre ambos, nos quedaremos simplemente con la idea de la cita. Hallamos en ella dos cuestiones importantes que encontramos también en Wittgenstein: la primera, la cuestión del hecho estético entendido como un milagro; la segunda, la arracionalidad del arte (su carencia de explicación, que formaría parte de su esencia).

En su *Conferencia sobre ética* afirmará “voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro”, aunque, nuevamente, “todo lo que *decimos* sobre lo absolutamente milagroso sigue careciendo de sentido” (Wittgenstein, 1989, 42). La misma idea que

⁵⁶ Barret sostendrá una postura en esta línea. Ante la objeción realizada a las lecturas éticas, acerca de lo presuntuoso que sería el intento de explicación de la ética tractariana, pues Wittgenstein mismo sostuvo que de ella no se podía hablar, Barrett replica: “esa objeción sería insalvable si se tomase una interpretación como una traducción o paráfrasis del pensamiento de Wittgenstein o, peor todavía, como un sustituto del mismo. Sería buscar un sustituto verbal para una pieza de música, o un sustituto en prosa para un poema. Y con todo, seguimos ofreciendo interpretaciones de la música y de la poesía. Cuando menos podemos hablar de esas cosas de manera esclarecedora para el oyente” (1994, 16-17).

⁵⁷ Véase McGuinness (2002, 138) y Reguera (2002, 118 y 130).

hallamos en sus *Cuadernos de notas 1914-1916*: “el milagro artístico es que exista el mundo. Que exista lo que existe” (20/10/1916). O en la sentencia tractariana “no cómo sea el mundo es lo místico, sino que sea” (*TLP*, 6.44). Esto es, la experiencia ético-estética o la experiencia mística, es ese ver el mundo como todo limitado, desde fuera, desde la perspectiva de la eternidad, es ver el mundo como un milagro, asombrarse ante su existencia.

Pasemos ahora a la segunda característica, unida a la primera: el arte es esencialmente inexplicable o arracional, esto es: no es cognitivo. Ya hemos visto que la ética y la estética no pertenecen al ámbito de lo decible, tanto es así que el modo más aproximado que encuentra Wittgenstein para entender su experiencia es el de calificarlo de milagro. Lo cierto es que esta visión de la experiencia estética no es novedosa –la encontramos, por ejemplo y como recién apuntábamos, en Angelus Silesius, pero también varios pensadores del romanticismo-, como tampoco lo es la vinculación de la estética y la teoría del lenguaje. Si retomamos el ejemplo de la rosa –símbolo imperecedero de la belleza- de la cita de Silesius, es inevitable recordar a la Julieta de Shakespeare declamando que una rosa, aun llamándose de otro modo, poseería la misma fragancia. O, lo que es lo mismo, una concepción no esencialista del lenguaje unida a la imposibilidad de la explicación, racional o empírica, de la belleza –y, en este caso concreto, del amor-. Esa concepción, tanto la del lenguaje como la de la belleza, es también la del *Tractatus*. El esencialismo lingüístico, el platonismo, sería su opuesto (postura que sí categorizó el pensamiento de Frege y de Russell). El arte es inexplicable, no posee razones, porque las razones se dan solamente en el ámbito de los hechos. La experiencia estética está marcada por la inmediatez y el sentimiento de absoluto, no puede ser puesta en palabras.

3. Lógica y ética

Anteriormente hemos explicado la importancia que otorgaba Wittgenstein al deber y la honradez con uno mismo. Su propio pensamiento ha pasado a la historia como muestra de esa concepción del pensar y de la vida. Una concepción que expresó claramente Weininger en su conocida sentencia “la lógica y la ética son fundamentalmente la misma cosa: el deber hacia uno mismo”⁵⁸. Aspirar al genio, a la verdad y a la claridad intelectual. Es ese el sentido en el que coinciden la lógica y la ética⁵⁹.

Además, ninguna de las dos trata del mundo, ambas son trascendentes, trascendentales y *a priori*. Al igual que ocurría con la perspectiva mística, o la ético-estética, “la «experiencia» que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es *ninguna* experiencia” (*TLP*, 5.552). El mero acontecer del mundo y el lenguaje que lo describe ya está atravesado por la lógica, porque ambos se hallan esencialmente configurados por esta. Por su parte, la ética es ese asombrarse ante que el mundo sea que ya ha quedado descrito. Pero, en tanto que el sujeto metafísico, el sujeto que es límite y posibilidad de mundo, es un sujeto de la voluntad, ese abrirse al mundo estará también mediado por la ética. En sus *Cuadernos* leemos, “la ética no se ocupa del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica” (24/7/1916).

Su propia concepción de la filosofía como descriptiva y no normativa ni explicativa está profundamente relacionada con estas cuestiones. Ese ver el mundo

⁵⁸ Weininger, 1985,159.

⁵⁹ Como muestra de esto, y de hasta qué punto en Wittgenstein se entremezclaban sus vivencias personales con sus reflexiones acerca de la lógica, contamos con el testimonio de Russell, quien escribió que en cierta ocasión le preguntó a Wittgenstein "Are you thinking about logic or about your sins?", a lo que Wittgenstein respondió, "Both." (Russell, 1955, 247).

sub specie aeterni, que es la perspectiva mística o ética, es también la perspectiva del pensar. En 1930 escribe, “pero ahora me parece que, aparte de la tarea del artista, hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es — contemplándolo desde arriba, en el vuelo” (CV, 27). La filosofía mira hacia el mundo también desde ahí y nunca debe abandonar esa posición. Creo que no nos equivocáramos si dijéramos que ese es también el lugar desde el que podemos ver correctamente el mundo (TLP, 6.54), el lugar al que solo accedemos al superar las proposiciones del *Tractatus*. O el lugar al que Wittgenstein accedió después de transitar por todos los pensamientos del *Tractatus* y al que solo podría llegar aquel que ya los pensó alguna vez antes de acercarse a su libro (TLP, Prólogo).

La relación entre la lógica y la ética, su conexión, va a hacerse posible gracias a la distinción entre *decir* y *mostrar*, de la que tratamos en un apartado específico del presente trabajo. La forma lógica, que lo es tanto del mundo como del lenguaje, no va a poder ser dicha, solamente mostrada. Esto es así, no va a poder ser expresada dentro del lenguaje, porque es la forma del propio lenguaje. Del mismo modo, las verdades de la ética, que poseen un carácter cuasitautológico (*Cuadernos de notas*, 30/7/1916), son igualmente inexpresables y se descubren en nuestra vida. Esta distinción, el punto más importante del *Tractatus* para su propio autor, es la que cierra el sentido del libro, la que posibilita la unión entre el misticismo y la lógica. Así las cosas, el famoso aforismo con el que el libro termina, “de lo que no se puede hablar hay que callar”, sería tanto una constatación de la lógica de nuestro lenguaje cuanto un mandato ético.

En conclusión, la moral wittgensteiniana es contemplativa y tiene al ego como centro. Además, cuestión sobre la que no hemos profundizado pero que está perfectamente desarrollada en la bibliografía secundaria, está claramente influida por

Schopenhauer⁶⁰ y Weininger⁶¹. El primero influirá en su idea de la voluntad y el sujeto de esta, el metafísico sujeto tractariano; el segundo en la obligación moral de perseguir la claridad lógica. Todo lo valioso, lo que Wittgenstein calificará como “lo más alto” (*TLP*, 6.432) comparte con la lógica de nuestro lenguaje el hecho de ser inefable, de no poder ser dicho, sólo mostrado. La ética y la lógica son trascendentales, son condiciones de posibilidad del mundo, son absolutas. Por contraposición, el mundo de los hechos, tal y como veíamos en la sección anterior, es contingente y, por tanto, verdadero o falso.

4. Lo místico

Siguiendo el artículo de McGuinness (1966), lo místico en el *Tractatus* poseería cinco características fundamentales. En primer lugar, como ya ha quedado señalado, sobre el ámbito místico no cabe hablar con sentido, por tanto, no puede haber una doctrina metafísica sobre él. Lo místico sería un sentimiento inefable, quienes lo tienen sienten además que saben algo, pero ese algo no puede ser expresado mediante el lenguaje. En segundo lugar, ese sentimiento místico conlleva la convicción de la unidad e indivisibilidad de la realidad, es por ello que el misticismo sería “el sentimiento del mundo como todo limitado” (*TLP*, 6.45). En tercer lugar, ese sentimiento llevaría la marca de la atemporalidad, de modo que con la mística miramos hacia el mundo *sub specie aeterni* y tomamos conciencia del presente y de la intemporalidad de nuestra vida (*TLP*, 6.4311). En cuarto lugar, el ámbito místico es el ámbito del valor, de modo que el bien y el mal harían referencia a él o, más bien, al sujeto que los posibilita. Para Wittgenstein, el bien estaría del lado del hombre

⁶⁰ Para una correlación detallada véase Goodman (1979), Janaway (1989) o Glock (1999). También los clásicos Anscombe (1959), Gardiner (1963) o Janik (1966). Sirva también el testimonio de Redpath quien contó que Wittgenstein afirmó que Schopenhauer “*mas a philosopher*”, al ser preguntado sobre qué estaba entendiendo por “ser un filósofo” él respondió “*a teacher of manners*” (Redpath, 1990, 41).

⁶¹ Véase McGuinness (2002), Calabuig (2008), Calabuig y Sanfélix (2010) o Stern y Szabados (2004).

feliz, que acepta el mundo tal y como es, y el mal del infeliz que no está en armonía con el mundo. Por último, el misticismo va de la mano del solipsismo en el *Tractatus*, sin éste difícilmente comprenderemos aquel.

La preocupación mística no acompañó la más temprana filosofía wittgensteiniana. Russell escribió en su obituario en *Mind* a la muerte de Wittgenstein que previamente a 1914 Wittgenstein estaría preocupado solamente por problemas lógicos, sería con el inicio, o quizás poco antes, de la Primera Guerra Mundial, que se volvería “more or less of a mystic, as may be seen here and there in the *Tractatus*” (Russell, 1951, 298). Es justamente este el punto que más le aleja de Russell, el misticismo. Por ejemplo, desde la perspectiva mística wittgensteiniana no podemos afirmar nada acerca del mundo como totalidad, cuestión esta inaceptable para Russell. Esto iría unido al que para Wittgenstein fue el punto central del *Tractatus*: la distinción entre decir y mostrar, nuevamente distinción inadmisibles para Russell. Así, este le escribe a Lady Ottoline el 20 de Diciembre de 1919, Wittgenstein “has penetrated deep into mystical ways of thought and feeling, but I think (though he wouldn't agree) that what he likes best in mysticism is its power to make him stop thinking” (Russell, 2001, 199). Efectivamente la mística supone una liberación para Wittgenstein. A nivel teórico supone la posibilidad de unificar sus tesis sobre lógica y metafísica; a nivel personal le permite poner un punto final –aunque sea teórico- a la angustia vital que se plasma en sus disertaciones filosóficas.

Recordemos que sus *Diarios* nos muestran a un Wittgenstein atormentado por el miedo a su propia desaparición. A dejar de ser por caer en la locura, el suicidio o, llanamente, la muerte. El misticismo de Wittgenstein está profundamente relacionado con sus propias experiencias vitales, como toda su filosofía -cuestión esta que olvidamos fácilmente cuando leemos a Wittgenstein desde la perspectiva profesional de la filosofía-. Tal y como le escribe a Russell el 22 de Junio de 1912, “whenever I have time I now read James's “Varieties of religious exp[erience]”. This book does me a lot of good [...] I think that it helps me to get rid of the Sorge (in

the sense in which Goethe used the word in the 2nd part of Faust)” (Wittgenstein, 2008, 30). Son las conclusiones que alcanza acerca del misticismo, del sentimiento religioso, la paz del espíritu, etc. las que le ayudan a salir de la *sorge*, de la inquietud, de la angustia.

La relación entre ética, estética y mística aparece de forma poco clara en el *Tractatus*. A veces parecen ser sinónimos, a veces parece que los conceptos equivalentes sean misticismo y religión –Wittgenstein no habla específicamente de religión, aunque sí trata temas tradicionalmente ligados a esta: muerte e inmortalidad (*TLP*, 6.431 ss.); y la relación entre Dios y mundo (*TLP*, 6.4321 ss.)-. Creemos que lo más acertado sería considerar lo místico como aquel ámbito general sobre lo que nada puede ser dicho, al que pertenecerían lo ético-estético, por un lado, y lo religioso, por otro.

Ya hemos tratado a lo largo del capítulo las cuestiones éticas, también su vinculación con el misticismo. Faltaría ver los aspectos religiosos. En su estudio acerca de los *Diarios secretos -Cuadernos de guerra-*, publicado a modo de largo epílogo de estos, Reguera escribe al respecto del tema que nos ocupa “es verdad que no hay que confundir religión (credo, rito, magisterio) o religiosidad (relación personal con el misterio) con mística (intuiciones o sentimientos inefables respecto a lo misterioso), pero el fondo religioso (de religiosidad, no de religión) de la mística es a todas luces innegable en el autor de estos diarios de guerra” (1991, 201). Esto se muestra, por ejemplo, en las apelaciones a Dios y al espíritu, que son continuas en esos Diarios –con frases del tipo “¡Ojalá que el espíritu esté en mí” o “¡Que Dios me dé fuerzas! Amén. Amén. Amén” (12/09/1914)-. Este trasfondo religioso no se puede comprender sin recurrir a los pensadores que le influyeron al respecto: Schopenhauer y su idea de la voluntad; Silesius, el místico que trató de lo inefable que estaba más allá de la razón y que realizó todo un discurso sobre ello aún sabiendo de carecía de sentido; Kierkegaard y su experiencia religiosa atravesada por la culpabilidad; James, con su clarificación de la psicología que acompaña a dicha

experiencia; y Tolstoi, con su religiosidad ligada a la ética. La cuestión religiosa en Wittgenstein estaría caracterizada fundamentalmente por estos cuatro rasgos: “mística en el límite del lenguaje y el silencio, vivencia angustiada y culpable, clarificación conceptual y sentido ético” (*Ibid*, 202). Esto debe ser entendido de un modo totalmente lejano del dogma eclesiástico, que rechazó siempre⁶². Nuevamente no habría una verdad en términos religiosos como no la había respecto a la ética ni al misticismo.

5. El sentido ético del *Tractatus*

Desde los años '60 del pasado siglo y debido a las publicaciones tardías de varios textos de Wittgenstein, comenzaron toda una serie de lecturas que reivindicaron el papel de la ética como punto fundamental para la comprensión del *Tractatus*, se trata de las así llamadas “interpretaciones éticas”. Tradición exegética que se inició fundamentalmente con Zemach (1964) y McGuinness (1966), al constatar ambos que el misticismo es una cuestión fundamental en el *Tractatus*⁶³; y que se fortaleció con la publicación de *La Viena de Wittgenstein*, en 1973, donde se sostuvo que el principal cometido del *Tractatus* estaba vinculado al ámbito ético-místico.

La divulgación de la famosa carta a von Ficker fechada a finales de 1919, donde aclara unas pocas cuestiones de su *Tractatus* con vistas a su publicación en *Der Brenner*, tendrá un papel fundamental en la elaboración de estas lecturas. En ella se afirma que el sentido del libro es, para el propio Wittgenstein, ético. Dice así,

⁶² En esta misma línea interpretativa, se posicionó también Wilhelm Baum (1988), quien se opuso a lo que él llamó “interpretación atea del *Tractatus*”. Entendió el misticismo del *Tractatus* como una “fe sin dogmas” basándose también en estos mismos *Diarios* de Wittgenstein y llegó a sostener que Wittgenstein fue “uno de los más importantes místicos del siglo xx” (1988, 89).

⁶³ Aunque ninguno ellos sostuvo que el misticismo fuese *la* cuestión fundamental del *Tractatus*.

“Creo firmemente que no sacaré Ud. demasiado de su lectura. Pues no lo comprenderá; la materia le resultará completamente extraña. En realidad, no le es extraña, porque el sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a Ud. ahora, porque quizá le sirva de clave: Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que *no* he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, *estrictamente*, SOLO puede delimitarse así. Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que *muchos* hoy *parlotean* lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello. Y por eso, si no me equivoco, el libro dirá mucho de lo que Ud. mismo quiere decir, pero quizá Ud. no vea que está dicho en él. Le aconsejaría ahora leer el *prólogo* y el *final*, puesto que son ellos los que expresan con mayor inmediatez el sentido.” (Briefe, p. 96-97; traducción tomada de la *Introducción al Tractatus*, Alianza, p. 16).

Mucho se ha comentado en la bibliografía secundaria la importancia de esta carta. En ella se muestran dos ideas fundamentales: el propósito del *Tractatus* es ético y el modo de hacerlo patente es guardando silencio sobre ello. Wittgenstein dice esto claramente. Respecto de la primera idea, afirma que pensó en colocar en el prólogo la frase de que el libro se componía de una parte, la que estaba escrita, y otra, la no escrita. Lo cierto es que, aunque no lo escribiera de ese modo, la idea sí está en el prólogo del *Tractatus*, cuando afirma que el sentido del libro se halla en la distinción entre decir y mostrar. Distinción que, como hemos visto, unificaba las reflexiones lógicas y éticas del *Tractatus*. Luego, siguiendo estrictamente lo expuesto en el *Tractatus* se puede afirmar que este libro posee importantes implicaciones éticas. Respecto a la segunda idea, la de la reivindicación de la importancia sobre guardar

silencio acerca del ámbito metafísico, debemos recordar que, como ya hemos expuesto, también esta idea está en el propio *Tractatus*. Se halla prefigurada en el prólogo, diversos epígrafes –por ejemplo, el 6.42 y el 6.421- y de forma clara en su sentencia final “de lo que no se puede hablar hay que callar” (*TLP*, 7). Cuestión que posee una dimensión normativa respecto a la lógica -no se puede con sentido hablar de ello, luego hacerlo sería insensato- pero también ética -una vez demostrado que es insensato hablar de ello, continuar haciéndolo y no guardar silencio sería profundamente deshonesto-.

Una objeción repetida en muchas ocasiones ante el uso de esta carta como fundamento textual para las interpretaciones éticas del *Tractatus* es la de que ella no muestra el propósito real de la filosofía de Wittgenstein, sino que bien podría ser un mecanismo para lograr la publicación de su libro. Como repetimos cada vez que citamos un documento privado de la vida de Wittgenstein, esto chocaría con el modo wittgensteiniano de entender la filosofía⁶⁴, además de con las ideas del deber y honestidad intelectual que él poseía. Pero, además, no debemos olvidar que Wittgenstein rechazó publicar su *Tractatus* si este iba acompañado de la *Introducción* de Russell –con la que prácticamente garantizaba la posibilidad de la publicación-, porque a su juicio distorsionaba totalmente el sentido del libro, ¿es plausible, pues, creer que él mismo distorsionaría el sentido de su libro solo para poder publicarlo? Aun así, podría decirse que lo haría, porque al fin y al cabo esto no era un documento público, a diferencia de lo que ocurría con la *Introducción* de Russell. Esto chocaría, como ya hemos dicho, con el carácter de Wittgenstein y con sus ideas de honestidad y deber con la verdad. Pero, al margen de esto, hay otros textos donde aparece esta idea. Como hemos afirmado las dos ideas fundamentales de la carta están también en su *Tractatus*. También Russell observa rasgos místicos en Wittgenstein y en su

⁶⁴ En *Acción y sentido en Wittgenstein* (1984), Jorge Vicente Arregui lleva esta afirmación un paso más allá y afirma que el propio sentido de la filosofía wittgensteiniana no encontraría su fundamento en una instancia teórica, sino en la praxis.

Tractatus, cuestión esta que aparece, por ejemplo, en sus cartas a Lady Ottoline o en el ya mencionado obituario publicado en la revista *Mind*. Por su parte, Paul Engelmann⁶⁵ (1967, 97-111) constató que las implicaciones éticas de la filosofía del *Tractatus* eran un asunto fundamental para Wittgenstein. Así las cosas, y ante la pregunta por la importancia de las interpretaciones éticas, la cuestión que se hace patente ya no es si hay o no una dimensión ética de importancia capital en el *Tractatus*, sino la de si esa dimensión es o no más importante que la lógica. Cuestión esta sin ninguna implicación para las cuestiones que estamos tratando en el presente trabajo. Y cuestión que, además, sospechamos habría horrorizado al propio Wittgenstein⁶⁶. No precisamos más que de saber que la lógica es el *a priori* que comparten el lenguaje y el mundo, y es la que posibilita que exista un isomorfismo entre ambos; que la relación entre ambos es posibilitada por el sujeto metafísico; que existe un límite de ese mundo y ese lenguaje y que más allá de él está lo místico (y con él lo ético); y que el acceso a lo místico pasa por ese mismo sujeto metafísico que es también el sujeto de la voluntad. La lógica limita al mundo y fuera de ese límite estaría lo ético. No importa, pues, si es más importante *lo* lógico o *lo* ético, pues ninguno de los dos son hechos del mundo. Porque lo que sí ha quedado claro –y esto es lo que poseerá implicaciones importantes a lo largo de nuestro trabajo– es que el mundo de los hechos carece de valor.

Por si no estuvieran claros los términos del debate son los siguientes: las lecturas éticas priman que el objetivo del *Tractatus* era fundamentalmente ético. Anteriormente a ellas se había sostenido que era lógico. Pero lo cierto es que para nuestro propósito no necesitamos decir si era más lógico que ético o a la inversa. Lo que sí está claro, lo que sí afirma claramente Wittgenstein en su prólogo, es que el

⁶⁵ Para comprender la importancia de este documento y la cercanía entre Engelmann y Wittgenstein en esta época, véase Monk, 1994, 147-150.

⁶⁶ Quien afirmó que la mayoría de los interrogantes en filosofía no son falsos, sino absurdos, son fruto de una mala comprensión del lenguaje “son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello” (*TLP.*, 4.003).

sentido último del *Tractatus* puede resumirse en la siguiente frase: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar”. O, lo que es lo mismo, que el sentido de su libro se plasma en la distinción entre decir y mostrar. Que esa distinción posee una dimensión ética ya ha quedado expuesto. Que esa dimensión sea más o menos importante que su dimensión lógica es una cuestión, cuanto menos, absurda dentro de los términos del propio *Tractatus*. Es, por tanto, una pregunta que no puede responderse.

6. El escepticismo en la ética del *Tractatus*

Pasamos ya a exponer de forma concreta las consecuencias escépticas que posee el pensamiento wittgensteiniano sobre la ética. Pero antes vamos a citar otra carta para observar cómo Wittgenstein comprendía las disensiones dentro de la ética. En 1914 le escribe a Russell,

“Durante la última semana he pensado mucho en nuestra relación y he llegado a la conclusión de que realmente no congeniamos. ¡ESTO NO ES UN REPROCHE! Ni para ti ni para mí. Pero es un hecho. A menudo hemos tenido conversaciones incómodas cuando ciertas cuestiones se planteaban. Y la incomodidad no era una consecuencia del mal humor por una parte o por la otra sino de las enormes diferencias en nuestras naturalezas. Te pido encarecidamente que no pienses que quiero reprocharte algo o echarte un sermón. Solo pretendo poner nuestra relación en términos claros *en orden a sacar una conclusión*. Nuestra última querrela, tampoco ciertamente fue el simple resultado de tu susceptibilidad o de mi desconsideración. Vino de algo más profundo –del hecho de que mi carta debe haberte mostrado cuán totalmente diferentes son nuestras ideas de, por ejemplo, el valor de una obra científica. De

hecho, fue una estupidez por mi parte escribirte tan por extenso sobre este asunto: debiera haberme dicho a mí mismo que tales diferencias fundamentales no pueden resolverse mediante una carta. Y este es solo UN caso entre *muchos*. Ahora, que estoy escribiendo esto completamente calmado, puedo ver perfectamente bien que tus juicios de valor son justamente tan buenos y profundamente arraigados en ti como los míos en mí, y que yo no tengo derecho a catequizarte. Pero veo igual de claro ahora que por esta misma razón no puede haber ninguna relación real de amistad entre nosotros” (Wittgenstein, 1995, 74⁶⁷).

