

El problema bifronte en *Tractatus logico-philosophicus*

Luciano Silva Scavone

EL PROBLEMA BIFRONTE EN
TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

Luciano Silva Scavone

EL PROBLEMA BIFRONTE EN
TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados
por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic,
integrada por Luis Bértola, Carlos Carmona, Carlos Demasi, Mónica Lladó, Alejandra López,
Sergio Martínez, y Aníbal Parodi ha sido la encargada de recomendar
los evaluadores para la convocatoria 2017.

© Luciano Silva Scavone, 2017
© Universidad de la República, 2018

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay
Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906
Telefax: (+598) 2409 7720
Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>
<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1593-7

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Roberto Markarian</i>	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO 1. SEMÁNTICA EN <i>TRACTATUS</i>	13
Sección 1. Ontología.....	15
Sección 2. Semántica.....	46
CAPÍTULO 2. METAFILOSOFÍA EN <i>TRACTATUS</i>	95
Sección 1. Conceptos semánticos preliminares.....	97
Sección 2. La concepción descriptiva de la Filosofía.....	109
Sección 3. La concepción normativa de la Filosofía.....	119
Sección 4. Conceptos preliminares al capítulo 3.....	129
CAPÍTULO 3. EL PROBLEMA BIFRONTA EN <i>TRACTATUS</i>	137
Sección 1. Sobre el discurso y el modo de filosofar de <i>Tractatus</i>	138
Sección 2. Análisis del problema bifronta.....	158
Sección 3. La respuesta de Wittgenstein al problema bifronta.....	163
Sección 4: Una lectura alternativa de §6.54.....	173
Apéndice: Una respuesta más drástica al problema bifronta.....	177
CONCLUSIÓN: EL FILÓSOFO A TRAVÉS DE LA ENCRUCIJADA.....	181
BIBLIOGRAFÍA.....	187
Obras de filósofos clásicos.....	187
Bibliografía secundaria.....	188

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La Universidad de la República (Udelar) es una institución compleja, que ha tenido un gran crecimiento y cambios profundos en las últimas décadas. En su seno no hay asuntos aislados ni independientes: su rico entramado obliga a verla como un todo en equilibrio.

La necesidad de cambios que se reclaman y nos reclamamos permanentemente no puede negar ni puede prescindir de los muchos aspectos positivos que por su historia, su accionar y sus resultados, la Udelar tiene a nivel nacional, regional e internacional. Esos logros son de orden institucional, ético, compromiso social, académico y es, justamente, a partir de ellos y de la inteligencia y voluntad de los universitarios que se debe impulsar la transformación.

La Udelar es hoy una institución de gran tamaño (presupuesto anual de más de cuatrocientos millones de dólares, cien mil estudiantes, cerca de diez mil puestos docentes, cerca de cinco mil egresados por año) y en extremo heterogénea. No es posible adjudicar debilidades y fortalezas a sus servicios académicos por igual.

En las últimas décadas se han dado cambios muy importantes: nuevas facultades y carreras, multiplicación de los posgrados y formaciones terciarias, un desarrollo impetuoso fuera del área metropolitana, un desarrollo importante de la investigación y de los vínculos de la extensión con la enseñanza, proyectos muy variados y exitosos con diversos organismos públicos, participación activa en las formas existentes de coordinación con el resto del sistema educativo. Es natural que en una institución tan grande y compleja se generen visiones contrapuestas y sea vista por muchos como una estructura que es renuente a los cambios y que, por tanto, cambia muy poco.

Por ello es necesario:

- a. Generar condiciones para incrementar la confianza en la seriedad y las virtudes de la institución, en particular mediante el firme apoyo a la creación de conocimiento avanzado y la enseñanza de calidad y la plena autonomía de los poderes políticos.
- b. Tomar en cuenta las necesidades sociales y productivas al concebir las formaciones terciarias y superiores y buscar para ellas soluciones superadoras que reconozcan que la Udelar no es ni debe ser la única institución a cargo de ellas.
- c. Buscar nuevas formas de participación democrática, del irrestricto ejercicio de la crítica y la autocritica y del libre funcionamiento gremial.