Esta carta pone de manifiesto que, ante un desacuerdo profundo en términos éticos –y siendo las dos partes igualmente sinceras- para Wittgenstein no cabe argumentación racional. Solo cabrían reproches, cabría sermonear (idea esta que acompañará sus reflexiones hasta *Sobre la certeza*). Hay discrepancias que provienen de profundas diferencias en la naturaleza de cada individuo. Pero, en estos desacuerdos que se plasman en diferentes juicios de valor, tan válido es un lado como el otro. O, mejor dicho –ya que no existe la perspectiva del absoluto- tan buenos y arraigados en uno mismo son los de un lado, como los de otro. Ante esta situación no puede haber consenso entre ellos y buscarlo sería un error. El subjetivismo ético se hace, de nuevo, patente en el primer Wittgenstein. Y este subjetivismo posee consecuencias profundamente escépticas, como veremos un poco más adelante.

Dada esta perspectiva subjetivista de la ética también cabe la pregunta acerca del relativismo. Si bien es cierto que podemos observar rasgos relativistas cabe una matización, no se trataría de un relativismo burdo del tipo “todas las posiciones éticas son igualmente válidas”. La crítica al esencialismo que Wittgenstein lleva a cabo en su *Tractatus* se hace desde el solipsismo, desde el sujeto metafísico. Adoptar

⁶⁷ Traducción tomada de Sanfélix, 2015, 55.

esa posición implicaría adoptar el punto de vista de lo que Quine llamó exilio cósmico, que sería un imposible en el *Tractatus*. No existe esa perspectiva divina –tal y como muestra en 5.123 ni siquiera un dios podría subvertir el sistema lógico *a priori* que es descrito en su *Tractatus*-. Por ello, tal y como recoge Rhees, Wittgenstein sostuvo que “afirmar que existen diversos sistemas de ética, no equivale a afirmar que todos ellos sean igualmente correctos. Esto carece de sentido. De la misma manera que carecería de sentido afirmar que cada uno es correcto desde su propio punto de vista. Lo único que significaría es que cada uno juzga como lo hace” (Wittgenstein, 1989, 60). No cabe, pues, esa afirmación relativista emitida desde la perspectiva del absoluto. Del mismo modo que no cabría hablar de un bien absoluto para todos y cada uno de nosotros. Ambos son pronunciados desde el mismo (no)lugar.

Al igual que ocurría con su carta a von Ficker, se podría objetar que este documento pertenece al ámbito privado y que perseguía otros fines que no eran la exposición de su pensamiento filosófico. Sin embargo, esta carta sirve como apoyo de lo que estamos desarrollando a lo largo de este capítulo con los textos filosóficos de Wittgenstein. A lo que podría añadirse la vinculación entre filosofía y vida de la que ya hemos hablado a lo largo de nuestro trabajo.

No solamente vamos a ver las consecuencias escépticas que se siguen de la posición wittgensteiniana, sino que también vamos a exponer cómo la cuestión del escepticismo es tratada en relación a la ética. Durante el capítulo segundo del presente trabajo, hemos llevado a cabo una reflexión sobre la noción de escepticismo en el *Tractatus*, comentando el aforismo en el que aparece, el 6.51. Recordemos que en él se afirma “el escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse”. Pues bien, aunque en sus *Cuadernos de notas* esta reflexión aparezca en el contexto de una reflexión sobre la lógica (1/5/1915), ya desde el *Proto-Tractatus* lo hace en un contexto místico. Lo que diría aquí es que no puede preguntarse acerca de aquello que no puede ser dicho (a

saber, lo místico). Porque si algo puede ser preguntado, también debe poder responderse; algo debería poder decirse al respecto (*TLP*, 6.51). Pero ya hemos visto cómo de la ética (como de todo el ámbito de lo místico) nada puede ser dicho. El escepticismo es tan insensato como cualquier dogmatismo, porque toda postura filosófica al respecto lo es. Así, no se puede dudar acerca de la ética porque la propia duda presupone la posibilidad de una respuesta.

El escepticismo queda así desactivado. Pero veamos las consecuencias de esta posición, no sólo en lo relativo a esa posición filosófica que es el escepticismo. La ética no pertenece al mundo de los hechos y, por tanto, de ella no puede propiamente hablarse, solo se pueden formular una suerte de pseudoproposiciones que carecen de sentido – precisamente porque no describen ningún hecho del mundo-. Así, tal y como afirma Sanfélix (2015, 57), “Wittgenstein tiene una concepción no cognitiva de la ética (...) también no realista, pues dado que lo que hace verdaderas o falsas a las proposiciones son los hechos que conforman la realidad, las (pseudo)proposiciones de la ética, que no son ni verdaderas ni falsas, no describen ningún hecho del mundo. Y no solo son anti-realistas sino también anti-naturalistas, pues las pseudo-proposiciones éticas no solo no describen, verdadera o falsamente, ningún hecho del mundo sino que tampoco pueden seguirse de ellos”. Con lo cual, nos encontramos con que la concepción wittgensteiniana de la ética (y su afirmación de que acerca de la ética nada se puede *decir*), conlleva tres características básicas que nos interesan, a saber, que es: no cognitiva, antirrealista y antinaturalista⁶⁸. Como veíamos, no es cognitiva porque de ella no cabe conocimiento, porque el conocimiento, la verdad una proposición, precisa de un hecho del mundo con el que corresponderse. Por este mismo motivo es antirrealista y antinaturalista, pues no pertenece al mundo de los hechos. Una postura que, si bien

⁶⁸ Flanagan (2011) también constata el antocognitvismo y el antinaturalismo en la ética wittgensteiniana y dedica su artículo a rebatir dicha postura, a sus ojos peligrosa porque “engenders a dangerous romantic attitude toward normativity that undermines a plausible view of the generically moral as practical” (2011, 196).

es cierto que en un primer momento parece desactivar al escepticismo, “dejaría satisfecho al escéptico más exigente” (Sanfélix, 2015, 57).

Esta postura está fundada en el sujeto trascendental, como ya hemos afirmado antes. Es él quien posibilita la ética. Así, al solipsismo metafísico le acompaña un subjetivismo ético, que hemos expuesto a lo largo del capítulo citando la carta de Russell de 1914 y la *Conferencia sobre ética*. Subjetivismo que también aparece, obviamente, en el *Tractatus*, aunque de un modo menos directo. Al decir que la voluntad –que acompaña al sujeto metafísico, que solo es relativa a este, pues la voluntad como fenómeno solo interesa a la psicología- es el soporte de lo ético, está afirmando que el soporte de lo ético es el yo metafísico. Este subjetivismo radical unido a su concepción de la ética -no cognitiva, antirrealista y antinaturalista- conlleva que no puede haber acuerdo respecto a las disensiones éticas. Y no puede haberlo de un modo esencial porque la ética es radicalmente subjetiva. Idea esta que aparece en las conversaciones con Waismann que se editaron junto a su *Conferencia sobre ética*, donde Wittgenstein habría afirmado “al final de mi conferencia sobre ética hablé en primera persona. Creo que esto es completamente esencial. Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo puedo aparecer como personalidad y hablar en primera persona” (Wittgenstein, 1989, 50).

El percibir estas características y huir de todo dogmatismo en el plano ético nos permite dar una respuesta a la eterna paradoja que muchos comentaristas han visto en el *Tractatus*. La pregunta sería la siguiente, si ninguna proposición posee valor, ¿cómo puede el *Tractatus*, un libro conformado por palabras, por proposiciones, tener una dimensión ética? Pero la sola formulación de la pregunta ya parece surgida de no haber entendido la ética del *Tractatus*. El *Tractatus*, como cualquier otro hecho del mundo, carece de valor. Solo va a adquirirlo cuando sea mirado desde una perspectiva ética, perspectiva siempre radicalmente subjetiva. No en vano el prólogo del *Tractatus* comienza diciendo “probablemente solo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en

él se expresan”. O sea, el *Tractatus*, como cualquier otro hecho del mundo no tiene dimensión ética ninguna. Solo desde una perspectiva que sobrepasa los hechos del mundo (incluyendo las propias proposiciones del *Tractatus*) adquieren estos su valor. El *Tractatus* gana su sentido ético del mismo modo que lo gana cualquier otro hecho del mundo, por el sujeto de la voluntad. Si entendemos la ética como subjetiva, no cognitiva, antirrealista y antinaturalista esta supuesta paradoja se desvanece.

No nos gustaría finalizar esta sección sin realizar una reflexión en torno a la ética y el deber en Wittgenstein, reflexión que uniría esta sección con la anterior. Hemos afirmado que lógica y ética se vinculan en Wittgenstein apelando a la noción weingeriana del deber con uno mismo. Este deber sería el de alcanzar la claridad conceptual, la verdad. Para Weinger el principio de identidad –la proposición $a=a$ es inmediatamente cierto y evidente. Es este el que nos muestra la verdad y la falsedad en la lógica. Esto será extrapolable a la ética, donde el reconocimiento lógico del principio de identidad nos posibilita distinguir la verdad de la falsedad y nos impele a seguir la primera. Esta es, en Weinger, la unión entre ética y lógica. Dada la influencia de este pensador en Wittgenstein una parte importante de la literatura secundaria ha afirmado que la búsqueda de la claridad conceptual sería el principal objetivo ético del *Tractatus*, vinculando así la ética con la lógica. Ahora bien si, tal y como hizo Moore, definimos la ética como “la investigación general sobre lo que es bueno” (1993,54) y, si siguiendo la *Conferencia sobre ética*, completamos dicha definición con la idea de que “la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o [...que] es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir” (Wittgenstein, 1989, 34-35), si la ética es, en definitiva, lo que hace la vida digna de ser vivida, ¿podemos afirmar que alcanzar la claridad conceptual puede ser el principal objetivo ético del *Tractatus*? La respuesta no puede ser más que negativa (cuestión esta que influirá, como veremos más adelante, en nuestra crítica de las lecturas deflacionarias del *Tractatus*). La vida digna de ser vivida debe tener claridad,

pero eso es una parte mínima de toda la ética tractariana, tal y como hemos venido exponiendo a lo largo de la sección.

Capítulo quinto. La distinción entre decir y mostrar

1. Introducción

Al margen de las discusiones sobre el sentido ético o lógico del *Tractatus*, lo que sí está claro (porque lo afirmó el propio Wittgenstein en diversos escritos) es que el sentido del libro pasa por la distinción entre decir y mostrar. Ya en 1917, mientras lo estaba escribiendo, expresaba esta idea en una carta dirigida a Engelmann, lo hacía comentando un poema de Uhland: “if only you do not try to utter what is unutterable then nothing gets lost. But the unutterable will be – unutterably- contained in what has been uttered!” (Engelmann, 1967, 7). Lo cual indica, cuestión sobre la que volveremos más adelante, que la diferencia entre decir y mostrar no se da únicamente dentro de la lógica, sino que remite también al ámbito de lo valioso -en este caso a la estética y, por tanto, también a la ética, ya que son “una y la misma cosa” (TLP 6.421)-.

Encontramos de nuevo esta idea, expresada esta vez con los tecnicismos del *Tractatus*, en una carta a Russell fechada el 19 de agosto de 1919, comentando lo que para entonces todavía era el manuscrito de su libro. Allí leemos,

“Now I’m afraid you haven’t really got hold of my main contention, to which the whole business of logical prop[osition]s is only a corollary. The main point is the theory of what can be expressed (gesagt) by prop[osition]s – i.e. by language – (and, which comes to the same, what can be *thought*) and what can not be expressed by

prop[osition]s, but only shown (gezeigt); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy” (Wittgenstein, 2008, 98).

En esta carta no sólo afirma que la cuestión fundamental del *Tractatus* sea la diferencia entre decir y mostrar, sino que ese sería también el problema cardinal de toda la filosofía, solucionarlo supondría solventar en lo esencial el resto de problemáticas que de este se derivarían. De modo que toda la cuestión de las proposiciones lógicas de su primera filosofía sería solo un *corolario* de esa distinción entre lo que puede ser expresado mediante las proposiciones del lenguaje (que se corresponde, además, con lo que puede ser pensado) [*gesagt*] y lo que solamente puede ser mostrado [*gezeigt*].

Por si esto no fuera suficiente, lo afirma también en el propio prólogo al *Tractatus*, donde escribe,

“Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite [...] a la expresión de los pensamientos. [...] El límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo” (Wittgenstein, 2005, 47).

El texto es claro, el sentido entero del libro puede resumirse en el trazado de ese límite entre lo que puede y lo que no puede decirse. Lo que puede ser dicho, puede decirse claramente, y sobre aquello que no se puede hablar es mejor guardar silencio. Hay, pues, una cuestión teórica aquí (esa diferenciación) y una práctica (la máxima de que sobre aquello que no se puede hablar debemos callar). El establecimiento de esta distinción es, pues, el sentido fundamental del libro. Falta ver en qué consiste, qué significa decir y mostrar en el *Tractatus*, y qué consecuencias posee esto para la cuestión del escepticismo.

Así las cosas, el *Tractatus* pretende establecer un límite entre lo decible y lo indecible para lograr una disolución de los problemas filosóficos. Porque, recordemos, la filosofía no es una ciencia (*TLP*, 4.111), no es un sistema de verdades que refieren a hechos del mundo, sino una actividad clarificadora. Esto es, no posee un sistema propio de proposiciones, pues para estas poseer sentido deberían estar por hechos del mundo y en este no existen algo así como “hechos filosóficos”. No posee un lenguaje propio, pues ni siquiera las constantes lógicas referirían a objetos del mundo. No es una teoría, sino una praxis cuyo objetivo es la “clarificación lógica de los pensamientos”. De modo que, su resultado “no son proposiciones filosóficas, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse” (*TLP*, 4.112). Pero, como veíamos en los párrafos anteriores, la filosofía tendría además otro sentido básico: por un lado, la filosofía clarifica nítidamente los pensamientos y las proposiciones; pero, por otro, delimita el ámbito de lo decible. Delimita el ámbito del sentido, esto es de lo que puede decirse, de la ciencia. Queda circunscrito así el límite del mundo, más allá de este se hallará lo místico.

2. Wittgenstein y Kant: la labor crítica de la filosofía

No andaremos desencaminados si vinculamos el establecimiento de este límite al criticismo kantiano (Maslow, 1961; Stenius, 1964). Podemos afirmar, como un lugar común en la exposición de la historia de nuestra disciplina, que después de Kant se hace definitivo el cambio moderno en la filosofía y la pregunta ya no será por el objeto, por el Ser, sino por cómo este puede ser conocido. O por cómo puede ser dicho, si avanzamos hasta el siglo XX y nos posicionamos en la corriente iniciada por el *Tractatus* y su, así denominado por Bergmann (1953), “giro lingüístico”. Tal y como veíamos en el párrafo anterior, para Wittgenstein la filosofía, a diferencia de la ciencia, no investiga acerca de *cómo* sea el mundo. Es por eso que “se inscribe en la tradición trascendental kantiana que reserva a la filosofía una tarea analítico-crítica” (Dall’Agnol, 2016, 25). Wittgenstein es claro al respecto, “toda filosofía es

«crítica lingüística» afirma en su *Tractatus* (4.0031), para acto seguido aclarar que no se está refiriendo a una investigación empírica como la llevada a cabo por Mauthner –quien intentó por esa vía establecer lo que es común a todas las lenguas-, sino una investigación crítica que busque precisar los límites del lenguaje. Mauthner estaría equivocado porque no percibió que “la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real” (*TLP*, 4.0031), esto es, su forma lógica. Cuestión que expuso Russell en *On denoting*, donde al analizar proposiciones del tipo “el actual rey de Francia es calvo” afirmó que, a pesar de parecer proposición simple (esto es, sin conectivas lógicas), en realidad estaba compuesta por dos proposiciones unidas por una conjunción lógica. Mostrando así que dicha afirmación sobre el rey de Francia es falsa y que puede ser negada sin vulnerar el principio de tercero excluido. Russell habría probado de ese modo que para una correcta comprensión del lenguaje no bastaba con observar las diferentes manifestaciones lingüísticas, sino que había que analizarlas para encontrar su forma lógica. De este modo el método analítico comenzaba con su tarea crítica de delimitación del lenguaje.

Pero a diferencia de Russell, en Wittgenstein debemos entender esa labor crítica que desempeña la filosofía a partir del kantismo –que muy probablemente adquirió mediante la lectura de Schopenhauer, aunque también leyó la *Crítica de la razón pura* mientras estaba prisionero en Italia (Monk, 1994, 158)-. En este sentido, en el citado prólogo al *Tractatus*, Wittgenstein afirma que el propósito del libro es

“trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)” (Wittgenstein, 2005, 47).

En su *Crítica de la razón pura*, Kant traza un límite entre aquello que puede ser conocido (mediante la sensibilidad y el entendimiento) y el ámbito de lo no

cognoscible (sobre el que la metafísica dogmática, a través de la razón pura, haría afirmaciones de forma ilegítima). Wittgenstein también trazó un límite entre aquello que puede ser dicho, mediante el lenguaje significativo, y lo indecible, esto es, lo místico.

Siguiendo a Stenius (1964, 217-218) podemos resumir el proyecto kantiano en las siguientes tesis: a) la tarea fundamental de la filosofía es la de realizar deducciones trascendentales en relación a los límites del discurso teórico; b) un mundo sólo es posible para la experiencia si es posible para nuestra razón teórica; c) la “forma” de nuestra experiencia está basada en nuestra razón teórica y su “contenido” en nuestras experiencias; d) las proposiciones sintéticas son *a priori* si refieren sólo a la forma de la experiencia, son *a posteriori* si refieren también al contenido; e) existen juicios sintéticos *a priori*; f) existen proposiciones “trascendentes” (sobre Dios, el alma inmortal o la ética), estas no son propiamente conocidas sino que son “postuladas” por la razón práctica, en el caso de Kant, o intuitas por la voluntad, en el de Schopenhauer; g) la *cosa en sí* es trascendente. Así expuestas las tesis kantianas, Stenius afirma que solo sería necesario modificarlas en un aspecto para convertirlas en los puntos fundamentales de la filosofía wittgensteiniana (1964, 218), a saber: todo lo que para Kant sería reflexión en torno a las posibilidades de la razón teórica, correspondería en Wittgenstein a las posibilidades del lenguaje significativo. Podríamos estar de acuerdo (aunque con algunas matizaciones) con respecto a las cuatro primeras afirmaciones, pero las tres últimas son, a nuestro juicio, diferentes en uno y otro pensador.

La primera, la *a*, se correspondería con lo que estábamos exponiendo previamente, el objetivo de la filosofía es crítico y establece para Wittgenstein los límites del lenguaje significativo. La *b* ya requiere de alguna modificación más profunda, para Wittgenstein un mundo es posible si es lógicamente posible pero, a diferencia de Kant, esta lógica no pertenece solamente al lenguaje (o a la razón pura kantiana), sino que es el *a priori* tanto de este como del mundo. La *c* nuevamente sería

verdadera si sustituimos “razón teórica” por “lógica” pero, como veremos, esta modificación no es superficial, conlleva cambios muy profundos que llegan a borrar el paralelismo que Stenius pretende trazar. Con la *d* estamos de acuerdo, pero no con su pareja la *e*, fundamental en la filosofía kantiana, pues en la tractariana teoría del significado no son posibles las proposiciones sintéticas *a priori*. La *f* requiere de una exposición en profundidad, como veremos a lo largo de la presente sección, es además una cuestión a debate con el auge de las interpretaciones resolutas. Por último, respecto a la *g*, y sin entrar en si para Kant esto sería realmente así, para Wittgenstein desde luego no lo es. Postular entidades metafísicas trascendentes está en las antípodas del propósito wittgensteiniano. Además, sin necesidad de hilar muy fino, pues de este modo se podría borrar todo símil, hay notables diferencias entre ambas filosofías. Un ejemplo serían las prioridades teóricas, esto es, el hincapié y la importancia que cada uno de ellos le da a cada cuestión de las arriba mencionadas. Si esto nos parecen sutilezas poco substanciales podemos ir a otro asunto más claro: Wittgenstein maneja una concepción de la filosofía diferente a la kantiana, para él esta no debe ser concebida como un sistema teórico sino como una práctica.

Afirmamos que Wittgenstein y Kant comparten ese proyecto crítico delimitador. Pero, como veíamos, hay varias diferencias fundamentales que resumiremos a continuación. Como Wittgenstein razonaba con gran prevención para no caer en lo que era para él uno de los grandes males de la filosofía moderna, el psicologismo, dejará de lado la cuestión del análisis de la razón y lo sustituirá por un análisis de la lógica del lenguaje. Esta lógica no sería sólo propia del sujeto o del lenguaje que es usado por un sujeto (lo que nos arrastraría de nuevo al psicologismo), sino que la comparten por igual el lenguaje y el mundo. Esto es, lo que posibilita que el lenguaje posea significado es que posee la misma forma lógica que el mundo que describe –haga esto correcta o falsamente-. Y este cambio no es una cuestión pequeña o sin mayores implicaciones, pues es lo que la diferencia de una filosofía

idealista, donde sí podríamos inserir la filosofía kantiana –y, dicho sea de paso, también de una realista⁶⁹–.

Existe otra diferencia fundamental. Como veíamos anteriormente citando al profesor Dall’Agnol, Wittgenstein se inscribe en la tradición kantiana con su proyecto filosófico crítico. Este afirma que la filosofía se diferencia de la ciencia en que no se pregunta por el *cómo* del mundo. Pero la concepción de ciencia de ambos autores difiere en un aspecto fundamental: para Wittgenstein no existen los juicios sintéticos *a priori*, cuestión esta con profundas consecuencias escépticas que ya fueron expuestas en el apartado correspondiente. Pero, además, si no existen en la ciencia, muchísimo menos en la filosofía, que ni tan siquiera es concebida como una disciplina teórica. Wittgenstein “niega en el *Tractatus* la existencia de proposiciones sintéticas *a priori* y, por consiguiente, niega el estatuto de cientificidad al proyecto filosófico-crítico, pues sus afirmaciones son sinsentidos” (Dall’Agnol, 2016, 27). En el *Tractatus* queda la metafísica –al igual que la ética, la estética y, en definitiva, el ámbito de lo místico– marcada por la insensatez, lo cual querrá decir que sus proposiciones no pueden ser ni verdaderas ni falsas. Nada más lejos del proyecto kantiano que pretendió que la filosofía alcanzara al fin un sistema de verdades recorriendo el mismo camino que con tanto éxito había recorrido la ciencia moderna.

3. La distinción entre decir y mostrar

Wittgenstein expone en su *Tractatus* los límites del lenguaje significativo, de lo que puede ser dicho. Para comprender cómo lleva esto a cabo hay que tener en cuenta que en su libro asume que nos hacemos figuras de la realidad (*TLP*, 2.1), esto es, formulamos proposiciones. Para Wittgenstein esta aseveración funciona como

⁶⁹ Esta es la propuesta wittgensteiniana en el *Tractatus*, otra cuestión es de qué forma debemos entender esto y si lo logró con éxito o no.

un axioma, dudar de ella sería autocontradictorio (sería una proposición negando que producimos proposiciones) además no solo formulamos proposiciones, sino que buscamos también sus condiciones de forma analítica. Dichas condiciones serían: que “la posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos” (*TLP*, 4.0312); que en ese signo proposicional las palabras se relacionan de un modo determinado (*TLP*; 3.14); que esa relación, esa concatenación, debe tener en común con la realidad la misma forma lógica (*TLP*, 2.18); y que cualquier proposición compleja funciona como una función de verdad de las proposiciones elementales que la constituyen (*TLP*, 5). Estas son las condiciones de sentido del lenguaje y todo aquello que no las cumpla entrará en el terreno de lo que carece de sentido o de lo que es insensato. La proposición figura la realidad mediante una relación de isomorfismo lógico. Si dicha “proposición” pretende figurar algo que no es un hecho del mundo, no nos hallamos ante una verdadera proposición⁷⁰.

Así pues, toda proposición posee una forma lógica, que es la que comparte con el mundo. Si el estado de cosas que la proposición representa se da como un hecho del mundo, entonces es verdadera; es falsa en caso contrario. Pues bien, esa forma lógica, que es el sentido de la proposición, se *muestra*. “La proposición *muestra* su sentido. La proposición *muestra* cómo se comportan las cosas si es verdadera. Y *dice* que se comportan así”, afirma Wittgenstein (*TLP*, 4.022). Además, las condiciones que hacen que una proposición sea siquiera posible (expuestas en el párrafo anterior) no pueden decirse (esto es, no pueden figurarse), sino que se

⁷⁰ Es bien conocido que, en el *Tractatus*, toda proposición que no cumpla la relación isomórfica con la realidad no será considerada propiamente una proposición, en ocasiones se refiere a estas como pseudoproposiciones. El propio Wittgenstein utiliza en ocasiones el término “proposición” para referirse a lo que, en cierta literatura secundaria, se ha agrupado bajo el término “pseudoproposición”. No profundizaremos en esta cuestión de nomenclatura a lo largo de nuestro trabajo, utilizando en ocasiones el término “proposición”, también cuando sean *Unsinn* o *Sinnlos*. Sirva de ejemplo el epígrafe 4.003 en el que Wittgenstein afirma “La mayor parte de las proposiciones [*Sätze*] e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas [*unsinnig*]”.

muestran en la misma proposición. Por último, la pretensión de decir aquello que solo puede mostrarse –error tradicional de la filosofía- conduce a sinsentidos.

Entendido esto estamos ya preparados para comprender mejor la distinción que nos ocupa. Sin embargo, antes de entrar en qué sea aquello que se muestra (y también lo que se dice) aparece otra cuestión, a saber ¿cómo se muestra? Esto es, ¿se muestra a través del lenguaje o lo hace en el silencio? Como ocurre en tantas ocasiones el texto del *Tractatus* permite ambas lecturas. Así pues, podría ser que lo que se muestra se hiciese mediante “la mostración lógica (mediante el lenguaje)” o “la mostración mística (sin lenguaje alguno)” (Muñoz y Reguera, *Introducción*, en Wittgenstein, 2005, 17). Las tautologías muestran de forma esencial, al ser vacías y necesariamente verdaderas, la lógica que estructura al mundo y al lenguaje (*TLP*, 6.12). A nivel lógico, el lenguaje *muestra* dicha estructura, que es la que posibilita cualquier relación de figuración o descripción. Además, de forma esencial, todo decir muestra algo “la proposición muestra lo que dice” (*TLP*, 4.461). De forma que, cualquier (pseudo)proposición de la lógica muestra la estructura que comparten mundo y lenguaje y cualquier proposición del lenguaje muestra lo que dice –“la proposición *muestra* su sentido” (*TLP*, 4.022)-.

Sin embargo, con respecto a lo místico no está tan claro que sea así, ¿las proposiciones místicas dicen algo y muestran también algo? o ¿no dicen absolutamente nada, pero sí muestran algo? Siguiendo a Muñoz y Reguera en la citada *Introducción al Tractatus*, con respecto lo místico no existe ninguna relación entre el decir y el mostrar, porque lo místico “no tiene soporte lógico alguno, ni lingüístico, ni mundano. Lo místico se muestra, simplemente en la desaparición de todo lenguaje y mundo lógicamente ordenados” (Muñoz y Reguera, *Ibíd.*, 17). Así las cosas, en esta lectura, parecería existir una mostración dentro del lenguaje, intrínseca a él, y otra que se daría sin la mediación de este. Sin embargo, lo cierto es que se trata de un asunto oscuro que el propio Wittgenstein no explicitó. Lo que sí parece estar claro es que existirían dos tipos de sinsentidos (o, por lo menos, que Wittgenstein utiliza

dos palabras diferentes para referirse a dos tipos de proposiciones que no son significativas), que posean o no algún contenido y que este se muestre o no de formas diferentes sería el núcleo del debate actual al respecto.

El *Tractatus* distingue tres tipos de proposiciones: las que tienen sentido (*sinnig*), esto es, son significativas y describen –verdadera o falsamente– los hechos del mundo; las que carecen de él (*sinnlos*) y son, por tanto, vacuas; y las absurdas o sinsentidos (*unsinnig*). Las proposiciones carentes de sentido son las proposiciones lógicas: tautologías (necesariamente verdaderas) y contradicciones (necesariamente falsas). Es por esto que carecen de sentido, no pueden describir hechos concretos del mundo porque son necesarias para cualquier hecho del mundo. Por utilizar un ejemplo clásico, nada decimos sobre el mundo si a la pregunta “¿qué tiempo hace hoy?” respondemos “lueve o no llueve”. Al ser nuestra respuesta necesariamente verdadera no describe ningún hecho del mundo, ya que todo hecho es, por definición, contingente. Así, las proposiciones carentes de sentido no pueden ser confirmadas ni refutadas por la experiencia (*TLP*, 6.1222). Por su parte, los sinsentidos englobarían las proposiciones ético-estéticas y todas aquellas que poseyeran algún tipo de carácter metafísico, entre las que incluirían las del propio *Tractatus*. Que las proposiciones *sinnlos* muestran la estructura lógica de mundo y del lenguaje es algo que el *Tractatus* dice claramente –por ejemplo, en el epígrafe 4.121 “la proposición muestra la forma lógica de la realidad”–; el debate actual, sobre el que profundizaremos en el apartado relativo a las lecturas resolutas, sería si las proposiciones *unsinnig* muestran algo o si son meros galimatías. Como no puede ser de otro modo, sólo las proposiciones *sinnig* dicen algo acerca del mundo, pues sólo ellas poseen sentido, esto es, figuran hechos del mundo.

4. La paradoja del *Tractatus*

El *Tractatus* pretende, como veíamos, establecer un límite a la expresión de los pensamientos. Es el establecimiento de este límite, junto con su teoría de la figuración, el que le llevará a demarcar los límites del sentido (una proposición solo tiene sentido cuando figura un hecho del mundo). Lo cual conduce a una posición paradójica⁷¹, porque el libro estaría compuesto por proposiciones que no figuran hechos del mundo. Cuestión esta que constata como punto final de su exposición, al afirmar que su libro está compuesto por proposiciones absurdas que poseen una función clarificadora (*TLP*, 6.54) y que de lo que no podemos hablar es mejor guardar silencio (*TLP*, 7).

Para Russell supuso una gran decepción observar que quien había sido su mejor estudiante, en el que había depositado su esperanza de conseguir una filosofía más científica⁷², había escrito un libro profundamente místico que culminaba de un modo contradictorio. Así, aunque comenzaba su *Introducción al Tractatus* afirmando que la publicación de este libro era “un acontecimiento de suma importancia en el mundo filosófico”, más adelante no podía sino objetar el que a sus ojos supone el gran problema de este tratado: su misticismo y la contradicción a la que conduce. De modo que sostenía,

“Lo que ocasiona tal duda es el hecho de que después de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir [...] Toda la ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la región mística inexpressible. A pesar de eso es capaz de comunicar sus opiniones

⁷¹ La constatación de la “paradoja del *Tractatus*” es un lugar común entre las lecturas irresolutas del *Tractatus* (por ejemplo, Williams, 2004, 14-15).

⁷² En este caso una filosofía basada en la lógica que sería la ciencia por excelencia, cosa que Wittgenstein refutó en su *Tractatus*.

éticas. Su defensa consistiría en decir que lo que él llama «místico» puede mostrarse, pero no decirse. Puede que esta defensa sea satisfactoria, pero por mi parte confieso que me produce una cierta sensación de disconformidad intelectual” (Wittgenstein, 2005, 151-152).

Este es un ejemplo de “lectura tradicional” de la distinción decir-mostrar (como veremos en mayor profundidad en las próximas páginas), que mantiene que en el *Tractatus* existiría una verdad mística que no se puede decir pero que se muestra. De modo que Wittgenstein estaría hablando sobre aquello de lo que no se puede hablar, lo que coloca a su libro en esa posición paradójica de la que hablábamos. Dicho con la elegancia russelliana, una postura que “produce una cierta sensación de disconformidad intelectual”.

Aunque Wittgenstein afirmó no estar de acuerdo con lo expuesto por Russell en esa *Introducción*⁷³, no debemos rechazarla totalmente. Russell tenía, cuanto menos, una mente brillante que le permitía apreciar la problemática filosófica wittgensteiniana (más si tenemos en cuenta que esta había crecido –aún con otras influencias- al amparo de sus propios pensamientos). Por otro lado, el *Tractatus* posee ciertas perspectivas con las que Russell no puede más que discordar, por ejemplo, su misticismo, una cuestión totalmente ajena a la russelliana concepción de la filosofía y del mundo⁷⁴.

Es precisamente al hilo de la crítica a la russelliana teoría de los tipos que Wittgenstein desarrollará esa distinción entre lo que puede ser dicho y lo que

⁷³ Tal y como leemos en su carta a Russell del 9 de Abril de 1920 (Wittgenstein, 2008, 118).

⁷⁴ Como ya hemos afirmado, en Wittgenstein se da una unión de misticismo y lógica como explicación última de la relación entre lenguaje y mundo; esta unión se dará, precisamente, en la distinción entre decir y mostrar. Es esta la cuestión que Russell no comprende (o no puede comprender) porque supondría subvertir su concepción científica de la filosofía.

solamente puede ser mostrado⁷⁵. Como Russell comprendía la explicación de mundo y lenguaje por jerarquías (por tipos), finalizaba su *Introducción* apuntando a un problema lógico que poseía también su propia teoría: el problema de la generalidad. Russell lo plantea así, “en la teoría de la generalidad es necesario considerar todas las proposiciones de la forma fx , donde fx es una función proposicional dada” y esto lo cumpliría el sistema de Wittgenstein. Ahora bien, la totalidad del mundo, esto es

“la totalidad de los posibles valores de x que puede parecer que están comprendidos en la totalidad de los valores de la forma fx no está admitida por Wittgenstein entre aquellas cosas que pueden ser dichas, pues esto no es sino la totalidad de las cosas del mundo y esto supone el intento de concebir el mundo como un todo; «el sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico»” (Wittgenstein, 2005, 152).

Concebir la totalidad de las cosas del mundo, para plantear la teoría de la generalidad que Russell tanto quería construir, suponía concebir el mundo como un todo. Y esta era, precisamente, la perspectiva de lo místico en el *Tractatus* (6.45). Esa perspectiva que Russell no podía asumir porque supondría subvertir su propia concepción de la filosofía y de la lógica.

De modo que, a ojos de Russell, el *Tractatus* incurría en una doble paradoja: por un lado, la vinculada al ámbito de la ética, pues Wittgenstein parece decir cosas sobre aquello de lo que nada puede decirse; por otro, la lógica, donde la generalidad queda sin explicación y fuera del ámbito de lo decible.

⁷⁵ Los escritos pretractarianos constatan esto (tanto las *Notas sobre lógica*, cuanto las *Notas dictadas a Moore en Noruega*). No habría, sin embargo, evidencia textual alguna que sostuviese la tesis, en la que se basan las lecturas resolutas, de que desarrollara esta distinción basándose en Frege, tal y como explica Hacker (2000, 371).

Podemos exponer esta problemática desde otra perspectiva. Tal y como afirma Monk (2005, 16-17), el sueño de Russell era el de conseguir una escuela de filósofos entrenados en la matemática cuyas “mentes exactas” resistieran la tentación de las “grandes generalizaciones”. Pues bien, Wittgenstein no solo consiguió evitar esas generalizaciones en su *Tractatus*, sino que por el camino intentó acabar con la metafísica que las hacía posibles. Su tratado no sólo no iba a proveer de nuevas respuestas para las viejas preguntas, sino que iba a dinamitar sus bases, iba a acabar con la filosofía que formulaba esas preguntas. Y lo iba a hacer delimitando lo que puede ser pensado y lo que no, lo que posee sentido y lo que no lo posee; como ya sabemos, la filosofía quedará del otro lado de dicha línea (idea con la que Russell no podía más que discordar). En este sentido, las grandes generalizaciones no serían falsas, sino absurdas. Así, nuevamente llegamos a una posición paradójica pues, tal y como pregunta Monk, “isn’t the view that all philosophical problems rest upon a misunderstanding of the logic of our language itself a ‘big generalization’? And so must we regard *that* as nonsense?” (2005, 17-18).

5. Las interpretaciones resolutas respecto de la distinción entre decir y mostrar

Como respuesta a esta paradoja aparecen las lecturas resolutas⁷⁶. Tradicionalmente se había sostenido que el *Tractatus* estaba compuesto por proposiciones absurdas (*unsinnig*) que expresaban verdades definitivas, verdades que no podían ser dichas, pero sí mostradas. Por su parte, las lecturas resolutas afirmarán que los sinsentidos tractarianos no poseen ningún tipo de significado y que, por tanto, no pueden expresar ninguna verdad (no dicen ni muestran nada).

⁷⁶ Ya hemos expuesto las interpretaciones austeras o resolutas en el primer capítulo de este trabajo. En la presente sección nos centraremos en las afirmaciones que estas realizan respecto a la distinción entre decir y mostrar.

Así, dividiremos las lecturas al respecto de la distinción entre decir y mostrar en dos categorías, irresolutas y resolutas –los dos polos del actual debate al respecto-. Las irresolutas sostienen que Wittgenstein acepta la existencia de lo decible pero también de algo que es inefable. De modo que, además de las proposiciones que poseen sentido –aquellas de la ciencia natural-, existirían otros dos tipos de proposiciones. Por un lado, las manifiestamente absurdas, “Ab sur ah” sería el ejemplo que él mismo utilizó en sus clases de Cambridge para ilustrar esta idea (Ambrose, 1979, 64). Por otro lado, las a la postre también absurdas, pero no de un modo tan manifiesto. Estas últimas podrían ser, a su vez, de dos tipos: unas serían clarificadoras y mostrarían algo de ese ámbito inefable (como “el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (*TLP*, 1.1) o “de lo que no se puede hablar hay que callar” (*TLP*, 7); mientras que las otras simplemente causarían confusión, entre las que se incluirían la mayoría de las afirmaciones hechas a lo largo de la historia de la filosofía.

Las lecturas resolutas, por su parte, rechazan cualquier concepción sustantiva del sinsentido en el *Tractatus*. Por lo tanto, las proposiciones de dicho libro serían sinsentidos que no conllevan ningún tipo de elucidaciones inefables. Lo cual implica que no habría ninguna teoría del significado en el *Tractatus* y que no existiría ningún ámbito más allá de aquello que constituye el mundo de lo que puede ser dicho (en el sentido en que coinciden lenguaje y mundo, no puede haber nada más allá de estos). Cabe destacar que tanto las irresolutas como las resolutas dan cabida a un considerable rango de divergencia y no determinan una exégesis e interpretación concretas⁷⁷.

⁷⁷ A matizar los contrastes existentes y presentar las lecturas “tradicionales” y “resolutas” como diversas y heterogéneas en lugar de como bloques monolíticos dedicaron su artículo Conant y Bronzo (2017) en el último *Companion to Wittgenstein*.

6. Los límites del lenguaje y las interpretaciones resolutas

Al inicio de esta sección afirmábamos que Wittgenstein se inserta dentro de la tradición crítica por su tarea de demarcación de los límites del lenguaje. Dicha tarea se conceptualiza en su diferenciación entre el decir y el mostrar. Pues bien, las lecturas resolutas niegan esta postura. No solo no existe nada más allá de los límites del lenguaje, sino que estos límites no existirían. Todo puede decirse y, en tanto que esto es así, no existe ningún ámbito de lo que pueda mostrarse pero no decirse. Luego, no existen los límites del lenguaje porque esos “límites” no delimitarían nada. Esta es la posición resoluta al respecto. Como defendíamos anteriormente, nos parece claro que Wittgenstein sí realiza una filosofía crítica. Y nos lo parece porque él mismo lo afirma en diferentes puntos en su *Tractatus* -“el libro quiere, pues, trazar un límite [...] a la expresión de los pensamientos” (*TLP*, Prólogo) o “toda filosofía es «crítica lingüística»” (*TLP*, 4.0031)-. El objetivo del *Tractatus* es demarcar los límites entre lo que puede decirse y lo que solamente puede mostrarse y, también, entre el mundo científicamente describable y el ámbito del valor (lo ético, lo estético, lo místico). Sin embargo, lo que acabamos de afirmar corre el riesgo de convertirse en esa metafísica de la que Wittgenstein quería huir. Además, las lecturas resolutas también se basan en textos wittgensteinianos, como no podía ser de otro modo. Veamos esto con más detenimiento centrándonos en la distinción entre decir y mostrar, de cuya interpretación dependerá el que veamos o no una labor analítico-crítica en el *Tractatus*.

Como veíamos anteriormente, el *Tractatus* distingue entre proposiciones con sentido, las que carecen de este y las que son sinsentidos, utilizando para ello un vocabulario técnico -proposiciones *sinnig*, *sinnlos* y *unsinnig*, respectivamente-. En ningún lugar de este libro afirma Wittgenstein que existan diferencias dentro de las proposiciones sinsentido (*unsinnig*), no existe un vocabulario técnico que distinga a su vez sinsentidos clarificadores de proposiciones meramente absurdas. Más bien al

contrario, encontramos en las notas a sus clases de Cambridge de 1933-34 -ya citadas anteriormente- una afirmación que dice precisamente lo contrario y en ella se apoyan las interpretaciones resolutas. Dice así,

“most of us think that there is nonsense which makes sense and nonsense which does not –that it is nonsense in a different way to say “this is Green and yellow at the same time” from saying “Ab sur ah”. But these are nonsense in the same sense, the only difference being in the jingle of the words” (Ambrose, 1979, 64).

El texto, pues, parece claro. No existen dos tipos de *nonsense*, esto es, de sinsentidos, de proposiciones *unsinnig*. Al inicio del párrafo así lo afirma, no existen unos sinsentidos que tengan sentido y otros que no lo tengan. Luego no habría dos tipos de sinsentidos, unos que elucidan (como “el mundo es todo lo que es el caso”) y otros que no. Pero, ¿el texto de Wittgenstein realmente dice esto? Aunque afirme literalmente que no existen dos tipos de sinsentido, si atendemos a los ejemplos veremos que lo que está equiparando son las proposiciones propias de la lógica (*Sinnlos*) y los absurdos (*Unsinn*). Dice que no hay diferencia entre una contradicción como “esto es verde y amarillo al mismo tiempo” y un absurdo como “Ab sur ah”, solo se diferencian en el tintineo de sus palabras.

Esto se reafirma si leemos este pasaje en su contexto. El apartado 12 del *Libro amarillo*, al que pertenece, comienza sosteniendo cuán extraño es afirmar la imposibilidad de que la repisa de cierta chimenea sea amarilla y verde al mismo tiempo (Ambrose, 1979, 63). Y esto es extraño porque al decir que es imposible parecería que estamos concibiendo lo inconcebible. Luego, el texto se presenta atendiendo al mentado problema de la demarcación. Prosigue, al afirmar que una cosa no puede ser verde y amarilla al mismo tiempo estaríamos excluyendo algo, pero ¿el qué? Buscamos alguna cosa que pueda ser descrita como verde y amarilla para, acto seguido, afirmar que esto no es el caso. Pero lo cierto es que “no hemos

excluido ningún caso en absoluto, sino el uso de una expresión”⁷⁸. A continuación, aparece el texto citado equiparando una contradicción y un sinsentido, para seguir sosteniendo que las reglas para el uso de las palabras excluyen ciertas combinaciones y esto puede hacerse de dos maneras: 1) cuando lo que se excluye se reconoce como un sinsentido nada más escucharse –el caso de “Ab sur ah”-; 2) cuando se requieren ciertas operaciones para ver que se trata de un sinsentido –“esto es verde y amarillo al mismo tiempo”-.

Ambas son sinsentidos porque ninguna de ellas representa un estado de cosas del mundo, al igual que ocurría con la negación⁷⁹ (Ambrose, 1979, 64-65). No estamos hablando de ningún estado de cosas imposible, sino de una imposibilidad gramatical. Si atendemos al modo en que Wittgenstein trata el tema aquí (hablando no ya de lógica sino de gramática) y los párrafos previos a la comentada sección 12 del *Libro amarillo*, donde venía hablando de una concepción anticartesiana del “Yo”, del “dolor de dientes” de otra persona y del “mundo fenoménico”, se vuelve evidente que el texto no pertenece más al universo puramente tractariano y que Wittgenstein estaba ya comenzando a reflexionar desde nuevas perspectivas. El texto pertenece a su filosofía de transición. La lógica está perdiendo su lugar esencial, que ocupará la gramática. En este cambio no tiene más sentido distinguir sinsentidos lógicos de proposiciones absurdas, mirados desde esta nueva perspectiva son equivalentes. Esto es lo que sostiene este texto. No invalida, por tanto, las interpretaciones tradicionales que observaron dos tipos de sinsentido en la filosofía del primer Wittgenstein.

⁷⁸ En el original “we have not excluded any case at all, but rather the use of an expression” (Ambrose, 1979, 63).

⁷⁹ Tal y como expone Sanfélix (2008b, 10-13), esto mostraría que el “sinsentido” y la “carencia de sentido” en el *Tractatus* no están tan alejados como se suele creer. Afirmación que se reafirmaría si atendemos a los escritos pretractarianos, donde vemos que la distinción entre decir y mostrar la fragua Wittgenstein al hilo de la teoría de los tipos de Russell. Lo que en ellos se sostiene es que las proposiciones sin sentido como “M es una cosa” carecerían de sentido, precisamente, porque son tautológicas.

Sin embargo, como ya constatamos, es cierto que en ningún lugar del *Tractatus* se distinguen dos tipos de sinsentido y es cierto también que afirmarlos nos lleva fácilmente a caer en cierto tipo de metafísica creadora de esencias, ¿acaso habría unos sinsentidos válidos y otros inválidos? ¿los “válidos” lo serían absolutamente? Pero, ¿en qué lugar del *Tractatus* Wittgenstein defiende esto? Estas preguntas parecen tener una respuesta negativa, las interpretaciones resolutas tendrían razón. Por otro lado, ¿podemos sostener que para Wittgenstein todos los sinsentidos son iguales? ¿podría el *Tractatus* estar compuesto por proposiciones como “Ab sur ah”? o, yendo un paso más allá, tal y como pregunta Sanfélix (2008b, 10), ¿podría el *Tractatus* comenzar sosteniendo “el mundo no es todo lo que es el caso”? ¿la única diferencia entre esto y “el mundo es todo lo que es el caso” es el mero tintineo de las palabras? La respuesta a esto no puede ser más que negativa, porque la primera afirmación puede ser un absurdo, pero la segunda parece tener casi la misma forma que una tautología, esto es, se nos presenta como una verdad necesaria. “El mundo es todo lo que es el caso con independencia de lo que el caso sea. De manera semejante a como llueve o no llueve con independencia de que llueva o luzca el sol” (Sanfélix, 2008b, 13).

Es por esto que el *Tractatus* no podría estar compuesto por proposiciones como “Ab sur ah”, ni podría afirmar “el mundo no es todo lo que es el caso”. La primera enunciación sería completamente ininteligible, la segunda sería necesariamente falsa. Ninguna de ellas podría llevarnos, como era el objetivo del *Tractatus*, a ver el mundo de forma correcta (*TLP*, 6.54). Luego, al contrario de lo sostenido por las interpretaciones resolutas, no todos los sinsentidos parecen, a la postre, ser iguales en el *Tractatus*.

Conclusión esta que se afianza cuando atendemos a ese grupo de proposiciones *unsinnig* que querrían hablar de aquello de lo que no puede hablarse, lo místico. Es decir, la pregunta que aparece ahora es la siguiente: atendiendo a las (pseudo)proposiciones que componen esa parte de la filosofía que es la metafísica -

la otra parte sería la lógica, (Wittgenstein, 2009, 262)-, no todas ellas referirían a la ontología (qué sea el mundo), también estarían aquí las proposiciones de la ética, la estética y la religión, ¿pueden, pues, estas proposiciones conducirnos a una correcta visión del mundo? ¿serían también ellas tan parecidas a las tautologías como las correctas proposiciones de la ontología?

Ya vimos en el apartado correspondiente al ámbito del valor que la ética, al igual que la lógica, es trascendente (pues no depende de lo que de hecho ocurra en el mundo), trascendental (es condición de posibilidad de este) y *a priori*. Esto quiere decir que la perspectiva mística (o ético-estética), al igual que la de la lógica, no precisa de ninguna “experiencia” concreta para darse, pues para comprenderla no basta con observar cómo se comportan las contingentes cosas del mundo, sino que es necesario percibir que el mundo *es* (TLP, 6.44) y esto, precisamente, “no es ninguna experiencia” (TLP, 5.552). Que la lógica es una condición de posibilidad del mundo se hace patente en el propio darse del mundo y el lenguaje, es imposible concebirlos de forma ilógica, ambos están esencialmente configurados por esta. Con la ética ocurre algo parecido, en tanto que mundo y lenguaje están conectados por un sujeto metafísico que posee voluntad, esa apertura de mundo será ética (del mismo modo que era lógica). Esto lo afirma Wittgenstein textualmente en sus *Cuadernos de notas 1914-1916*, “la ética no se ocupa del mundo. La ética tiene que ser una condición del mundo, como la lógica” (24/7/1916).

Esta conexión entre ética y lógica se hace patente precisamente en la distinción entre decir y mostrar (además, cerrará el propio *Tractatus* con la observación “de lo que no se puede hablar hay que callar”, observación que, como ya hemos afirmado sería tanto una constatación de la lógica de nuestro lenguaje, cuanto un mandato ético). La forma que deben compartir lenguaje y mundo para que el primero pueda, siquiera, figurar al segundo –esto es, la forma lógica- no va a poder decirse, sino que se muestra. Mundo y lenguaje siguen, pues, las leyes de la

lógica, que se plasman en las “proposiciones” lógicas (esto es, tautologías o contradicciones).

De igual modo, las proposiciones éticas van a tener un carácter cuasitautológico. En sus *Cuadernos de notas 1914-1916* escribe,

“una y otra vez vuelvo a que simplemente la vida feliz es buena y la infeliz, mala. Y si *ahora* me pregunto: pero ¿*por qué* debo vivir precisamente de forma feliz?, entonces ésta me parece en sí misma una cuestión tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que *es* la única vida correcta” (30/7/1916).

Esto es, no habría una explicación de por qué debemos vivir una vida feliz, sencillamente es así. Es una necesidad que se impone casi del mismo modo a como se impone una tautología. El mandato moral (en este caso “vive feliz”) aparece como una verdad lógica, es necesaria, es inconcebible seguir el mandato contrario, sería ilógico. Lo vive como algo absolutamente verdadero o correcto, una tautología, que es lo contrario de algo absolutamente falso, una contradicción. Y esta constatación puede parecer baladí pero no lo es. En cuanto existiría un modo correcto de vivir y otro incorrecto no podemos decir que todos los sinsentidos sean iguales, habría sinsentidos correctos y sinsentidos incorrectos y su corrección no va a poder depender de su correspondencia o no con los hechos del mundo porque no son proposiciones figurativas. También podríamos decir que existen a dos perspectivas desde las que esto puede ser visto: los sinsentidos sí que son todos iguales respecto a su correspondencia o no con los hechos del mundo, pues a ninguno le corresponde ningún estado de cosas concreto; sin embargo, aún quedaría otra perspectiva desde la cual no pueden coincidir, porque “el mundo del feliz es otro que el del infeliz” (*TLP*, 6.43).

Hemos reflexionado ya en torno a la vivencia mística (en el capítulo anterior), la cuestión que nos ocupa es qué ocurre cuando esa vivencia se plasma en

proposiciones y si estas proposiciones poseerían ese carácter cuasitautológico que poseían las correctas proposiciones de la ontología. En diversos lugares afirma Wittgenstein las proposiciones místicas no poseerían sentido. Además, en su *Conferencia sobre ética* afirma,

“Tiene perfecto y claro sentido decir que me asombra que algo sea como es. [...] En todos los casos de este tipo me asombro de que algo sea como es, cuando yo podría concebir que *no* fuera como es. [...] Pero carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo. [...] Podríamos sentirnos inclinados a decir que me estoy asombrando de una tautología. [...] Pero precisamente no tiene sentido afirmar que alguien se está asombrando de una tautología. Esto mismo puede aplicarse a la otra experiencia mencionada, la experiencia de la seguridad absoluta. [...] Quiero convencerles ahora de que un característico mal uso de nuestro lenguaje subyace en todas las expresiones éticas y religiosas. Todas ellas parecen, *prima facie*, ser sólo similares.” (Wittgenstein, 1989, 39-40).

Este texto constata la diferencia entre una proposición que describe –correcta o falsamente- un hecho del mundo (una proposición de la ciencia natural) y otra que no puede hacerlo (una proposición ética o mística). Y lo hace en relación a algo que para Wittgenstein sería la experiencia ética por excelencia, el asombro ante la existencia del mundo.

La diferencia es que el asombro ante que un hecho del mundo sea como es (por ejemplo, el asombro que puedo sentir al ver un perro mucho más grande que todos los que había visto hasta el momento), es el asombro ante algo que podría ser de otro modo (en este caso ante algo que normalmente es de otro modo) o ante algo que podría no ser. Sin embargo, decir que me asombro de que el mundo *sea* no tiene

sentido, porque no describe ningún hecho. No es posible que el mundo no sea. La existencia del mundo no es un hecho contingente, funciona como una tautología. Ahora bien, ¿puedo asombrarme ante una tautología como me asombro ante la mera existencia del mundo? Parece que no, percatarme de que “llueve o no llueve” no produce en mí ninguna experiencia mística. Sin embargo, algo tienen en común, son necesariamente verdaderas. Dicho de otro modo, mientras que la proposición con sentido “limita” el espacio en que puede darse, la tautología y las proposiciones éticas dejan “a la realidad el espacio lógico entero” (*TLP*, 4.463). Lo cual quiere decir que son compatibles con cualquier estado de cosas posible. Las proposiciones éticas, al igual que las de la ontología, son sinsentidos cuasitautológicos⁸⁰.

7. Crítica a las interpretaciones resolutas

En su artículo de 2002 “On Going the Bloody *Hard* Way in Philosophy”, James Conant trata de la relación que establece Wittgenstein entre filosofía y vida y,

⁸⁰ En la lectura de Sanfélix, esto sería así porque “la ética del *Tractatus* se pretendería no menos formal que su ontología” (Sanfélix, 2008, 16). Se trata de una lectura sugestiva que defiende que debemos comprender bien el rol de esta formalidad dentro de la empresa crítica tractariana para no interpretarlo como un tratado platónico (en tanto que divisor del mundo en dos mundos ontológicamente diferenciados, el sensible y el inteligible) o kantiano (corriendo el riesgo de esencializar lo nouménico, como un ámbito diferente de lo fenoménico). Esto es, para no comprenderlo como cosificando los dos ámbitos diferenciados por dicha crítica. Así, afirma, “lo indecible no es algo separado de lo pensable. Del mismo modo en que la lógica no remite a un mundo platónico de objetos y hechos lógicos; la ética no remite a un mundo separado de valores morales. Ni lógica ni ética son, para Wittgenstein, una teoría más a las que les correspondería un universo de discurso propio –sólo que, quizás, poblado de entidades más sutiles o rarificadas–. [...] Lo místico no es ninguna remota región a la que accedamos a través de un extraño trance. Es, más bien, una forma de instalarse en este mundo; una forma que, pase lo que pase, lo encuentra bueno, bello y, en última instancia, sagrado. Si la lógica muestra las condiciones de inteligibilidad de este mundo (o de cualquier otro), la ética muestra las condiciones de su aceptabilidad” (Sanfélix, 2008b, 17). Es precisamente por eso que el *Tractatus* traza un límite al lenguaje “desde dentro” (*TLP*, 4.114, 4.115 y 4.116), no existe un afuera (y en esto acertarían las interpretaciones resolutas). El *Tractatus* no postula la existencia de un ámbito ontológico diferente del de los hechos. No existiría, pues, un grupo conjunto de proposiciones que, aunque sinsentidos, muestren algo acerca de este.

por tanto, de la relación entre estas y la ética. En él sostiene que para Wittgenstein todo pensamiento y escrito filosófico posee un aspecto ético. De tal manera que no solo lo que pensamos, sino también *cómo* lo pensamos, revela quienes somos. Es por esto que aprender a pensar mejor significará, en su lectura de Wittgenstein, llegar a ser mejor, convertirse realmente en un ser humano -en palabras de Conant “becoming (what Wittgenstein calls) ‘a real’ – ‘human being’” (Conant, 2002, 90)-. De modo que, “even though Wittgenstein, in one sense, ‘has no ethics’ (if ‘ethics’ names a branch of philosophy with its own proprietary subject matter), in other sense, his thinking and writing –on every passage of his work- takes place under pressure of an ethical demand”. Wittgenstein no poseería una ética, si concebimos esta como una teoría filosófica, como una rama de la filosofía con un objeto de estudio propio, pero cada una de sus afirmaciones estaría realizada bajo una cierta *demanda ética*. Este texto podría servir de resumen de la concepción de la ética que sostienen las lecturas resolutas del *Tractatus*⁸¹.

El problema que aparece, como bien apunta Marilena Andronico (2013, 27), es que no queda especificado qué vaya a ser “una demanda ética”, “pensar mejor” o “convertirse en un ser humano mejor”. Nos asalta la duda, ¿mejor respecto de qué? ¿qué es ser mejor? ¿es que Wittgenstein sostuvo cuáles eran las demandas éticas? Y, de ser así, ¿no lo habría hecho mediante sinsentidos? ¿acaso estos sinsentidos eran iguales al ya comentado “Ab sur ah”? Parece que las lecturas resolutas, aún sin quererlo, también estarían haciendo metafísica y dotando de contenido aquello sobre lo que no se puede hablar. Es decir, si las proposiciones de la ética son sinsentidos

⁸¹ Fue Cavell quien casi con total seguridad inspiró la interpretación que de la ética hacen las lecturas resolutas. Lo afirma el propio Conant en el artículo que comentábamos en el anterior párrafo. Cavell habría mostrado que no hay en las *Investigaciones* un objeto de estudio separado del resto que podamos subsumir bajo el rótulo “ética” (Conant, 2002, 90, comentando a Cavell, 1988, 40). Para Stanley Cavell, la cuestión ética en Wittgenstein se extendería al conjunto de su obra, no se correspondería tanto con un ámbito inefable o elevado (lo místico), sino con el redescubrimiento de lo “ordinario” (Cavell, 1990).

totales y absolutos, ¿cómo podemos afirmar de algo que “es mejor” o que “te hace mejor persona”?

Aunque Andronico centre su crítica en el concepto de “ordinario” usado por Cavell, lo cierto es que, como ella misma afirma, esta crítica es extrapolable a la interpretación de la ética tractariana que realizan las lecturas resolutas. Al respecto afirma,

“the picture of the ordinary that comes out of Cavell’s and his disciples’ writings is both splendid and perverse: on the one hand it captures our attention and mobilizes our imagination, but on the other it involves a whole mythology by way of its proponents’ use of the word “ordinary”: a use they take to be neutral and innocent but is really philosophical” (Andronico, 2013, 33).

La misma observación podría hacerse al respecto del texto de Conant, las expresiones “demanda ética”, “pensar mejor” y “convertirse en un ser humano mejor” parecen neutrales e inocentes, pero son profundamente filosóficas, tienen contenido metafísico (o, por lo menos, son usadas como si lo tuviesen).

Tal y como veíamos en el capítulo cuarto, hay evidencias textuales de que el *Tractatus* posee algún tipo de sentido ético. Lo que no está tan claro es cómo ese sentido debe ser interpretado ni el estatuto que posee dentro del conjunto de la obra. Si esto es importante en la presente sección es porque esa parte ético-mística que poseería (o no) el *Tractatus* sólo podría plasmarse en proposiciones *unsinnig*, sobre cuyo estatuto estamos reflexionando.

8. Conclusiones

Comenzábamos la presente sección exponiendo ese fragmento de una carta de Wittgenstein a Engelmann en la que comentaba un poema de Uhland. Sobre

dicho poema, afirmaba que lo indecible estaba contenido en lo que en él se decía (Engelmann, 1967, 7). Tal y como apunta Monk (2005, 27), las proposiciones del poema de Uhland no tratan sobre el significado de la vida ni, en definitiva, sobre nada metafísico, nada de lo que entraría en el ámbito del sinsentido⁸². Son, pues, profundamente diferentes de las proposiciones que componen el *Tractatus*, proposiciones que, además, serían reconocidas como sinsentidos por aquel que las comprendiese. Es precisamente a este respecto que la hipótesis resolutive encuentra su mayor fundamento. Porque una cosa sería afirmar, como hace Wittgenstein en la carta a Engelmann, que las proposiciones del poema de Uhland muestran algo, además de lo que dicen; y otra cosa diferente es sostener que las proposiciones del *Tractatus* logran mostrar algo, mientras que no dicen nada porque no tienen sentido. Sería mucho más sencillo entender la distinción entre decir y mostrar como algo aplicado a las proposiciones que dicen algo. Así, la interpretación resolutive, podría admitir sin problemas la admiración wittgensteiniana por el poema de Uhland. Ya que esta constatación no conlleva el punto de vista extremadamente problemático de que ciertas verdades importantes puedan ser mostradas por proposiciones que carecen de sentido.

Sin embargo, como ya hemos afirmado a lo largo del presente apartado, hay otros momentos del *Tractatus* en los que parece que un sinsentido sí pueda mostrar alguna cosa que no puede ser dicha. Por ejemplo, respecto a la ética afirma que “no resulta expresable” (*TLP*, 6.421), para poco después afirmar que “la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario [...] tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma” (*TLP*, 6.422). Como observó Russell, para ser cosas sobre las que no se puede hablar parece que Wittgenstein se las ingenia para decir unas cuantas cosas,

⁸² El poema comienza, “Count Eberhard Rustle-Beard,/ From Wüttemberg’s fair land,/ On holy errand steer’d/ To Palestina’s strand”. Citado desde Engelmann (1967, 83-84), donde podemos encontrar en poema completo. El título es “Count Eberhard’s Hawthorn”, “Graf Eberhards Weissdorn” en el original en alemán.

llegamos así a la cuestión de la paradoja expuesta anteriormente. Como afirma Monk (2005, 29), en ese pasaje Wittgenstein no guarda silencio acerca de la ética, sino que expone una postura ética anticonsecuencialista, que es contraria a otras posiciones como, por ejemplo, el utilitarismo. Si en el *Tractatus* la ética y la filosofía pertenecen al ámbito de lo inexpresable, entonces la visión filosófica acerca de la ética debe ser también inexpresable. Contra lo que sostienen Conant y Diamond, Wittgenstein parece decir que las proposiciones sinsentido del *Tractatus* conllevan la visión correcta del mundo (y la correcta visión sobre cuestiones como la ética), luego muestran algo que no pueden decir.

Como hemos expuesto, el panorama interpretativo actual acerca de la distinción entre decir y mostrar se polariza en dos interpretaciones. Por un lado, encontramos la lectura tradicional o estándar, que sostiene que la distinción decir / mostrar posee significado teórico (es teóricamente significativa), con lo cual reconoce el resultado paradójico del trabajo wittgensteiniano y la infabilidad de la ética. Por otro lado, la lectura resoluta rechaza que el libro posea una conclusión paradójica porque niega que Wittgenstein realmente sostenga dicha distinción. La primera conlleva, pues, el que nos hallemos ante un libro cuya lógica y metafísica se basan en una gran paradoja (ejemplificada en la sextiana metáfora de la escalera). La segunda, en pro de evitar dicha paradoja, vacía tanto de contenido las proposiciones del propio *Tractatus* que este podría leerse como un tratado nihilista (Emiliani, 2003; Stern, 2004). Cualquiera de las dos desemboca en una posición cercana al escepticismo con respecto al estatuto de las proposiciones de la propia obra filosófica.

La interpretación tradicional, cuando hipostasia el conjunto de lo místico y le da un estatuto ontológico falla, pues el propio Wittgenstein negó que esto fuera así. Por su parte, la lectura resoluta parece vaciar demasiado el ámbito del sinsentido, de modo que todo lo que para Wittgenstein era valioso pasa a no ser absolutamente

nada⁸³. Intentar evitar una cosa y la otra en cada una de las dos interpretaciones es el gran reto exegético⁸⁴.

En el apartado relativo al ámbito del valor hemos extraído las consecuencias escépticas que se seguían de ética wittgensteiniana. Al ser no cognitiva, antirrealista y antinaturalista conllevaba un cierto escepticismo. La cuestión con respecto a la filosofía, o con respecto al conjunto de las proposiciones absurdas (no solo las de la ética), es un poco más compleja, pero posee una similitud, a saber: al igual que no había forma racional de elegir entre dos sistemas éticos, no habrá forma racional de elegir entre dos sistemas filosóficos. Afirmar que no existe un criterio racional para elegir entre dos sistemas filosóficos caracteriza a la posición escéptica (en este caso en la forma del relativismo), pues implica que no existe una posición más verdadera que otra y que el hecho de aceptar una u otra dependerá del propio individuo. Al final vuelve a apelar al solipsismo que abría la perspectiva mística (cuyas implicaciones escépticas veremos en el siguiente apartado). Por esto comienza Wittgenstein el *Prólogo* al *Tractatus* sosteniendo que “posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos”.

El establecimiento de los límites del sentido conlleva que las proposiciones que pueden describir el mundo (esto es, las que hablan del mundo y, por tanto, son significativas) sean aquellas de la ciencia natural. Sin embargo, como ya hemos expuesto, dicho ámbito carece de valor. Con lo cual volvemos a las conclusiones que ya expusimos en el apartado de ciencia. Las proposiciones sensatas carecen de valor

⁸³ Al respecto, se le puede hacer a esta lectura la misma crítica que se le hacía a las lecturas neopositivistas. Tal y como ya afirmaba Engelmann (1967, 97), “Positivism holds –and this is its essence- that what we can speak about is all that matters in life. Whereas Wittgenstein passionately believes that all that really matters in human life is precisely what, in his view, we must be silent about”.

⁸⁴ Nosotros nos decantamos, aún con sus dificultades, por la interpretación tradicional, perspectiva desde la que se han desarrollado las páginas del presente trabajo.

pues este solo podría ser expresado (si es que se puede) por las proposiciones absurdas. Pero las proposiciones absurdas no dicen nada, luego lo valioso queda del lado de lo insensato. Posición esta con fuertes consecuencias escépticas para el ámbito científico y ético, como ya quedó expuesto. Por si esto nos pareciera poco, el *Tractatus* se construye sobre una gran paradoja performativa que recuerda al escepticismo pirrónico (como desarrollaremos en el apartado metafilosofía), paradoja construida sobre la distinción decir / mostrar.

Tras la lectura del *Tractatus* llegamos a la conclusión de que, como sostiene Villarrea, “merece la pena investigar, aun cuando no podamos llegar a conclusiones definitivas. Nuestra reacción última bien puede ser el silencio, pero para llegar a esta conclusión es necesario recorrer antes un largo camino argumentativo” (2008, 152-153). Ese largo camino es el que nos lleva a una correcta visión del mundo, y no podemos recorrerlo sin pasar por una serie de pensamientos que toman la forma de proposiciones *unsinnig*.

Capítulo sexto. El solipsismo en el *Tractatus*

1. Introducción

Las lecturas en torno al solipsismo tractariano son muchas y muy variadas. De hecho, ni siquiera hay consenso sobre si Wittgenstein realmente estaría sosteniendo esta postura en el *Tractatus*⁸⁵. Lo primero que cabe realizar es una breve definición de qué es lo que comúnmente se entiende por solipsismo, como base sobre la que después intentar reconstruir lo que Wittgenstein entendió por dicho concepto.

El término solipsismo tiene su origen en la expresión latina “*ego solus ipse*”, que podríamos traducir como “sólo yo existo”. Tradicionalmente se ha entendido el solipsismo metafísico como una forma extrema de idealismo subjetivo que reduciría todos los objetos, como objetos de conocimiento, a contenidos de conciencia. Con

⁸⁵ Nuestra postura es que Wittgenstein sí sostuvo una posición solipsista en el *Tractatus*. Lo afirma claramente el epígrafe 5.62 y lo desarrolla en los aforismos 5.621- 5.641, también en sus *Cuadernos de notas* (15/10/1916, 17/10/1916, 20/10/1916). Creemos que quienes defienden que no fue así se basan en errores interpretativos. Por ejemplo, Mounce (1997) mantiene la tesis de que Wittgenstein toma el solipsismo vía Schopenhauer (cuestión sobre la que hay consenso interpretativo), pero este criticó dicha postura, no la defendió. Schopenhauer habría afirmado que el solipsismo es formalmente irrefutable, pero carece de interés filosófico. Wittgenstein habría sostenido exactamente lo mismo. El problema es que, para afirmar esto, Mounce desarrolla toda una argumentación que no separa el sujeto psicológico del sujeto metafísico en el *Tractatus* (Mounce 1997, 13-14). Es este malentendido el que le lleva a afirmar que Wittgenstein no defiende ninguna forma de solipsismo en su primera filosofía (1997, 14). Otros autores que también sostienen esta conclusión son Black (1964), Pitcher (1964) y McManus (2004) –quien aborda la cuestión desde la interpretación resolutive del *Tractatus*–.

lo cual, no podríamos afirmar que todo lo que nos rodea (los objetos y las otras mentes) exista con independencia de que nosotros lo pensemos. Ha habido pensadores que han interpretado así el solipsismo de Wittgenstein. Por ejemplo, en su reciente artículo “Wittgenstein on solipsism”, Ernst M. Lange sostiene,

“Solipsism is a extreme position. It starts out from an epistemological claim, namely that only my experiences can be known; from there it moves on to ontological claims, notably “only my experience is real experience” or “my consciousness is all the consciousness there is”. Wittgenstein addressed this position several times over more than 20 years” (Lange, 2017, 5j).

El problema de estas definiciones para el caso del *Tractatus* es que tratan al yo como conciencia. Pero el *Tractatus* es un libro explícitamente antipsicologista. Con lo cual deberemos contar con una definición del Yo que no lo conciba como conciencia; una definición no cartesiana del sujeto de ese solipsismo. Nos encontramos aquí con la primera dificultad: estamos ante un solipsismo de corte antipsicologista (lo cual para nosotros, herederos de la tradición cartesiana, es cuanto menos extraño).

Así las cosas, podemos vaciar de psicologismo nuestra definición y sostener que solipsismo es aquella doctrina que afirma que la perspectiva de primera persona tiene características privilegiadas e irreductibles que nos llevan a mantener diversos tipos de aislamiento con respecto a las demás personas o el mundo externo -del que no podríamos afirmar que existe con independencia de nosotros-. Parece pues, que no necesitamos postular un sujeto psicológico para defender una postura solipsista. Pero, he aquí la segunda dificultad del solipsismo tractariano: coincide con el puro realismo. Como bien sabemos el realismo sostiene que los objetos que percibimos por nuestros sentidos tienen una existencia independiente de nuestro percibirlos. Así las cosas, en principio solipsismo y realismo serían posturas contradictorias, ¿cómo

puede afirmar Wittgenstein que “llevado a sus últimas consecuencias el solipsismo coincide con el puro realismo” (*TLP*, 5.64)?

Como punto de partida, nos encontramos con un solipsismo antipsicologista y que además coincide con el puro realismo. A intentar clarificar estas cuestiones y sus relaciones con el escepticismo dedicaremos el presente apartado. Para hacerlo, comenzaremos por la cuestión del sujeto. En el *Tractatus* es precisamente este sujeto del solipsismo el que posibilita la relación figurativa. Ahora bien, como sujeto lingüístico, ¿es un sujeto pensante? o dicho de un modo un poco más claro para enfocar el problema, ¿es el pensamiento anterior al lenguaje en el *Tractatus*? De la respuesta que demos se seguirá si es realmente posible comprender un sujeto lingüístico desde una perspectiva no psicologista en el primer Wittgenstein.

2. ¿Es el pensamiento anterior al lenguaje? La cuestión del psicologismo

Muchos comentaristas han sostenido que en el *Tractatus* el pensamiento es lógicamente anterior al lenguaje⁸⁶. De esto se seguiría que el lenguaje posee significado porque el pensamiento lo incorpora en él. Al no existir pensamiento sin sujeto esto sucedería del siguiente modo: el sujeto, mediante el pensamiento, incorpora el significado en el lenguaje. Los signos lingüísticos por sí mismos no significan nada, si adquieren significado debe ser mediante el sujeto y el sujeto que los dota de significado debe ser un sujeto que piensa. Esta es la lectura que realizan, entre otros, Anthony Kenny (1981), Peter Hacker (1986), David Stern (1995) y Hans-Johann Glock (1996). Uno de los escritos donde esta postura es defendida con mayor claridad es el libro de Malcolm *Wittgenstein: Nothing is Hidden* (1986). Para su

⁸⁶ Y, ¿cómo podría ser de otro modo? Si articulamos una palabra es porque previamente la hemos pensado. Sin embargo, como veremos, no está tan claro que para Wittgenstein el pensamiento sea previo al lenguaje, al menos si lo analizamos desde una perspectiva filosófica y no psicológica.

interpretación, Malcolm se basa fundamentalmente en una carta que Wittgenstein envió a Russell⁸⁷, que transcribe del siguiente modo,

“Russell had asked: what are the constituents of a thought, and what is their relation to those of the pictured fact?”

Wittgenstein replied: 'I don't know what the constituents of a thought are, but I know that it must have such constituents which correspond to the words of language. Again the kind of relation of the constituents of the thought and the pictured fact is irrelevant. It would be a matter of psychology to find out.'

To Russell's question, 'Does a thought (Gedanke) consist of words?', Wittgenstein replied: 'No! But of psychical constituents that have the same sort of relation to reality as words. What those constituents are I don't know.'” (Malcolm, 1986: 65).

Para Malcolm, en esa carta Wittgenstein estaría sosteniendo que el pensamiento es un acto mental, compuesto por elementos mentales que representarían al mundo. De modo que cualquier proposición acerca del mundo sería, antes que cualquier otra cosa, la expresión de un acto mental (y no a la inversa). Así pues, el pensamiento sería siempre previo al lenguaje.

Lo cierto es que de esa carta no se sigue necesariamente la conclusión que Malcolm extrae⁸⁸. En primer lugar, porque lo único que Wittgenstein afirma es que los elementos constituyentes de un pensamiento deben corresponderse con los de

⁸⁷ La carta corresponde al periodo que Wittgenstein estuvo prisionero en Monte Cassino, fechada el 19 de agosto de 1919. Podemos encontrarla completa en Wittgenstein, 2008, 98-99.

⁸⁸ Para una crítica en profundidad a la lectura de Malcolm, haciendo hincapié en cómo esta surge, no del *Tractatus*, sino de la lectura de textos posteriores en los que Wittgenstein criticaba su primera filosofía, véase Mounce (1997, 3-7).

una proposición. Además, un pensamiento no consiste en palabras. Qué sean exactamente esos elementos del pensamiento Wittgenstein afirma no saberlo. Pero, no solo eso, sino que su estudio no corresponde a la filosofía, sino a la psicología. Luego, las afirmaciones de Malcolm han transitado desde la filosofía que propone Wittgenstein a la psicología de la que huye.

Pero ese error no solo lo comete Malcolm, parece ser el error de Russell en la carta. Esto es, la pregunta de Russell va encaminada a esclarecer qué relación existe entre un pensamiento puramente psíquico o no verbal y uno verbalizado (en la forma de una proposición). Parece sostener que un pensamiento verbalizado depende de un pensamiento previo no verbal. Sea como fuere, lo que está claro es que la pregunta acerca de la relación que se establece entre ese pensamiento no verbal y la realidad. Si la interpretación de Malcolm es correcta, entonces la pregunta de Russell posee gran importancia. Si el pensamiento es necesariamente previo a cualquier lenguaje, la relación entre una proposición y el mundo sería reducible a la relación entre un pensamiento y el mundo. Sin embargo, de la réplica de Wittgenstein se desprende que, a su juicio, su teoría no queda invalidada por no poder dar una respuesta satisfactoria a la duda de Russell (de hecho, afirma que la pregunta “is irrelevant”). Esto es así porque la relación pensamiento-realidad debe ser figurativa, como lo es la que se establece entre el lenguaje y la realidad. Además, y más importante, esta no es una duda filosófica, sino que concierne a la psicología darle una respuesta. Porque la filosofía no se ocupa de otra cosa más que de la “clarificación lógica de los pensamientos” (*TLP*, 4.112), esto es, de cómo debe ser el pensamiento para poder figurar al mundo. En su *Tractatus* es claro al respecto,

“La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología. ¿Acaso no corresponde mi estudio del lenguaje sónico al estudio de los procesos de pensamiento que los filósofos consideraban tan esencial para la filosofía de la lógica?”

Sólo que la mayoría de las veces se enredaron en investigaciones psicológicas inesenciales, y un peligro análogo corre también mi método” (*TLP*, 4.1121).

La pregunta de Russell, y la consecuente afirmación de Malcolm, se ha enredado en esas investigaciones psicológicas inesenciales. Es una perspectiva errónea para comprender el *Tractatus* porque este, precisamente, lo que propone es llevar a cabo una investigación filosófica que reemplace el estudio de los procesos de pensamiento por el estudio de los signos lingüísticos. No hacerlo conlleva caer en el psicologismo, conlleva confundir filosofía con psicología. Lo cual no quiere decir que en filosofía no se pueda hablar de pensamiento (el propio *Tractatus* reflexiona en muchas ocasiones en torno al pensamiento), sino que, para poder hablar de él en filosofía, este debe ser concebido desde una perspectiva lógica. Esto es, será relevante filosóficamente solo aquel pensamiento que quede articulado en signos lingüísticos, en proposiciones.

3. El solipsismo tractariano a la luz de Schopenhauer y Russell

Antes de tratar la cuestión del sujeto del solipsismo en el *Tractatus*, nos parece fundamental exponer brevemente las dos influencias sobre las que Wittgenstein articula esta cuestión: el pensamiento de Schopenhauer y el de Russell.

Muchos han sido los intérpretes que han resaltado la influencia de Schopenhauer en el solipsismo del *Tractatus*, bien exponiendo las similitudes, bien el criticismo del segundo respecto al primero. Desde Anscombe (1977) hasta Lange (2017), pasando por Janik (1966), Gardiner (1975), Engel (1980) o Magee (1983). Aunque quizás el más conocido, y probablemente uno de los mejor desarrollados, sea el capítulo tercero de *Insight and Illusion* de Peter Hacker. Allí afirmó que había cuatro características fundamentales del sujeto en Schopenhauer que estaban también en Wittgenstein y que servían para aclarar la cuestión del solipsismo. En

primer lugar, la refutación (tomada de Kant) de la doctrina cartesiana que defendía la existencia del yo como una sustancia pensante unitaria (Hacker, 1986: 88)⁸⁹. En segundo lugar, el rechazo de ese Yo cartesiano ilusorio y la constatación de un sujeto trascendental. En tercer lugar, la afirmación de que ese sujeto trascendental es límite y posibilidad de mundo. Por último, el que dicho sujeto trascendental (que no es empírico) sea un requisito para la ética tractariana (*Ibid.*, 89). Sin entrar a valorar si esto era así o no en *El mundo como voluntad y representación*, nuestra postura es que sí lo fue en el *Tractatus* y en esto concordamos con Hacker.

Por su parte, David Pears en “Wittgenstein’s treatment of solipsism in the *Tractatus*”, constató otra gran influencia en la oscura cuestión del sujeto del solipsismo en el *Tractatus*, a saber: el yo tal y como Russell lo había concebido en “On the nature of acquaintance”. Más exactamente la crítica a ese yo. Pears remarca las, a su juicio, cuatro características básicas del solipsismo tractariano: se trata de la investigación sobre un sujeto; ese sujeto no es un objeto de la experiencia; se centra fundamentalmente en el solipsismo lingüístico; y lo que dice es en esencia correcto, pero no lo indica del modo apropiado, pues es esta una cuestión que no puede decirse sino que se muestra (Pears, 1972, 58). Tras nombrar estas cuatro características, explica cómo las tres últimas son pensadas contra la idea de sujeto que postuló en su manuscrito *Theory of knowledge*, duramente criticado por Wittgenstein. Cuestión esta profundamente clarificadora para comprender la génesis de la noción de solipsismo en la filosofía del joven Wittgenstein.

4. El sujeto psicológico

Los epígrafes que tratan la cuestión del solipsismo en el *Tractatus* son aquellos correspondientes al punto 5.6 (esto es, abarcan del 5.6 hasta el 5.641). En

⁸⁹ En la citada página de Hacker encontramos una comparación detallada de afirmaciones de *El mundo como voluntad y representación* con las del *Tractatus*, haciendo patente el marcado aire schopenhaueriano de varias afirmaciones de Wittgenstein relacionadas con el sujeto.

ellos se establece una distinción fundamental entre sujeto psicológico y metafísico. Comencemos por el primero. Acerca de él Wittgenstein afirma, “el sujeto pensante, representante no existe” (*TLP*, 5.631). Para comprender esta conclusión debemos retroceder un poco en el *Tractatus* y leer los aforismos comprendidos entre el 5.54 y el 5.5423. En ellos Wittgenstein trata de las proposiciones que poseen la forma “A cree que p ”, “A piensa p ”, “A dice p ”. Es decir, lo que la epistemología contemporánea ha llamado “actitudes proposicionales”.

Sobre ellas afirma Wittgenstein,

“Aquí, a una mirada superficial puede parecer, ciertamente, como si la proposición p estuviera con un objeto A en una clase de relación. (Y en la moderna teoría del conocimiento (Russell, Moore, etc.), dichas proposiciones, en efecto, han sido concebidas así.)” (*TLP*, 5.541).

Esto es, la moderna teoría del conocimiento (con contadas excepciones) defendió que, en este tipo de proposiciones, se daba un objeto A (esto es, la mente humana o el alma simple), que estaba en una cierta relación con p (que sería el contenido de una creencia, un pensamiento, etc.). Así lo concibió Moore en *Some Main Problems of Philosophy*, donde sostuvo que la creencia era un acto de la mente, dirigido a una proposición (concibiendo esta como una entidad objetiva). Así lo sostuvo también Russell en los artículos que más tarde conformaron los capítulos que abrirían su manuscrito *Theory of Knowledge*.

Pues bien, esta concepción es, para Wittgenstein errónea, porque

“Está claro que «A cree que p », «A piensa p », «A dice p » son de la forma «'p' dice p »: y aquí no se trata de una coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos” (*TLP*, 5.542).

Lo cual significa que la forma lógica de las proposiciones psicológicas es «'p' dice p» y lo que esta forma nos muestra es que no se trata de la coordinación del objeto del mundo A con el estado de cosas o el objeto p, sino que se trata de la coordinación de un signo proposicional 'p' (que es un hecho del mundo), con una proposición *p* (otro hecho del mundo).

Tal y como apunta Sanfélix (1995: 314-315), esta afirmación, en principio tan extraña, es un corolario de su teoría pictórica del significado. Esta defendía la máxima de que lo complejo sólo puede ser representado por lo complejo y que los hechos solo pueden representarse por otros hechos. Los estados psicológicos, del tipo “A cree que p”, representarían posibles hechos del mundo mediante proposiciones. Por tanto, no pueden ser estados psicológicos simples, en tanto que representan hechos complejos. De lo que se seguiría que el sujeto de dichos estados psicológicos no puede ser simple, ni puede ser un objeto, ni una sustancia -pues, como afirmaba en su ontología “el objeto es simple” (*TLP*, 2.02), “los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos” (*TLP*, 2.021)-.

Tras el epígrafe 5.542, Wittgenstein continúa, “esto muestra también que el alma -el sujeto, etc.-, tal como es concebida en la actual psicología superficial, es una quimera. Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma” (*TLP*, 5.5421). Es este aforismo el que apunta a que la interpretación que acabamos de exponer es la correcta. Como veíamos, los hechos siempre están compuestos por objetos y, siguiendo la teoría de la figuración, solo otras figuras compuestas podrán figurar hechos compuestos para decir, de este modo, algo sobre el mundo. Así, tal y como muestra Hacker (1986, 85), la aparente unicidad del sujeto A, que parecía estar en una cierta relación con un objeto (una proposición) es, en realidad, una multiplicidad de elementos, algunos de los cuales se estructuran en un hecho que figura ese otro (posible) hecho que es *p*.

Como consecuencia de lo expuesto, “el sujeto pensante, representante no existe” (*TLP*, 5.631). Debemos concebir al sujeto de la psicología como un haz, tal y como lo hizo Hume (1978, 251-252). Además, esto poseería otra consecuencia importante, a saber: que “A dice p” posea la forma “p dice p” muestra que estamos ante la correlación de dos hechos por la correlación de sus objetos. Lo cual implica que ambos “p” y *p* poseen un mismo estatuto. No hay un sujeto psicológico, centro del mundo, que posea un mayor peso (ni ontológico ni epistemológico) que aquello que está pensando o representando.

5. Sujeto metafísico y solipsismo

Así las cosas, si el solipsismo es correcto, su sujeto no podrá ser ese yo psicológico cuya concepción filosófica criticó Wittgenstein. Más bien al contrario, “el yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo”. Además, “el yo entra en la filosofía por el hecho de que el «mundo es mi mundo»” (*TLP*, 5.6419.).

Es el hecho de que el mundo siempre sea mi mundo el que muestra que el solipsismo es correcto. Desde el epígrafe 5.6 Wittgenstein equipara el lenguaje con *mi* lenguaje y el mundo con *mi* mundo y esto, para Wittgenstein, es así necesariamente. Como ya adivinaremos, el lenguaje es *mi* lenguaje en tanto que yo soy un sujeto metafísico, esto es, no en tanto que soy una conciencia o un ser pensante (pues ya hemos explicado que A en “A cree que p”, no existe como sujeto unitario). Nos encontramos ante un solipsismo lingüístico formulado desde una posición antipsicologista, como planteábamos al inicio de esta sección.

“Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que solo yo entiendo)⁹⁰ significan los límites de *mi* mundo” (*TLP*, 5.62). Esto es, los límites del lenguaje, que son los límites de la lógica y del mundo (*TLP*, 5.61), son los límites de mi lenguaje. Vayamos rápidamente a la cuestión de la lógica. Los límites de la lógica coinciden con los límites del mundo. Esto es, el mundo es lógico, todo lo que escape a la forma de la proposición con sentido (que se refiere a los objetos del mundo), carecerá de sentido. Así, al intentar hablar de aquello que rebasa los límites del mundo, que son los límites de la lógica, incurrimos en el absurdo. Intentamos hablar de aquello de lo que no podemos hablar. Así las cosas, el solipsismo sería “plenamente correcto”, sólo que esa verdad no puede decirse, sino que se muestra (*TLP*, 5.62). El solipsismo tendría la forma de esas cuasitautologías de la ética y la filosofía de las que hablábamos en el apartado anterior.

Hemos dicho que el término solipsismo viene de la expresión latina “(*ego solus ipse*)”, lo fundamental para entender el solipsismo wittgensteiniano es responder

⁹⁰ La frase que queda dentro del paréntesis es, en el original alemán “der Sprache, die allein ich verstehe”. La traducción de esta oración (crucial para el tema del solipsismo) provocó gran controversia el siglo pasado. Hoy en día, aunque parece que ya hay consenso al respecto, en la edición castellana de Alianza no está corregido (sí lo está en la de Tecnos). En 1922, Ogden y Ramsey tradujeron para la edición inglesa este pasaje del siguiente modo, “... (the language which only I understand)”, que pasó a la edición castellana como “(del lenguaje que sólo yo entiendo)”. Muchos intérpretes, entre ellos Anscombe, siguieron esta traducción, defendiendo así que Wittgenstein se estaba refiriendo a un lenguaje privado. El primero en decir que se trataba de una traducción errónea fue Hintikka en su artículo de 1958 “On Wittgenstein’s ‘solipsism’”. Allí indica que la traducción correcta es “the only language that I understand”. Sobre los avatares de la traducción, la interpretación del original alemán y los diferentes artículos que poco a poco llevaron a la conclusión de que Hintikka estaba en lo cierto podemos acudir a “¿Es el lenguaje del *Tractatus* un lenguaje privado?” de García Suárez. Así pues, lo correcto sería traducir ese paréntesis por “del único lenguaje que yo entiendo” o “del solo lenguaje que yo entiendo”. Por lo tanto, todos los artículos de mediados de siglo pasado (incluso hasta hoy en día aquellos de algún intérprete despistado) que han visto aquí una defensa de un lenguaje privado que sirviera de base a ese solipsismo se basaban en una traducción errónea del original alemán.

a la pregunta ¿qué entiende Wittgenstein por el yo filosófico, el sujeto metafísico? Se trata de un yo trascendental (*a priori*) y trascendente (está más allá del mundo). Es inmaterial y necesario. Es el límite del mundo. Esto no quiere decir que no podamos hablar de un sujeto psicológico, sino que el yo que tiene una posición privilegiada en el mundo no es el yo-pienso, sino ese yo metafísico. El yo que ocupa un lugar privilegiado no puede ser un objeto más en el mundo y ese yo es el yo que interesa a la filosofía. El yo empírico interesará a las ciencias (por ejemplo, a la psicología), pero no a la filosofía.

¿Por qué ese yo no puede estar dentro del mundo? Porque el mundo es aquello que podría ser de otra manera, pero que el mundo sea mi mundo es algo necesario, independientemente de las cualidades materiales y físicas que tuvieran ese yo y ese mundo. Esto es, del yo empírico puedo predicar cosas, que serán verdaderas o falsas; del yo metafísico no puedo, porque carece de toda sustantividad. Y esto quiere decir que el solipsismo y el realismo coinciden, o que el solipsismo no añade nada al realismo, a las teorías que describen el mundo. De hecho, no puede siquiera formularse, no puede ser dicho, porque solo podemos hablar de lo que queda dentro de los límites del mundo. Así, el solipsismo es correcto, es necesariamente verdadero. Pero decir esto es decir bien poco pues, como ocurre con todo lo necesariamente verdadero en el *Tractatus*, no nos da información acerca del mundo.

6. Solipsismo y realismo

En el *Tractatus* el solipsismo coincide con el puro realismo (*TLP*, 5.64). Al intentar clarificar esta cuestión muchas veces los intérpretes se centran únicamente en qué entendió Wittgenstein por solipsismo, como si el “puro realismo” del que habla fuese algo muy claro. Pero, lo cierto, es que podemos entender cosas muy diferentes por realismo. En epistemología y metafísica suele oponerse al idealismo. En ontología al nominalismo y en filosofía de las matemáticas suele asociarse con el

platonismo y oponerse al constructivismo. Sea como fuere lo que está claro es que, para comprender el solipsismo deberemos dar también una definición satisfactoria de realismo (que no contradiga el resto de afirmaciones del *Tractatus*).

Para comprender qué está entendiendo Wittgenstein por realismo debemos recordar qué entiende por realidad y volver –brevemente aquí– a su ontología. La ontología del *Tractatus* comienza en el epígrafe 1, “el mundo es todo lo que es el caso. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”, y termina en el 2.063, “la realidad total es el mundo”. Podemos afirmar que la ontología del *Tractatus* es de corte realista. Pero llega a la afirmación de este realismo mediante el análisis lógico del lenguaje. La relación va de la lógica al mundo. Con lo cual nos encontramos ante un realismo un tanto extraño, porque no está diciendo sencillamente de los objetos que existen, sino que está deduciendo cómo son de la lógica lingüística (*TLP*. 5.552 “La lógica está antes de toda experiencia –de que algo es *así*. Está antes del cómo, no antes del qué”). Genealógicamente es evidente que lo concibió así –que concluyó de su análisis lógico del lenguaje que el mundo estaba conformado por objetos simples (que correspondían a los nombres), por hechos atómicos (que correspondían a proposiciones elementales) y por hechos (a los que correspondían proposiciones). Pero, aunque sea evidente que genealógicamente lo concibió así, discursivamente lo colocó en primer lugar. Dejando esto de lado, Wittgenstein propone una verdad como correspondencia que se basaría en ese isomorfismo entre el lenguaje y la realidad. Es un realismo que ha deducido la realidad de la lógica. La lógica es el *a priori* que comparten lenguaje y mundo y que posibilita que el primero figure al segundo⁹¹.

Pues bien, ahora estamos en disposición de entender cómo coinciden solipsismo y realismo. Es precisamente porque el sujeto metafísico es la condición

⁹¹ Esto es comprendido así prácticamente en la totalidad de estudios sobre el *Tractatus*. Por citar solamente tres clásicos (disparos en sus planteamientos sobre otras cuestiones), encontramos estas ideas en Fann (1969), Anscombe (1977) y Mounce (1983).

de posibilidad del mundo por lo que coinciden solipsismo y realismo. Esto es, Wittgenstein parte de una posición “idealista”, que después rechaza, pero mantiene la idea de un sujeto trascendental, límite y posibilidad de mundo, que permite que coincidan el realismo con el solipsismo, esto es el lenguaje con *mi* lenguaje, el mundo con *mi* mundo. Que este es el camino que ha recorrido lo dice claramente en sus *Cuadernos de notas 1914-1916*, donde afirma,

“Este paralelismo existe, por tanto, propiamente entre mi espíritu, esto es, el espíritu, y el mundo. [...] El camino que he transitado es éste: el idealismo separa a los humanos del mundo como únicos, el solipsismo me separa tan sólo a mí; y, finalmente, veo que pertenezco al mundo restante, por una parte no hay *nada* que quede fuera, por otra, en tanto que único, *el mundo*. De este modo, el idealismo estrictamente pensado lleva al realismo” (15/ 10/ 1916).

Pero no debemos pensar que de esto se deduzca el contenido del mundo, esto es, que el mundo sea de una determinada manera *a priori*. Lo que es *a priori* es la forma lógica de mundo –y lenguaje– que es posibilitada por el sujeto trascendental. Así, “ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser de otra manera” (*TLP*, 5.634).

7. Reflexiones en torno a solipsismo y escepticismo en el *Tractatus*

En varias ocasiones a lo largo de la historia de la filosofía el solipsismo ha aparecido acompañando a la posición escéptica. La más célebre es la duda metódica cartesiana que desembocó en la Duda Hiperbólica, a la que solo podía hacerse frente reivindicando la verdad del solipsismo, continuando así con el escepticismo respecto de todo lo demás.

Si entendemos solipsismo como la duda acerca de la existencia de otros yoes, entonces se trata de una posición escéptica. Pero este no parece ser el caso en el *Tractatus*, donde encontramos más bien un solipsismo dogmático que afirma que la existencia del mundo está supeditada a la existencia del yo trascendental. Sin embargo, incluso planteado desde esta perspectiva, dicho solipsismo posee algunas consecuencias escépticas.

Descartes llegaba a la afirmación del solipsismo por la duda acerca de la información que nos dan nuestros sentidos, la duda acerca de la existencia del mundo material y de nuestro propio cuerpo y, por último, la duda acerca de las verdades matemáticas que se corresponderían con las verdades que nos parecen absolutamente ciertas. Así, rompe con esa duda mediante la afirmación “sólo sé que yo existo como sustancia pensante”. Sin embargo, a la afirmación del solipsismo en el *Tractatus* no la acompaña la duda acerca de la existencia del mundo (pues el solipsismo coincide con el realismo), ni de otros sujetos que piensan (al menos en esa concepción humeana de estos), ni la afirmación de que el sujeto de ese solipsismo sea principalmente una sustancia pensante (pues su solipsismo es antipsicologista). Las conclusiones no podrán, pues, ser las mismas en ambos autores.

El yo tiene una posición privilegiada en el *Tractatus*, pero ¿qué es el yo? No es una mente, ni un alma. De hecho, es un sujeto que no posee entidad ni esencia alguna, tan solo es un límite y posibilidad de mundo. Compararlo con el sujeto trascendental kantiano puede arrojar algo de luz. También Kant había adoptado la crítica humeana del sujeto empírico (aceptando que este es un mero sujeto de las percepciones) y, en su lugar, había postulado la existencia de un sujeto trascendental. Pero en el caso kantiano este sí era fundamentalmente un sujeto que conoce y quedaba categorizado por la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Por otro lado, el sujeto del *cogito, ergo sum* cartesiano, tampoco era identificable con ningún sujeto empírico. Tanto el sujeto cartesiano como en el kantiano comparten una característica, sea lo que sea lo que podamos predicar de ellos (seguramente poca

cosa), hay algo que está claro: ese sujeto piensa –en el caso cartesiano- o es racional –en el kantiano-. Para Wittgenstein esto no es así, porque sostener esto sería, a su juicio, caer en el psicologismo. Como ya hemos visto, el sujeto del solipsismo tractariano es lingüístico, pero desde la perspectiva analítica lógico-filosófica el pensamiento no es anterior al lenguaje, luego el sujeto trascendental no es esencialmente un sujeto que piensa.

Si el solipsismo tiene características escépticas, no es porque más allá de la certeza de que es la posición correcta podamos o debamos dudar de todo. Sino porque ese yo del que afirma una existencia necesaria es tan vacío como el resto de verdades necesarias en el *Tractatus*. De él nada puede decirse, más allá de vacías cuestiones formales. Es el sujeto que posibilita el mundo y la ética, pero queda más allá de toda posible descripción, porque no hay nada en él que pueda describirse. Que ese sujeto carezca de entidad condenará al sinsentido todas las afirmaciones esencializantes y dogmatizantes que sobre él se pretendan realizar. A eso queda reducido el sujeto racional moderno en el *Tractatus*.

El sujeto del solipsismo en el *Tractatus* es también el sujeto de la voluntad y de la ética. Sin embargo, el punto de vista del sujeto trascendental que llevó a Kant a formular una ética racionalista lleva a Wittgenstein a sostener una ética de lo inefable, cuyas consecuencias escépticas expusimos en el capítulo correspondiente. Por su parte, el sujeto empírico no queda mucho mejor parado. La mente o sujeto A en “A cree que p” no es un objeto, sino un complejo de elementos o estados psíquicos. No hay un alma-sustancia empírica pensando; sólo hay pensamientos. El alma concebida como un simple unitario que encontramos mediante la experiencia privada y que constituye el significado de A en “A cree que p” no existe (aunque A concebida como algo múltiple constituiría el objeto de estudio de la psicología).

Wittgenstein niega la existencia de un sujeto psicológico o, al menos, niega que sea relevante para la filosofía. Desactiva de ese modo toda la problemática

dogmática que se deriva de esta premisa. El sujeto racional moderno no es ya el centro del mundo. En su lugar encontramos ese sujeto vaciado de entidad que abrirá, además, las puertas al misticismo.

Concluyendo, en el *Tractatus* el sujeto racional no ocupa un lugar privilegiado en el mundo. La crítica a la Modernidad que esto supone es demoledora y lo hace, precisamente, desde el subjetivismo que fue su insignia. Primero, en el terreno ético, como ya ha quedado expuesto, pues la racionalidad no lleva, ni puede llevar, a ningún tipo de consenso ético. Segundo, en el ámbito epistemológico, esto es científico, ya que este carecerá de todo valor (recordemos que el valor entra en el mundo mediante el sujeto de la voluntad). Y tercero, en el terreno metafísico, donde hace coincidir el solipsismo con el puro realismo, dejando ambas posiciones como igualmente insensatas. Ninguna dice nada acerca del mundo, porque las teorías filosóficas no pueden describir cómo es el mundo. Ni son racionales, ni pueden ser verdaderas – tampoco falsas-. Pueden ser correctas o incorrectas, pero esta corrección no parece una información compartible porque es insensata (o al menos no totalmente compartible, algo debía de serlo, si no Wittgenstein no habría escrito su *Tractatus*; y volvemos así a la cuestión del sentido paradójico del libro).

Sabemos que esta última reflexión no goza de la misma evidencia textual que las anteriores. Quedémonos, por lo menos, con lo expuesto previamente a esta. En el siguiente apartado abordaremos, ahora sí, las relaciones de la metafilosofía tractariana con el escepticismo, particularmente en su forma pirrónica.

Capítulo séptimo. Metafilosofía y pirronismo

1. Introducción

Desde el primer escrito en el que Wittgenstein expone sus propios pensamientos filosóficos (*Notas sobre lógica*⁹²) hasta sus últimas anotaciones (*Sobre la certeza*) encontramos unos rasgos comunes acerca de qué deba ser comprendido por filosofía. La filosofía no es una disciplina cognitiva, con ella no adquirimos conocimiento, su objetivo es el de lograr una mayor comprensión del ser humano mediante la clarificación lógica de los pensamientos. Al tratar con problemas conceptuales su investigación no es empírica, sino *a priori*. Tampoco alcanza verdades, al modo en que lo hace la ciencia, ni construye teorías. Poseería un aspecto destructivo, pues dismantela el embrujo que los pseudoproblemas, fruto de una mala comprensión del lenguaje, causan en nuestro entendimiento. Es de este modo que resulta liberadora o terapéutica. Por otro lado, poseería también un aspecto constructivo, aunque solo fuese el de clarificar determinados segmentos de nuestro lenguaje que son los que provocan los sinsentidos que pueblan la filosofía. En el presente apartado observaremos hasta qué punto la propia noción de filosofía en Wittgenstein tuvo elementos afines al pirronismo, centrándonos en su primera filosofía, aunque remarcando esa continuidad que estábamos comentando.

⁹² Se conservan dos versiones de estas notas: la traducción al inglés realizada por Russell y recogida ya en la segunda edición de sus *Notebooks 1914-1916* y la conocida como edición Costelloe, una reorganización temática publicada en 1957. En el presente trabajo nos servimos de la primera de ellas, en su edición castellana, recogida en los *Cuadernos de Notas 1914-1916* (Síntesis, 2009).

2. Breve caracterización del pirronismo

El escepticismo helenístico alcanza la *ataraxia* (paz de espíritu) como consecuencia de la *epojé* (suspensión del juicio) lograda durante la investigación de las cosas⁹³, al no poder afirmar nada acerca de ellas. Esto es consecuencia de una actitud filosófica en la que prima la práctica por encima de la teoría. Es por esta razón que sostiene que las teorías (lógicas, físicas o éticas) no son doctrinas válidas para enfrentarnos con la vida, sino que es la propia práctica (en este caso continuamente investigadora o escéptica) la que nos puede conducir a la *ataraxia*. Sexto presenta el escepticismo afirmando que es

“la capacidad [*δύναμις* (*dýnamis*)] de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los modos [*τρόπος* (*trópos*)]; gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la igual fuerza [*ἰσοσθένεια* (*isosthéneia*)] entre las cosas y las proposiciones contrapuestas- primero hacia la suspensión del juicio [*ἐποχή* (*epochè*)] y después hacia la ausencia de turbación [*ἀταραξία* (*ataraxia*)]⁹⁴” (HP, 1.8).

Tal y como afirma Nussbaum (2003, 355), nos encontramos con que el escepticismo es, fundamentalmente, una habilidad o capacidad, una *dýnamis*. Es concebido como una práctica continua, no como un cuerpo articulado de conocimiento (*téchnè*). No nos hallamos ante un sistema de verdades, sino ante un saber práctico. Con el escepticismo adquirimos una capacidad, la de establecer antítesis, que nos muestra que no hemos alcanzado la verdad y que debemos conducir nuestra vida en consecuencia con ello. Entendido de este modo el escepticismo no sería una teoría (pues así considerada sería, en algunas cuestiones fundamentales, bastante

⁹³ Como no podía ser de otro modo, la relación que se establece entre la *epojé* y la *ataraxia* no es causal ni necesaria, el pirrónico afirma que esto es sencillamente lo que le ha ocurrido.

⁹⁴ Traducción tomada de Nussbaum, 2003, p. 354.

contradictoria), sino una actitud. Esta será, precisamente, la concepción wittgensteiniana de la práctica filosófica.

3. La noción wittgensteiniana de “filosofía”

Ya en las *Notas sobre lógica* encontramos la siguiente descripción de la filosofía,

“En filosofía no hay deducciones; *ella* es puramente descriptiva.

La filosofía no proporciona figuras de la realidad.

La filosofía no puede ni confirmar ni refutar la investigación científica” (Wittgenstein, 2009, 262)

La filosofía solamente puede describir la realidad, no explicarla. Sus proposiciones no nos dan figuras de la realidad, esto es, no figuran hechos concretos del mundo, por lo tanto, no son verdaderas ni falsas. Como esto es así, tampoco puede confirmar ni refutar las proposiciones científicas, pues estas sí son figurativas.

Estas ideas se mantienen en su *Tractatus*, donde leemos

“4.11 La totalidad de las proposiciones verdadera es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales).

4.111 La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales.

(La palabra “filosofía” ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales.)

4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.

Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.

El resultado de la filosofía no son “proposiciones filosóficas”, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos que, de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.”

Los objetivos, los presupuestos y el método difieren entre la filosofía y la ciencia. La ciencia formula hipótesis que deben ser demostradas y, por esta vía, construye teorías que explican la realidad. Por su parte, la filosofía no busca explicar los hechos del mundo, sino clarificar lógicamente nuestros pensamientos, entender el lenguaje mediante el que describimos el mundo. Es por ello que la filosofía no propone teorías, no *explica* el mundo, sino que *describe* las relaciones conceptuales que se dan en nuestro lenguaje. Esto es, la ciencia estudia las relaciones causales entre los hechos del mundo –explicación- y la filosofía las relaciones lógicas entre los conceptos –descripción- (IF 109). Además, la ciencia es posterior a la experiencia, por eso decimos que describe el mundo. Sin embargo, la filosofía es *a priori*, no necesita de la experiencia para realizar sus planteamientos (IF 126). Ya hemos leído en las *Notas sobre lógica* que la filosofía consta de lógica y metafísica, y que la primera es su base. En el *Tractatus* escribe que la lógica es previa a toda experiencia (5.4731, 5.552); y que lo sea la metafísica está implícito en su propia definición -a no ser que seamos radicalmente empiristas, pero esa no es la postura de Wittgenstein-.

La filosofía es, pues, una actividad conceptual; su mayor problema es la poca claridad del lenguaje que utiliza. La mayoría de los problemas –más bien de los pseudoproblemas- filosóficos provienen de una mala interpretación de nuestros conceptos, de un forzar el uso de las palabras hasta volverlas inservibles. Como ya hemos afirmado, esta perspectiva se mantiene a lo largo de su obra. En el *Tractatus* esto se consigue trazando los límites entre lo decible –y pensable- y lo indecible. Así, las únicas proposiciones con sentido son las relativas a la ciencia natural (empíricas) -esto no implica que las proposiciones no científicas carezcan de valor-. Lo metafísico es inaccesible mediante el discurso científico y, dado que las

proposiciones con sentido son las proposiciones empíricas, tampoco es accesible mediante el lenguaje. Es así como aparece la distinción entre lo significativo, lo carente de sentido (*sinnlos*) -formado por las tautologías y contradicciones de la lógica- y lo insentido o absurdo (*unsinnig*) -compuesto por proposiciones metafísicas, éticas, etc.-. La filosofía marca los límites de lo que puede decirse con sentido y lo que queda más allá de ellos no puede ser *dicho*, solamente puede ser *mostrado*. La paradoja aquí aparece, como ya ha quedado expuesto anteriormente, en el hecho de que las propias proposiciones del *Tractatus* entrarían en el ámbito de lo metafísico que no posee sentido. Esto es, parecerían estar autorrefutándose. Aparece aquí otra similitud con el escepticismo, pues a lo largo de su historia ha tenido que hacer frente al problema del estatuto de sus propias afirmaciones.

4. La paradoja de la autorrefutación y la metáfora de la escalera

Las sentencias escépticas, suprimen toda certeza filosófica y, al hacerlo, se disuelven también a sí mismas, pues no pueden afirmarse como verdaderas. Para ilustrar este punto Sexto utiliza una metáfora médica

“Acerca de todas las expresiones escépticas es preciso empezar dejado sentado que no afirmamos en modo alguno que sean verdaderas, ya que admitimos que pueden autorrefutarse, restringiéndose junto con aquello de lo cual se dicen, tal como los fármacos purgativos no sólo expelen humores del cuerpo, sino que también ellos mismos se arrojan junto con los humores” (*HP*, 1.206)

La enfermedad a erradicar aquí sería el dogmatismo y el remedio que acaba autoeliminándose el escepticismo. Las sentencias escépticas terminan por autodisolverse, una vez comprendidas nos percatamos de su falta de verdad. Resultan clarificadoras, pero deben ser desechadas como el resto de afirmaciones,

pues carecen igualmente de sentido (al menos de un sentido absoluto, poseerían un sentido relativo a la práctica escéptica). Esta misma idea es la que esclarece mediante su célebre pasaje de la escalera (*AM*, VIII.481).

Al final de su *Tractatus* Wittgenstein afirma que la tarea de la filosofía es la de mostrar el límite entre lo decible y lo indecible y, cuando alguien pretenda decir algo metafísico, demostrarle que sus proposiciones carecen de significado. Este sería el “método estrictamente correcto en filosofía” (*TLP*, 6.53), y prosigue,

“Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que recuperar estas proposiciones entonces ve correctamente el mundo.” (*TLP*, 6.54)

La metáfora de la escalera aparece dos veces en la obra de Wittgenstein, una al finalizar el *Tractatus*, como acabamos de exponer, y otra en el prefacio a sus *Observaciones filosóficas*⁹⁵. Con esta imagen concluye el único libro que publicó en vida, culmen de su primera filosofía, y también con ella inicia su replanteamiento de ciertas ideas fundamentales. En el breve prólogo de las *Observaciones* afirma que solo aquellos que compartan el mismo espíritu con el que ha sido escrito el libro podrán comprenderlo. Es este un espíritu diferente al de “la vasta corriente de la civilización europea y americana”, un espíritu no cifrado en el progreso. Pues

“el primero trata de atrapar el mundo en su periferia, en su variedad;
el segundo en su centro, en su esencia. Así, el primero añade

⁹⁵ Las notas que componen este libro fueron escritas entre 1929 y 1930, cuando Wittgenstein vuelve a Cambridge, y conforman lo que se ha venido a llamar el Wittgenstein de transición -una corta etapa marcada por la fenomenología sin la que resulta complicado entender el *Tractatus* y su giro hacia las *Investigaciones*-.

construcción tras construcción, moviéndose, por así decirlo, hacia adelante y hacia arriba, de un escalón al siguiente, en tanto que el otro permanece en dónde está y lo que se esfuerza por atrapar es siempre lo mismo”.

Observamos su rechazo a esta concepción del pensar. Como afirma Perissinotto (2008), se trata de la tendencia típicamente constructiva (*typisch aufbauend*) que conforma la visión de la civilización occidental. Al criticarla, Wittgenstein tiene en mente una obra concreta, *La construcción lógica del mundo* de Carnap. En ella encontramos la propuesta de una filosofía que siga el método de las ciencias naturales con el objetivo de formar un sistema de verdades que aúne a todos pensadores y que progrese a lo largo de la historia, en lugar de una filosofía en la que cada pensador aspire a conformar todo un sistema por él mismo y que resulte en una multitud de teorías construidas una al lado de la otra, incompatibles entre sí. Carnap propone que

“en una construcción lenta y cuidadosa se obtendrá un conocimiento tras otro. Cada investigador contribuirá con un trabajo del cual podrá responsabilizarse y que podrá justificar ante la totalidad de sus colegas. De esa manera se añadirá cuidadosamente una piedra sobre otra, y así se erigirá un edificio sobre el cual cada generación futura podrá continuar con el trabajo.” (Carnap, 1988, p. VII)

Esta pretensión no es nueva. Ya Descartes, inaugurando la Modernidad, pensó que la filosofía debía seguir el camino de la matemática, único modo de acceso a la verdad. Y para ello propuso un método mediante el cual el saber filosófico pudiese progresar al modo del científico, sin replantearse continuamente sus fundamentos ni el conocimiento que había sido adquirido en el pasado. Descartes utilizó diferentes alegorías, como la de una cadena de razonamientos compuesta por firmes eslabones

—que serían las diferentes verdades- o los cimientos de un edificio. La idea que tratan de iluminar estas metáforas —incluyendo la escalera de las *Observaciones*- es la misma: la de un sistema de verdades que ya han sido demostradas y sobre las que progresivamente se iría construyendo el edificio del conocimiento filosófico. Así es como la ciencia actual —y nuestra civilización- concibe el saber. Esta noción de filosofía es a la que se opone Wittgenstein. Ya hemos afirmado que para él la filosofía no dice verdades al modo de la ciencia, porque no es una disciplina empírica. Ahora, además, observamos cómo en su pensamiento la filosofía no es un saber que progrese —de un escalón al siguiente- sino que da vueltas siempre alrededor de unos mismos problemas.

Como acabamos de exponer, el conocimiento comprendido como una escalera de verdades mediante la que avanza el saber de la humanidad es precisamente el que no interesa a Wittgenstein. Pero, ¿es esta la escalera a la que hacía alusión al final de su *Tractatus*? ¿Ha cambiado, pues, su forma de entender la filosofía? La respuesta es rotundamente no. Perissinotto (2008, 153) afirma que la imagen de la escalera con la que finaliza su *Tractatus* la tomó, muy probablemente, de Schopenhauer o Nietzsche⁹⁶. Ambos la conciben de un mismo modo, los diferentes peldaños no son un medio con el que alcanzar el conocimiento —al modo en que lo eran para Carnap- sino un fin en sí mismos. Este es, precisamente, el modo en que la usó Sexto Empírico en su *Adversus Mathematicos*. Allí, como en el *Tractatus*, se plantea el ascenso por una escalera compuesta por sinsentidos —en este caso demostraciones que se autorrefutan- que nos conducen a una correcta visión del mundo. Como hemos expuesto, las sentencias escépticas, al suprimir toda certeza, se disuelven también a sí mismas. Resultan clarificadoras, pero deben ser desechadas como el resto de afirmaciones porque carecen igualmente de sentido (al menos de

⁹⁶ También pudo tomarla de Mauthner (como veíamos en la página 55 del presente trabajo), quien la usó para referirse al carácter autodestructivo de su crítica lingüística, que no podía llevarse a cabo sin el propio lenguaje al que estaba criticando. Sea como fuere la metáfora expone una misma actitud en todos los casos.

un sentido absoluto, poseerían un sentido relativo a la práctica escéptica). Tras afirmar que su argumento en contra de toda demostración es válido⁹⁷, Sexto escribe

“el argumento contra toda demostración, una vez que ha acabado con cualquier demostración, se cancela también a sí mismo. Y una vez más, como no es imposible que una persona que ha subido por una escalera a un lugar elevado, después de subir vuelva sobre sus pasos por la escalera, del mismo modo no es extraño que el escéptico, tras alcanzar el objetivo que se había propuesto utilizando, cual si fuese una escala, el argumento que prueba que no existe demostración, deseche entonces ese mismo argumento.”

(*AM*, VIII, 481⁹⁸)

Es esta precisamente la forma en la que el escepticismo debe concebir el “conocimiento” filosófico si no quiere caer en la contradicción que una vez tras otra trata de evitar: realizar afirmaciones sin caer en el dogmatismo ni en la construcción de una teoría entendida como un sistema de verdades. La creencia en la posibilidad de hacer filosofía sin dogmatizar, lo cual implica hacer filosofía sin obtener respuestas absolutas, une a Wittgenstein con el escepticismo. Barry Stroud expresa este espíritu cuando afirma que el estudio de la naturaleza de los problemas filosóficos, aunque no obtenga respuestas satisfactorias, puede ser en sí mismo filosóficamente iluminador (1991, p.11).

⁹⁷ Cuestión sobre la que no ahondaremos aquí, pues Wittgenstein va un paso más allá y no utiliza argumentos al modo pirrónico, sino que sostiene que solamente aquel que haya pensado como piensa él podrá comprender sus escritos.

⁹⁸ Tomado de la edición española en *Contra los dogmáticos*, II, 481.

5. Metafilosofía y pirronismo

Esta es la posición de Wittgenstein cuando afirma que las proposiciones de su libro carecen de sentido, pero conducen a una correcta visión del mundo; no son verdaderas, pero sí son iluminadoras. Como veíamos, el objetivo del *Tractatus* es trazar el límite del lenguaje, de lo que puede y no puede decirse. En este contexto, la filosofía busca el sentido: saber qué proposiciones lo tienen y cuáles carecen de él, y bajo qué condiciones algo tiene sentido o no lo tiene. La filosofía no es, pues, la búsqueda de la verdad. En las *Observaciones filosóficas* traza la siguiente situación, supongamos que estamos observando por un telescopio que está fijo y supongamos que no tenemos más referencias sobre aquello que queda fuera de este. Imaginemos también que hay una estrella a cierta distancia del borde y que ésta aparece y desaparece a la misma distancia del borde. No podríamos saber si ella aparece o no en el mismo lugar ni si es o no la misma estrella. Y añade,

“No solo no podríamos decir ‘no sabemos si’, sino que no tendría ningún sentido hablar en este contexto del mismo o de diferentes lugares. Y puesto que en realidad ello tiene sentido, entonces nuestro campo visual no tiene esta estructura. El auténtico criterio para la estructura es precisamente el de qué proposiciones tienen sentido para ella -no cuáles son verdaderas-. Buscar eso es el método de la filosofía.” (OF, 206)

Queda claro que para Wittgenstein la filosofía no se ocupa de la verdad, sino del sentido. El discurso que se ocupa de las proposiciones verdaderas es el científico, que describe el mundo. La filosofía, sin embargo, no se ocupa de ese discurso verdadero (entendida la verdad como correspondencia entre una cierta proposición y un hecho del mundo), sino de las condiciones bajo las que ese y cualquier discurso puede hacerse posible, las condiciones de sentido de cualquier discurso que figure cualquier mundo posible.

Es cierto que entre su primera y su segunda filosofía cambia su concepción del lenguaje, que pasa de ser entendido como un sistema altamente ordenado a aceptarse en toda su multiplicidad y vaguedad (Fann, 1969). Sin embargo, como ya hemos planteado, el objetivo de su crítica se mantiene estable. Sus *Investigaciones* tampoco tratan acerca de qué proposiciones son verdaderas y cuáles no, sino nuevamente de los límites del sentido (lo que puede y lo que no puede decirse). Ya no lo hace desde la lógica, sino desde el análisis de la multiplicidad de juegos de lenguaje y de la gramática en la que estos se dan; y por ello ya no traza *el* límite sino *los* límites del lenguaje (*IF*, 119).

Ha quedado expuesto que el objetivo de la filosofía de Wittgenstein no varía. Tampoco lo hace la concepción de que los problemas filosóficos son *a priori*, que la filosofía es descriptiva y no explicativa (tomando como explicación el modo de exposición del saber científico), que por ello no construye teorías y que los problemas filosóficos se originan en una mala comprensión de nuestro lenguaje. Todo esto queda claramente expuesto en el siguiente fragmento de las *Investigaciones*,

“Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.” (*IF*, 109).

En contramos una postura similar en la obra de Sexto Empírico. En ella, el escepticismo pirrónico queda caracterizado como una continua indagación (*HP*, I) que no concluye en ningún conocimiento -ni positivo ni negativo-, se abstiene de formular tesis. Esto es, propone una actividad (el continuo preguntarse) frente a las doctrinas dogmáticas y académicas. Además, el escéptico pirrónico constata la equivalencia y el conflicto (*diaphonía*) entre los contrarios –bien argumentos, bien percepciones- y concluye suspendiendo su juicio, lo que le lleva a la *ataraxía*. El escéptico es, pues, quien participa de esa capacidad de oponer juicios y organiza esos argumentos de modo tal que se anulen mutuamente, alcanzando así la *epoché*. Lo que el escéptico propone no es un dogma, sino una técnica por la cual podamos liberarnos de los problemas que nos atormentan. Y, ¿qué otra cosa sino esta propone Wittgenstein al final de su *Tractatus* utilizando, además, la metáfora sextiana de la escalera? “El escéptico desea curar por medio del discurso la arrogancia y precipitación de los dogmáticos” (*HP*, III, 280), pero teniendo en cuenta que, invalidando el sistema de verdad de la filosofía, sus afirmaciones quedan también fuera de este ámbito. Wittgenstein también opina que la verdad queda fuera del ámbito de la filosofía y, sin embargo, que mediante esta podemos acceder a una correcta visión del mundo.

En su artículo de 1993 “Wittgenstein e o pirronismo: sobre a natureza da filosofia”, Plínio J. Smith establece ciertas similitudes entre el pirronismo y la metafilosofía del segundo Wittgenstein. Nosotros proponemos que sus conclusiones pueden ser aplicadas también al *Tractatus* (al menos en sus puntos principales), dado que hay características en la concepción de la filosofía que no cambian a lo largo de todo pensamiento wittgensteiniano, como ha quedado expuesto.

Smith propone que el maduro Wittgenstein contrapone su propia filosofía a la “filosofía tradicional” (1993, 156). Esta segunda se caracteriza por un objetivo claro: lidia con los fenómenos o con las cosas, pero solo con el fin último de ver a través de ellos (*IF*, 90- 92) y, de ese modo, acceder a la verdadera esencia del mundo.

Esa esencia apunta a algo escondido por detrás de las propias cosas que solo un análisis profundo sería capaz de revelar. Así, la tarea fundamental de la filosofía en su concepción tradicional sería la del descubrimiento de esa esencia oculta, y obtendría ese descubrimiento mediante el análisis detallado de la realidad. Por su parte, Wittgenstein no se enfrentaría tanto con los fenómenos o las cosas cuanto con la posibilidad de estos. Que esto es así también en su primera filosofía ha quedado expuesto en el presente apartado. Además, la filosofía tradicional se piensa a sí misma como una especie de superciencia que desentraña la realidad, formulando hipótesis, construyendo teorías y explicando el mundo. Por su parte, para Wittgenstein, la filosofía no debe más que describir el funcionamiento de nuestro lenguaje (Smith, 1993, 158). Esta idea la mantiene a lo largo de toda su producción intelectual. Como ya dejaba claro en sus *Notas sobre lógica*, la filosofía no es, ni puede ser, una ciencia.

Por otra parte, Wittgenstein también concibe su propia filosofía como una terapia frente a los problemas filosóficos, que serían una enfermedad (*IF*, 255). Para curar estas perturbaciones, su propuesta no será responder a la pregunta filosófica que las ocasiona, sino mostrar que el error se halla en la propia formulación de la cuestión. No podemos, pues, buscar respuestas epistemológicas u ontológicas a problemas semánticos (Smith, 1993, 164). Esta misma perspectiva se hallaba en el *Tractatus* y su establecimiento de los límites del sentido. Mostrando así que no se podía dar una respuesta epistemológica a una cuestión metafísica.

La filosofía queda definida por estas dos características fundamentales. Así las cosas, esta no se parecería al escepticismo cartesiano que buscaba destruir todo nuestro sistema de creencias para reconstruir un nuevo conocimiento sobre sólidos fundamentos científicos. Tampoco al humeano, que aparecía como resultado de una ciencia empírica cuya finalidad era descubrir la mente humana. Para Wittgenstein la duda universal no es posible y la filosofía no resulta de ninguna ciencia empírica. Sin embargo, sí posee similitudes con el pirronismo (*Ibid.*, 170).

En primer lugar, comparten la idea de que la filosofía no accede a la estructura real y profunda de lo que nos rodea. El solo impulso de llevar esto a cabo surge de la mala comprensión del lenguaje, frente a la que la filosofía wittgensteiniana serviría como terapia. Tal y como muestra Smith, Sexto suscribiría esta caracterización de la filosofía. El pirronismo (al contrario que el dogmatismo y el escepticismo académico) se abstiene de formular tesis filosóficas. El dogmatismo y el escepticismo académico formulan tesis acerca del supuesto “mundo real”, esa realidad profunda, la esencia del mundo cuya búsqueda ocupaba a la filosofía tradicional y a la cual se oponía Wittgenstein. También el pirronismo entiende que no se puede argumentar sobre esa realidad profunda (*Ibid.*, 171). Así, este también concibe sus argumentos filosóficos como una escalera que después debemos desechar o como un purgante que debe eliminarse cuando eliminemos aquello que nos está intoxicando. Del mismo modo, para Wittgenstein, la filosofía debe limitarse a la correcta descripción de nuestro lenguaje con el fin de eliminar la confusión filosófica. Los argumentos filosóficos no son propiamente verdaderos porque no pueden hablar acerca del mundo. No se trata de un sistema de creencias, sino de una práctica o una terapia que nos conduce a ver el mundo de forma correcta. Esa *dýnamis* de la que hablábamos al inicio del presente apartado.

Para Smith, la principal vinculación entre Wittgenstein y el pirronismo sería esa concepción de la filosofía como negativa o terapéutica (1993, 178). La filosofía sería antes una práctica o capacidad que una teoría. Además, dada esta caracterización, deberían rechazarse los compromisos ontológicos de todo discurso filosófico. Nuestra lectura es que las tesis que Smith ve emparentadas con la filosofía de Sexto empírico se hallan también en el *Tractatus*, a saber: la caracterización de la filosofía como una actividad y no como una doctrina (*TLP*, 4.112) y su pareja, que la filosofía es puramente descriptiva; y en segundo lugar la idea de que los problemas filosóficos provienen de una mala comprensión de nuestro lenguaje –en el *Tractatus*

de la lógica (*TLP*, 4.003), en las *Investigaciones* de la gramática- y que, por tanto, se disolverán con su consecuente correcta comprensión (*TLP*, 6.54).

La cuestión que nos ocupa (a saber, la vinculación entre la filosofía del *Tractatus* y la del pirronismo) apenas ha sido tratada en la bibliografía secundaria. Finalizamos el presente apartado comentando otro artículo, todavía no publicado, que reflexiona sobre ella. En “Pirronismo lógico. La metafísica del joven Wittgenstein”, Martorell y Sanfélix señalan las similitudes entre la metafísica del *Tractatus* y la de Sexto Empírico. Esto es, establecen hasta qué punto Wittgenstein habría sido un escéptico respecto a la propia filosofía.

Partiendo de la propia definición que Wittgenstein dio de la filosofía en sus *Notas sobre lógica*, donde afirmó que se componía de lógica y metafísica y que la primera era su base, concluyen que la metafísica tractariana hereda de la lógica su vacua verdad, lo que la aproximará al pirronismo. Que la metafísica esté, por su propia definición, vacía de contenido implicará que no haya un criterio racional para escoger entre diferentes metafísicas. Con lo cual su propia metafísica poseerá ese mismo carácter autodestructivo que ha acompañado al escepticismo a lo largo de su historia. Ese carácter que se plasmaba en la célebre metáfora de la escalera ya comentada.

Otra vinculación entre ambas concepciones es su carácter *zetético*, esto es, de continua investigación. Esto es así porque, en el *Tractatus*, la filosofía solamente busca la clarificación lógica del pensamiento, respetando siempre el fenómeno (sin entrar en esas afirmaciones metafísicas que intentan establecer el estatuto de este). La clarificación de aquello que ya pensamos, en eso debe consistir la filosofía, tanto para el joven Wittgenstein cuanto para el pirrónico.

Por último, y emparentado con lo anterior, frente a los errores filosóficos Wittgenstein no propone la construcción de una teoría filosófica verdadera. Le bastará con mostrar de qué modo se ha caído en el absurdo, qué rasgos de nuestro

simbolismo le han llevado a esa confusión. Esto es, “le bastará con ejercer la filosofía como crítica del lenguaje (Tr. 4.0031); como terapia de las doctrinas metafísicas”. Del mismo modo que los pirrónicos proponían la terapia de la equipolencia de argumentos antagónicos para mostrar el sinsentido de las afirmaciones dogmáticas, Wittgenstein propone la equivalencia de toda metafísica como igualmente insensata (la diferencia estriba en que aquí la diferencia será lógica en lugar de epistémica).

En conclusión, como ha quedado demostrado a lo largo del presente apartado, la concepción wittgenstiniana de la propia filosofía posee características marcadamente pirrónicas. Observarlas nos permite comprender mejor el estatuto del propio discurso tractariano. Nos permite, también, comprender mejor la metáfora de la escalera con la que concluye en libro sin que resulte contradictoria y sin tener tampoco que apoyar la interpretación resoluta -la posición de que los absurdos que componen la obra son un mero tintineo de palabras (de modo que, igual que sostienen una correcta visión del mundo, podrían sostener afirmaciones del tipo “Ab sur ah”)-.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo hemos ido mostrando cómo el *Tractatus* no está falto de posicionamientos escépticos. Bien en la forma de una postura escéptica *per se*, como la relativa a la cuestión de la inducción o al sujeto psicológico; o bien porque la defensa de ciertas tesis conlleve consecuencias escépticas, como ocurría en relación a la distinción entre decir y mostrar.

Como ya hemos afirmado, la constatación de rasgos escépticos en el *Tractatus* no implica que este no pueda poseer filiaciones con otras posiciones filosóficas (de hecho, creemos que obviamente las posee). El *Tractatus* es una obra muy compleja y difícilmente puede adscribirse a una única corriente filosófica. Como muestra, a lo largo de este escrito se han tratado sus conexiones con pensadores tan diversos como Kant, Weininger, Hertz, Russell o Mauthner. No defendemos, por tanto, que nos hallemos ante un tratado puramente escéptico, como sí lo sería, por ejemplo, *Hipótiposis Pirrónicas*.

Nos parecía que nuestra investigación era necesaria ante la ausencia de bibliografía al respecto (tal y como mostramos en el capítulo primero). Queremos, con esta contribución, cubrir en lo posible esa falta y abrir así un espacio de debate sobre esta cuestión. Creemos que hay ciertos motivos ajenos a la exégesis filosófica que pueden explicar por qué el tema que nos ocupa apenas ha sido tratado. En primer lugar, lo que señalábamos en el párrafo anterior, la vinculación de Wittgenstein con otras corrientes filosóficas, en ocasiones contrarias al escepticismo. De modo que se presupuso que si tenía filiaciones con alguna de ellas no podía tenerlas con el escepticismo. En segundo lugar, el hecho de que el *Tractatus* no sea un libro de epistemología, cuando en nuestra tradición, desde la Modernidad, se ha concebido al escepticismo fundamentalmente en relación con esta perspectiva filosófica. Y, en tercer y último lugar, porque el propio Wittgenstein sostuvo que el

escepticismo era “manifiestamente absurdo” (*TLP*, 6.51). Cabe recordar, sin embargo, que toda posición filosófica comparte este mismo estatuto en el *Tractatus*. De modo que, tal y como hemos defendido en el capítulo segundo, esto no supondría una negación del escepticismo en vistas a afirmar la validez de cualquier otro posicionamiento filosófico dogmático.

Hemos presentado en qué sentido podemos afirmar que el *Tractatus* poseía características escépticas, mostrando cómo estas se dan respecto: a su concepción de la ciencia, tanto en lo relativo a su estatuto epistémico, cuanto al valor que esta tendría para explicar cuestiones que no son meramente empíricas (capítulo tercero); a lo místico (capítulo cuarto); a la distinción entre decir y mostrar (capítulo quinto); al solipsismo (capítulo sexto); y a la metafilosofía (capítulo séptimo). Cada uno de estos capítulos, tras la presentación del problema y la explicación de cómo entendemos cada tema en cuestión (nuestra interpretación de ciencia en el *Tractatus*, de solipsismo, etc.) finaliza con un apartado donde se establecen las conclusiones escépticas que podemos extraer de su postura.

Concluimos, pues, que sí existen rasgos escépticos en el *Tractatus*, tanto en lo relativo a cuestiones filosóficas como metafilosóficas. A su rastreo y exposición hemos dedicado la presente tesis doctoral. Creemos que esto ayuda a una mejor comprensión de ciertos aspectos de la filosofía del primer Wittgenstein y permite corregir algunas interpretaciones que vieron en el *Tractatus*, quizás debido a su estilo aforístico, un libro con implicaciones pura y profundamente dogmáticas (esto es, asentando un sistema de verdades sustanciales y absolutas acerca del mundo y del sujeto). Por último, nuestro trabajo busca también abrir un espacio de debate sobre esta cuestión, a nuestro juicio, tan profundamente interesante como poco trabajada.

Bibliografía

ABRAHAMSEN, D. *The Mind and Death of a Genius*. New York: Columbia University Press, 1946. ISBN 1432598600.

AMBROSE, A. (ed.) *Wittgenstein's lectures: Cambridge, 1932-1935/ from the notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. Oxford: Basil Blackwell, 1979. ISBN 0631101411.

ANDRONICO, M. Ethics and aesthetics are one: how to escape the myth of the ordinary. En: PERISSINOTTO, L. (ed.) *The darkness of this time: ethics, politics and religion in Wittgenstein*. Milano: Mimesis, 2013. ISBN 9788857520704.

ANSCOMBE, G.E.M. *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1959.

_____. *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Buenos Aires [etc.]: El Ateneo, 1977.

APPELQVIST, H. Why does Wittgenstein say that ethics and aesthetics are one and the same? En: SULLIVAN, P. y POTTER, M. *Wittgenstein's Tractatus. History and interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2013. ISBN 9780199665785.

ARISO, J.M. La influencia sobre Wittgenstein de la obra de Weininger *Über Die Letzten Dinge*. *Anuario Filosófico*, 2007, vol. 40, n° 3, p. 599-621.

ARREGUI, J.V. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984. ISBN 8431308370.

AYER, A. (ed) *Logical positivism*. New York: Free Press, 1959. ISBN 0029011302.

BAKER, G. *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*. Oxford [etc.]: Blackwell, 1988. ISBN: 0631147047.

BARKER, P. Untangling the Net-Metaphor. *Philosophy Research Archives*, 1979, vol. 5, p.184-99.

_____. Hertz and Wittgenstein. *Studies in History and Philosophy of Science*, 1980, vol. 11, p. 243-56.

BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial, 1994. ISBN 8420627879.

BAUM, W. *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*. Madrid: Alianza, 1988. ISBN 8420603562.

BERGMANN, G. Logical Positivism, Language, and the reconstruction of Metaphysics (1953). En: TEGTMEIER, E. (ed.) *Collected Works Vol. I: Selected Papers I*. Frankfurt/Lancaster: Ontos-Verlag, 2003. ISBN: 3937202404.

BILETZKI, A. Y MATAR, A. Ludwig Wittgenstein. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2018 Edition, Edward N. Zalta (ed.). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/wittgenstein/>>.

BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1964. ISBN 10: 0801400392.

BLOCK, I. *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell, 1981. ISBN: 0631195505.

BOCHENSKI, J.M. *Formale Logik*. Freiburg [etc.]: Karl Alber, 1956.

BOGEN, J. *Wittgenstein's philosophy of language: some aspects of its development*. London: Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1972. ISBN 0710072643.

BOLTZMANN, L. *Theoretical Physics and Philosophical Problems*. McGuinness, B. (ed.). Dordrecht [etc.]: D. Reidel Publishing Company, 1974. ISBN-10: 9027702500.

BORGES, J.L. *Textos recobrados, 1956-1986*. Buenos Aires: Emecé, 2003. ISBN 9500425092.

BRAITHWAITE, R.B. Philosophy. En: WRIGHT (ed.) *University studies* (Cambridge, 1933). London: Ivor Nicholson and Watson, 1933, p. 1-32.

BROAD, C.D., The local historical background of contemporary Cambridge philosophy. En: MACE, C.A. (ed.) *British philosophy in the mid-century*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. 13-61.

BROCKHAUS, R. *Pulling Up the Ladder: The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. La Salle, Illinois: Open Court. ISBN: 0812691261.

BRONZO, S. The Resolute Reading and Its Critics: An Introduction to the Literature. *Wittgenstein-Studien*, vol. 3, 2012, p. 45-80.

CALABUIG N. Weininger y Wittgenstein: una cuestión de carácter. *Daimon: Revista de filosofía*, 2008, n° extra 2, p. 97-105.

_____. God's Will as Man's Command: Weininger, Wittgenstein and the Divine. *Δόζος Revista Filosófica*, 2010, vol. 5-6, p. 31-63.

CALABUIG, N. Y SANFÉLIX V. Lógica y pecado. Weininger y Wittgenstein frente a Dios. *RIFF-RAFF*, 2010, n° 43, p. 77-94.

CARNAP, R. Überwindung der Metaphisik durch Logische Analyse der Sprache. En: *Erkenntnis*, vol. 2, 1932.

_____. On the Character of Philosophic Problems. En: *Philosophy of Science*, vol. 1, n° 1, 1934.

CAVELL, S. *This New Yet Unapproachable America*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. ISBN 0945953003.

_____. *Conditions handsome and unhandsome: the constitution of Emersonian perfectionism*. Chicago [etc.]: The University of Chicago, 1990. ISBN 0226098214.

CHADWICK, J.A. Logical constants. *Mind*, 1927, vol. 36, p. 1-11.

CHAKRAVARTY, A. Scientific Realism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2017, Edward N. Zalta (ed.). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>>.

CONANT, J. Coming to Wittgenstein. En: *Philosophical Investigations*, 2001, vol. 24, n° 2, p. 97-107.

_____. On Going the Bloody *Hard* Way in Philosophy. En: Whittaker, J. (ed.) *The Possibilities of Sense*. New York: Palgrave, 2002, p. 85-129. ISBN 9780333971499.

_____. Mild Mono-Wittgensteinianism. En: CRARY, A. (ed.) *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honour of Cora Diamond*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007, p. 29-142. ISBN 9780262033596.

CONANT, J. y BRONZO, S. Resolute Readings of the *Tractatus*. En: GLOCK, H.J. Y HYMAN, J. (ed.) *A companion to Wittgenstein*. Chichester, England: Wiley Blackwell, 2017. ISBN 9781118641477.

CONANT, J. y DIAMOND, C. On Reading the *Tractatus* Resolutely: reply to Meredith Williams and Peter Sullivan. En: KÖLBEL, M. Y WEISS, B. (eds.) *Wittgenstein's Lasting Significance*. London/ New York: Routledge, 2004, p. 46-99.

COPI, I.M. Objects, properties and relations in the 'Tractatus'. *Mind*, 1958, vol. 67, p. 145-165.

DALL'AGNOL, D. *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. València: Publicacions de la Universitat de València, D.L. 2016. ISBN 9788437099392.

DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. *Philosophy*, vol. 63, 1988, p. 5-27 (reprinted in Diamond, 1991: 179-204).

_____. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge (MA) [etc.]: MIT Press, 1991. ISBN: 9780262041218.

_____. Coming to Wittgenstein. En: *Philosophical Investigations*, 2001, vol. 24, nº 2, p. 108-115.

DUMMETT, M. Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics. *The Philosophical Review*, 1958, vol. 68, p. 324-48.

_____. Wittgenstein's philosophy of mathematics. *Philosophical Review*, 1959, vol. 68, no. 3, p. 324-348.

EMILIANI, A. What Nonsense Might Do: The Methaphisical Eye Opens. *Philosophical Investigations*, 2003, vol. 26, p. 205-229.

EMPÍRICO, S. *Hipotiposis pirrónicas*. Torrejón de Ardoz: Akal, 1996, ISBN 8446004488.

_____. *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos, 2012. ISBN 9788424925994.

ENGEL, S. *Wittgenstein's doctrine of the tyranny of language: an historical and critical examination of his blue book*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. ISBN 9024711851.

_____. Schopenhauer's impact on Wittgenstein. En: FOX, M. (ed.) *Schopenhauer: his philosophical achievement*. Sussex: Harvester Press, 1980. ISBN 0855277882.

ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. ISBN 0631105409.

FANN, K.T. *Wittgenstein's conception of philosophy*. Berkeley (CA) [etc.]: University of California Press, 1969.

_____. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1975. ISBN 8430905685.

FARRELL, B.A. An appraisal of therapeutic positivism. *Mind*, vol. 55, p. 25-48.

FINDLAY, J.N. *Wittgenstein: A Critique*. London [etc.]: Routledge and Kegan Paul, 1984. ISBN: 0710203306.

FLANAGAN, O. Wittgenstein's ethical nonnaturalism: an interpretation of *Tractatus* 6.41-47 and the "Lecture on ethics". *American Philosophical Quarterly*, 2011, vol. 48, no. 2, p. 185-198.

FOGELIN, R. *Wittgenstein*. London [etc.]: Routledge, 1976. ISBN 0710083475.

_____. Wittgenstein and Classical Scepticism. *International Philosophical Quarterly*, 1981, vol. 21, n° 1, p.3-15. ISSN 0019-0365.

_____. *Wittgenstein*. 2ª ed. London [etc.]: Routledge, 1987. ISBN 0415119448.

_____. *Pyrrhonian reflections on knowledge and justification*. New York [etc.]: Oxford University Press, 1994. ISBN 0195089871.

_____. Wittgenstein's critique of philosophy. En: SLUGA, H. y STERN, D.G. (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 34-58. ISBN 0521465915.

_____. *Walking the tightrope of reason: the precarious life of a rational animal*. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2003. ISBN 0195160266.

FRONGIA, G. *Guida alla letteratura su Wittgenstein: storia e analisi della critica*. Urbino: Argalia, 1981.

GARCÍA SUÁREZ, A. ¿Es el lenguaje del *Tractatus* un lenguaje privado? *Teorema: International Journal of Philosophy*, 1972, vol. 2, p. 117-130.

GARDINER, P. *Schopenhauer*. London: Penguin, 1963.

_____. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

GELLNER, E., *Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN: 0521639972.

GLOCK, H.J. (ed.) *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Basil Blackwell, 1996. ISBN: 0631185372.

_____. Schopenhauer and Wittgenstein: Representation as Language and Will. En: JANAWAY, C. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 422-58. ISBN 9780521629249.

GOLDFARB, W. Metaphysics and Nonsense: On Cora Diamond's 'The Realistic Spirit'. En: *Journal of Philosophical Research*, 1997, vol. 22, p. 57-73.

GOODMAN, R. B. Schopenhauer and Wittgenstein on ethics. *Journal of the History of Philosophy*, 1979, vol. 17, n° 4, p. 437-447.

GRABHOFF, G. Hertzian Objects in Wittgenstein's *Tractatus*, *British Journal for the History of Philosophy*, 1997, vol. 5, p. 87-119.

GRIFFIN, J. *Wittgenstein's Logical Atomism*, Oxford: Oxford University Press, 1964. ISBN: 1855065363.

HACKER, P.M.S. *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986. ISBN: 0198247834.

_____. Was he trying to whistle it? En CRARY, A. Y READ, R. (ed.) *The New Wittgenstein*. London [etc.]: Routledge, 2000. ISBN 0415173191.

HERTZ, H. *The Principles of Mechanics*. London; New York: McMillan & co., 1899.

HINTIKKA, J. On Wittgenstein's 'solipsism'. *Mind*, 1958, vol. 67 (265), p. 88-91.

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1978. ISBN 0198245882.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989. ISBN 9780198249696.

JANIK A. Schopenhauer and the Early Wittgenstein. *Philosophical Studies*, nº 15, 1966, p. 76-95.

_____. *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi, 1985. ISBN 9062036678.

_____. From logic to animality, or how Wittgenstein used Otto Weininger. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 2001, vol. 4, nº 2, p. 1-14.

_____. Weininger and the Two Wittgensteins. En: *Wittgenstein Reads Weininger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 pp. 62-89.

JANIK, A. y TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1998. ISBN: 8430603190.

JOERGENSEN, J. *A treatise of formal logic*. London: Humphrey Milford, 1931.

KAUFMAN, F. *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*. Leipzig [etc.]: Franz Deuticke, 1930. Trad. Inglesa en: KAUFMAN, F. *The infinite in mathematics. Logico-mathematical writings*, Dodrecht [etc.]: Reidel, 1978.

KENNY, A. *Wittgenstein*. Madrid: Alianza, 1974. ISBN 8420623288.

_____. Wittgenstein's Early Philosophy of Mind. En: BLOCK, I. (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 140-147. ISBN 0631195505.

KELLY, J.C. Wittgenstein, the Self, and Ethics. *The Review of Metaphysics*, 1995, vol. 48, no. 3, p. 567-590.

KIELKOPF, C.F. *Strict finitism: an examination of Ludwig Wittgenstein's remarks on the foundations of mathematics*. The Hague; Paris: Mouton, 1970. ISBN 9783111253404.

KITCHER, P. Real Realism: The Galilean Strategy. *The Philosophical Review*, 2001, vol. 110, n° 2, p. 151–197.

KJAERGAARD, P. Hertz and Wittgenstein's Philosophy of Science. *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 2002, vol. 33, n° 1, p. 121-149.

KLENK, V.H. *Wittgenstein's philosophy of mathematics*. The Hague: Nijhoff, 1976. ISBN 9024718422.

KREISEL, G. Wittgenstein's remarks on the foundations of mathematics. *British Journal for the Philosophy of Science*, 1958, vol. 9, p. 135-158.

LANGE, E.M. Wittgenstein on Solipsism. En: GLOCK, H.J. Y HYMAN, J. (ed.) *A companion to Wittgenstein*. Chichester, England: Wiley Blackwell, 2017. ISBN 9781118641477.

LANGFORD, C.H. On propositions belonging to logic. *Mind*, 1927, vol. 36, p. 342-346.

MAGEE, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1983. ISBN 0198246730.

MALCOLM, N. *Wittgenstein: Nothing is Hidden*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

MARTORELL, F. Y SANFÉLIX, V. Pirronismo lógico. La metafísica del joven Wittgenstein. En: PÉREZ CHICO, D. (COORD.) *Wittgenstein y el escepticismo. Certeza, paradoja y locura*. En prensa.

MASLOW, A. *A study Wittgenstein's Tractatus*. Berkeley: University of California, 1961.

MAUTHER, F. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona: Herder, 2001. ISBN, 9788425421655.

MCDONOUGH, R. Wittgenstein's refutation of meaning-scepticism. En: PUHL, K. *Meaning scepticism*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991, p. 70-92. ISBN 0899255221.

MCGINN, M. Between metaphysics and nonsense: Elucidation in Wittgenstein's Tractatus. *The Philosophical Quarterly*, 1999, vol. 49, n° 197, p. 491-513.

MCGUINNESS, B. The mysticism of the Tractatus. *The Philosophical Review*, 1966, vol. 75, no. 3, p. 305-328.

_____. Wittgenstein and the Vienna Circle. *Synthese*, 1985, vol. 64, no. 3, p. 351-358.

_____. *Wittgenstein: El joven Ludwig (1889-1921)*. Madrid: Alianza, 1991. ISBN 8420626678.

_____. *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. Londres: Routledge, 2002. ISBN 0415408164.

MCGUINNESS; M. C. ASCHER y O. PFERSMANN (eds.), *Wittgenstein Familienbriefe*, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, 1996.

MCMANUS, D. (Ed.), *Wittgenstein and scepticism*. London [etc.]: Routledge, 2004. ISBN 0415232910.

MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Alou, D. (trad.). Barcelona: Anagrama, 1994. ISBN: 8433907735.

_____. *How To Read Wittgenstein*. New York: W.W. Norton & Company, 2005. ISBN 9780393328202.

_____. *Some main problems of philosophy*. London [etc.]: George Allen and Unwin, 1958.

MOORE, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 9780521448482.

MORRIS, C.W. Philosophy of science and science of philosophy. *Philosophy of science*, vol. 2, p. 271-286.

MOUNCE, H.O. *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, 1983. ISBN 8430909451.

_____. Philosophy, Solipsism and Thought. *The Philosophical Quarterly*, 1997, vol. 47, no. 186, p. 1-18.

NEURATH, O. CARNAP, R. Y HAHN, H. La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena. *Redes. Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*, 2002, vol. 18, p. 103-149.

NUSSBAUM, M. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la época helenística*. Barcelona: Paidós, 2003. ISBN 8449314429.

ORR, S. Some reflections on the Cambridge approach to philosophy. *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 24, p. 34-76, 130-167.

PEARS, D.F. *Wittgenstein*. London: Collins, 1971.

_____. Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the Tractatus. *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 1972, vol. 6, no. 16/17, p.57-84.

PERISSINOTTO, L. La escalera de Wittgenstein y (algunos de) sus precedentes. En: MOYA, C. (coord.) *Sentido y sinsentido: Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, Valencia: Pre-Textos, 2008, p. 149-170. ISBN 9788481919363.

PITCHER, G. *The philosophy of Wittgenstein*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1964.

POPPER, K. The nature of philosophical problems and their roots in science. *British Journal of the Philosophy of Science*, 1952, vol. 3, p. 124-156.

PRADES, J.L. y SANFÉLIX, V. *Wittgenstein: mundo y lenguaje*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, cop. 2002. ISBN: 8441100799.

PRESTON, J. Hertz, Wittgenstein and the instrumentalist turn in the philosophy of science. En: WOLFSCHMIDT, G. (ed.) *Heinrich Hertz (1857-1894) and the development of communication: proceedings of the Symposium for History of Science*. Norderstedt, Hamburg: Institute for History of Science, 2008, p. 80-93. ISBN 9783837031317.

RHEES, R. (Edt), *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*. Oxford : Basil Blackwell, 1981. ISBN 0631196005.

RAMSEY, F.P. Critical notice of the Tractatus. *Mind*, 1923, vol. 32, p. 465-478.

_____. *The foundations of Mathematics and other logical essays*. London: Routledge & Kegan Paul, 1931.

REDPATH, T. *Ludwig Wittgenstein: A Student's Memoir*. London: Duckworth, 1990. ISBN 9780715623299.

REGUERA, I. Wittgenstein 1: la filosofía y la vida. Parte II: la felicidad y el arte. La estrategia diaria entre la lógica y la mística: la VIDA (o la ética). *Teorema: Revista Internacional De Filosofía*, 1981, vol. 11, no. 4, p. 279-314.

_____. Cuadernos de guerra. En WITTGENSTEIN, L. *Diarios secretos*. Madrid: Alianza, 1991. ISBN 8420626708.

_____. *Ludwig Wittgenstein: un ensayo a su costa*. Madrid [etc.]: Edaf, 2002. ISBN 844141064X.

RHEES, R. (ed) *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*. Oxford: Basil Blackwell, 1981. ISBN 0631196005.

RUSSELL, B. On denoting. *Mind*, 1905, vol. 14, nº 56, p. 479-493.

_____. The philosophy of logical atomism. *Monist*, 1918, vol. 28, p. 495-527; *Monist*, 1919, vol. 29, p. 32-63, p. 190-222, p. 345-380.

_____. *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1919.

_____. *An inquiry into meaning and truth*. London: George Allen & Unwin, 1940.

_____. I.—Obituary: II.—Ludwig Wittgenstein. *Mind*, 1 July 1951, vol. LX, issue 239, p. 297–298.

_____. Philosophers and Idiots. *The Listener*, February 1955.

_____. *Conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires: Los libros del mirasol, 1964.

_____. *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*. London [etc.]: Routledge, 1992. ISBN 0415082986.

_____. *The Selected Letters of Bertrand Russell, Volume 1: The Private Years 1884-1914*. Nicholas Griffin (Ed.). London [etc.]: Routledge, 2002. ISBN 0415260140.

_____. *The Selected Letters of Bertrand Russell, Volume 2: The Public Years 1914-1970*. Nicholas Griffin (Ed.). London [etc.]: Routledge, 2001. ISBN 0415249988.

_____. *Our Knowledge of the External World*. London [etc.]: Routledge, 2009. ISBN 9780415473774.

SANDIS, C. Y TEJEDOR, C. *Wittgenstein on causation and induction*. En: GLOCK, H.J. Y HYMAN, J. (ed.) *A companion to Wittgenstein*. Chichester, England: Wiley Blackwell, 2017. ISBN 9781118641477.

SANFÉLIX, V. Reductio ad vacuum. La crítica del primer Wittgenstein al cartesianismo. *Anuario filosófico*, 1995, vol. 28, no. 2, p. 311-334.

_____. La filosofía como crítica del lenguaje. *Convivium*, 2005, vol. 18, p. 195-216.

_____. “p” dice p. En: FERNÁNDEZ MORENO, L. (coord.) *Para leer a Wittgenstein: lenguaje y pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva, D.L. 2008a, p. 63-82. ISBN 978-84-9742-815-6.

_____. Sentir lo indecible. Sentido, sin sentido y carencia de sentido en el *Tractatus* de Wittgenstein. *Revista de filosofía*, 2008b, vol. 33, nº 2, p. 5-20.

_____. Locos y herejes. Algunos rasgos escépticos y relativistas de la filosofía de Wittgenstein. En: BOSSO, C. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Buenos Aires: Prometeo, 2015, p. 51-74. ISBN: 9789875747388.

SCHLICK, M. Meaning and verification. *Philosophical Review*, 1936, vol. 45, p. 339-369.

_____. *Fragen der Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. ISBN 3518280775.

SCHROEDER, S. Wittgenstein and Aesthetics. En: GLOCK, H.J. Y HYMAN, J. (ed.) *A companion to Wittgenstein*. Chichester, England: Wiley Blackwell, 2017. ISBN 9781118641477.

SCHULTE, J. *Wittgenstein - An Introduction*, New York: State University of New York Press, 1992. ISBN: 9780791410820.

_____. Ethics and aesthetics in Wittgenstein. En: PERISSINOTTO L. (ed.) *The darkness of this time: ethics, politics and religion in Wittgenstein*. Milano: Mimesis, 2013. ISBN: 9788857520704.

SENGOOPTA, CH. *Otto Weininger, Sex, Science and Self in Imperial Vienna*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. ISBN 0226748677.

SLUGA H. Wittgenstein and Pyrrhonism. En: SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 99-117. ISBN 9780195169720.

_____. Introduction. En: SLUGA, H. y STERN, D.G. *Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 1-33.

SMITH, P. Wittgenstein e o pirronismo: sobre a natureza da filosofia. *Analytica*, 1993, vol. 1, no. 1, p. 153-186.

STEBBING, S. Language and misleading questions. *Erkenntnis*, vol. 8, p. 1-6.

STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: a critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

STERN, D.G. *Wittgenstein Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 0195111478.

_____. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN: 9780521891325.

STERN, D.G. y SZABADOS, B. *Wittgenstein reads Weininger*. Cambridge [etc.]: Cambridge university press, 2004. ISBN 9780521532600.

STROUD, B. *El escepticismo filosófico y su significación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991. ISBN 9681633997.

TEJEDOR, C. Una ética sin sujeto: lógica y misticismo en el 'Tractatus' de Wittgenstein. *Teorema: Revista Internacional De Filosofía*, 2012, vol. 31, no. 1, p. 5-25.

Teorema. Número monográfico sobre el *Tractatus logico-philosophicus*. Valencia: Universidad de Valencia, 1972.

TOMASINI, A. Filosofía de la ciencia en el *Tractatus*. *Episteme NS*, 2005, vol. 25, nº 1, p. 105-122.

VILLARMEA, S. Sentido y conocimiento: Un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en *Sobre la certeza* y en el *Tractatus*. En: Fernández Moreno, L. (ed.) *Para leer a Wittgenstein: lenguaje y pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva, D.L. 2008. ISBN: 9788497428156.

VISSER, H. Boltzmann and Wittgenstein: Or How Pictures Became Linguistic. *Synthese*, 1999, vol. 119, n° 1/2, p. 135-156.

WAISMANN, F. *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WAGNER, A. Y PERONA, A. Perspectivas etnológica y antropológica en Ortega y Wittgenstein. En: SALAS, J Y J.M. ARISO, J.M. (Edts) *Ortega y Wittgenstein. Ensayos de filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 2018, p. 303-343. ISBN 9788430971909.

WEILER, G. *Mauthner's critique of language*. Cambridge [etc.]: Cambridge University Press, 1970. ISBN 052107861X.

WEININGER, O. *Sexo y carácter*. Barcelona: Península, 1985. ISBN 8429722653.

_____. *A translation of Weininger's Über die letzten Dinge, 1904-1907, On last things*. Steven Burns (trad.). Lewiston (NY): Edwin Mellen Press, 2001. ISBN 0773474005.

_____. *Sobre las últimas cosas*. Madrid: A. Machado Libros, D.L. 2008. ISBN 9788477746560.

WHITEHEAD, A.N. Y RUSSELL, B. *Principia Mathematica*. London: Cambridge University Press, 1925-27.

WILLIAMS, M. Nonsense and the Cosmic Exile: the Austere Reading of the *Tractatus*. En: KÖLBEL, M. Y WEISS, B. (ed.) *Wittgenstein's Lasting Significance*. London; New York: Routledge, 2004, p. 6-31. ISBN 0203601386.

WILSON, A. D. Hertz, Boltzmann and Wittgenstein Reconsidered. *Studies in History and Philosophy of Science*, 1989, vol. 20, n° 2, p. 245-263.

WITTGENSTEIN, L. *Prototractatus: an early version of Tractatus logico-philosophicus*. McGuinness, B. [etc.] (ed). Ithaca (NY): Cornell University Press, 1971. ISBN 0801406102.

_____. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza, 1987. ISBN 8420624969.

_____. *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Barcelona [etc.]: Paidós/I.C.E.–U.A.B., 1989. ISBN 8475095178.

_____. *Diarios secretos*. Madrid: Alianza, 1991. ISBN 8420626708.

_____. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona [etc.]: Paidós, 1992. ISBN: 847509807X.

_____. *Aforismos: cultura y valor*. Elsa Cecilia Frost (trad.). Madrid: Espasa Calpe, 1995. ISBN 8423973816.

_____. *Observaciones filosóficas*. Alejandro Tomasini Bassols (trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997. ISBN 9683639585.

_____. *Sobre la certeza*. Josep Lluís Prades y Vicent Raga (trad.). Barcelona: Gedisa, 2000. ISBN 8474322952.

_____. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Juan D. Mateu (trad.). Madrid: Síntesis, 2003. ISBN 9788497566582.

_____. *Investigaciones filosóficas*. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trad.). Barcelona: Crítica, 2004. ISBN 9703207057.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*, Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2005. ISBN 8420655708.

_____. *Wittgenstein in Cambridge: letters and documents, 1911-1951*. McGuinness, B. (ed.). Malden; Oxford: Blackwell, 2008. ISBN: 9781405147019.

_____. *Escrito a máquina = (The big typescript): (TS 2013)*. Madrid: Trotta, D.L. 2014. ISBN 9788498795592.

WRIGHT, C. *Wittgenstein on the foundations of mathematics*. London: Duckworth, 1980.
ISBN 0715610007.

ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. *Review of Metaphysics*, 1964,
vol. 18, no. 1, p. 38 – 57.

Resumen de la tesis

El discurso en torno al escepticismo de la filosofía wittgensteiniana suele centrarse en su periodo de madurez. Sin embargo, en este trabajo reivindicaremos los rasgos escépticos de su primera filosofía. Nos parecía que nuestra investigación era necesaria ante la ausencia de bibliografía al respecto (tal y como mostramos en el capítulo primero). Queremos, con esta contribución, cubrir en lo posible esa falta y abrir así un espacio de debate sobre esta cuestión.

A lo largo de nuestro trabajo reflexionamos en torno al estatuto de la cuestión del escepticismo en el *Tractatus* e indicamos los rasgos escépticos que encontramos en esta obra. Estos rasgos se dan al respecto de: el ámbito científico, el ámbito místico, la distinción entre decir y mostrar, el solipsismo y la metafilosofía. De este modo, mostramos cómo se puede afirmar que el *Tractatus* posee posicionamientos de cariz escéptico respecto de todas estas cuestiones.

Resumo expandido da tese

O presente trabalho expõe os traços céticos que encontramos na filosofia do primeiro Wittgenstein. A constatação dos ditos traços não implica, em todo caso, que esta não possua também filiações com outras posições filosóficas (de fato, consideramos que obviamente as tem). O *Tractatus logico-philosophicus* é uma obra de grande complexidade e que dificilmente pode ser vinculada a uma única corrente de pensamento. Como amostra, ao longo desta dissertação foram tratadas suas relações com pensadores tão diversos como Kant, Weininger, Hertz, Russell ou Mauthner. Não defendemos, portanto, que nos deparamos com um tratado puramente cético.

O discurso em relação ao ceticismo da filosofia wittgensteiniana frequentemente tem como foco sua fase de maturidade. Como víamos, neste trabalho serão reivindicados os traços céticos de sua primeira filosofia. Para isto começaremos por um capítulo inicial no qual serão perfiladas as diferentes leituras gerais realizadas sobre ela e os (poucos) artigos que deram destaque a seus traços céticos. Dessa maneira, servirá como um mapa para situar nossa leitura e mostrará quão poucas são os estudos sobre o assunto que lidamos.

O segundo capítulo conta com reflexões acerca da própria noção de ceticismo tal e como consta no *Tractatus*, centrando-se na única vez que ele é citado, no aforismo 6.51. Propomos a interpretação de um modo positivo, isto é, sem pressupor que Wittgenstein a rechaça e que, portanto, sua filosofia teria um forte caráter anticético. Concluímos, com base nisto, que a afirmação tractariana que qualifica o ceticismo como absurdo (TLP, 6.51) não implica que o *Tractatus* não possua traços céticos.

No terceiro capítulo passamos a expor os traços céticos da filosofia do *Tractatus*, neste caso no que diz respeito ao âmbito da ciência. O capítulo está

dividido em duas seções. Na primeira refletimos acerca do estatuto epistêmico da ciência. Defendemos que no *Tractatus* é sustentada a existência de duas formas de leis científicas cujos paradigmas são: a lei da indução e a da casualidade. Os princípios que correspondem a lei da indução não são absolutamente verdadeiros, apenas podemos saber sua verdade *a posteriori*, o que se traduz em uma posição cética em relação ao princípio da indução. Os da segunda forma são absolutamente verdadeiros e, dessa maneira, vazios, o que significa que não dizem nada acerca do mundo. Estes seriam os traços céticos do estatuto epistêmico da ciência no *Tractatus*.

O terceiro capítulo possui uma segunda seção na qual tratamos sobre o valor cultural da ciência no *Tractatus*, estabelecendo para isso as relações entre esta obra e o pensamento de Weininger. Desenvolvemos como, para ambos pensadores, a ciência possui limitações explicativas em relação a certas dimensões do sujeito, sua pretensão de universalidade é, dessa maneira, infundada. O *Tractatus* mostraria assim as limitações essenciais de todo conhecimento verdadeiro que, desde a modernidade, veio a constituir-se em ciência.

O quarto capítulo é sobre o âmbito do valor no *Tractatus*, que engloba a ética, a estética e a religião. Através da explicação detalhada deste constatamos a presença de traços céticos, fundamentalmente em relação a ética, a saber, esta é subjetiva, não cognitiva, antirrealista e antinaturalista.

O quinto capítulo trata da distinção, fundamental no *Tractatus*, entre dizer e mostrar. É mediante esta que se chega a afirmação de que a filosofia se compõe de proposições que não *dizem* mas *mostram*. O estatuto dessas proposições nos leva a uma conclusão cética: não existe um critério racional para escolher entre diferentes filosofias. Surge, dessa forma, uma consequência similar a que se dava no âmbito ético.

Ao sexto capítulo é atribuído o tratamento do solipsismo. Por meio da descrição deste, expomos a diferença entre o sujeito psicológico (compreendido ao

modo Humeano) e o sujeito transcendental no *Tractatus*. O sujeito do solipsismo será transcendental, e será um sujeito que, no final, carece de toda entidade, o que condenará ao absurdo todas as afirmações essencializantes que tentem ser feitas a respeito. Assim, o sujeito racional moderno não ocupará um lugar destacado no *Tractatus*. Em seu lugar encontramos: um sujeito psicológico que não é mais que um feixe de percepções; e um vazio sujeito transcendental. Observamos, assim, traços visivelmente céticos na noção tractariana de sujeito.

Por fim, no sétimo capítulo abordamos a questão da metafilosofia no *Tractatus* e suas conexões com o pirronismo.

Dessa forma, ao longo de nosso trabalho iremos refletir em torno do estatuto da questão do ceticismo no *Tractatus* e indicaremos os traços céticos que encontramos nesta obra. Estes traços surgem: em relação ao âmbito científico, ao âmbito místico, a distinção entre dizer e mostrar, do solipsismo e da metafilosofia. Mostramos assim como se pode afirmar que o *Tractatus* possua posicionamentos de caráter cético a respeito de todas estas questões. Isto leva a uma melhor compreensão de certos aspectos da filosofia do primeiro Wittgenstein e permite corrigir algumas interpretações que vieram no *Tractatus*, talvez devido ao seu estilo aforístico, um livro com implicações pura e profundamente dogmáticas (isto é, estabelecendo um sistema de verdades substanciais e absolutas acerca da linguagem, do mundo e do sujeito).