El anterior rector, Rodrigo Arocena, en la presentación de esta colección, incluyó las siguientes palabras que comparto enteramente y que complementan adecuadamente esta presentación de la colección Biblioteca Plural de la

Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic), en la que se publican trabajos de muy diversa índole y finalidades:

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye, así, a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto por la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es, pues, una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

Roberto Markarian

Rector de la Universidad de la República

Mayo, 2015

Introducción

Tres problemas filosóficos clásicos que Ludwig Wittgenstein pretende haber respondido correctamente en *Tractatus logico-philosophicus* (1922) son:

- a. ¿Qué es, en esencia, la expresión de sentido, y cuáles son las condiciones y los límites esenciales de esta?
- b. ¿Cuál es el estatuto de los problemas filosóficos y de las teorías filosóficas desde el punto de vista lingüístico y desde el punto de vista epistémico?
- c. ¿Qué tipo de tratamiento la Filosofía debe aplicar a los problemas filosóficos para poder dar su superación completa?¹

El problema (a) es un problema fundamental de la Semántica filosófica; los problemas (b) y (c) conjugados constituyen parte del núcleo de la Metafilosofía.² El carácter clásico de estos problemas se muestra, por ejemplo, en que sean abordados en el *Sofista* de Platón (232a-264b).

1 La noción de «dar la superación de un problema filosófico» es un concepto metafilosófico general que nosotros introducimos para modelar a la Metafilosofía tractariana. En nuestro sentido de la expresión, dar la superación de un problema filosófico no necesariamente es dar la respuesta correcta. En el uso de la expresión que proponemos, dar la respuesta correcta y mostrar que es un pseudoproblema son las dos formas primarias alternativas que podría tomar el dar la superación de un problema filosófico. Estas formas primarias de dar la superación de un problema filosófico son alternativas en este sentido: dado un problema filosófico Π , es posible dar la respuesta correcta a Π si y solo si no es posible mostrar que Π es un pseudoproblema. En nuestro sentido de la expresión, podría decirse que dar la superación de un problema filosófico consiste en desarticular, por razones concluyentes, la problematicidad del problema filosófico. En ese sentido se da la superación de un problema filosófico cuando, por razones concluyentes, este queda cerrado (superado) como problema. (Para nosotros dar la superación completa de un problema filosófico sería análogo al desactivar una bomba por parte de un experto en explosivos, en el ejercicio de su experticia).

2 Con respecto al problema (b) puede decirse que es un problema metafilosófico que se sitúa en la intersección entre Semántica y Epistemología, dado que concierne al estatuto semántico y epistémico de las teorías y problemas de la Filosofía. A su vez, con respecto al problema (c) es correcto decir que es un problema metafilosófico netamente epistemológico, puesto que concierne a cuál es el método general adecuado (eficaz) para dar la superación completa de los problemas filosóficos. En este punto ya podemos observar que, en la Metafilosofía, por la naturaleza misma de su objeto, confluyen y se sintetizan insumos y problemas de varias otras disciplinas filosóficas.

De forma correlativa al abordaje de estos problemas, el sistema filosófico tractariano contiene una Semántica y una Metafilosofía. La Semántica tractariana expresa una variante de la clásica concepción pictórica de la proposición.³ A la concepción pictórica de la proposición la encontramos sintetizada en estos párrafos de *Tractatus*:

§4.0311. Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas. [Wittgenstein, 2007: 69]

§4.031. En la proposición, por así decirlo, se confecciona a modo de prueba un estado de cosas. Cabe decir simplemente: en lugar de esta proposición tiene este y aquel sentido, esta proposición representa este y aquel estado de cosas. [Wittgenstein, 2007: 69]

§4.01. La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos. [Wittgenstein, 2007: 66]

A su vez, en la Metafilosofía tractariana podemos discernir la respuesta al problema (b) de la respuesta al problema (c) en términos de lo que llamaremos «concepción descriptiva de la Filosofía» y «concepción normativa de la Filosofía».

Según esta distinción, la concepción descriptiva de la Filosofía se ocupa de comprender la naturaleza lingüística y el valor epistémico del discurso filosófico tradicional, mientras que la concepción normativa de la Filosofía se ocupa de determinar con qué tipo de estrategia o método general es posible dar la supe-
ración completa de los problemas filosóficos tradicionales. De este modo, en la

3 Desde un punto de vista conceptual, por «concepción pictórica de la proposición» es razonable entender la conjunción de estas tesis básicas: (a) la proposición es una representación de la realidad; (b) la proposición es verdadera si concuerda con la realidad, y falsa, en otro caso; (c) la proposición es una articulación de signos; (d) la realidad es una articulación de cosas; (e) los signos en la proposición significan cosas de la realidad; (f) la proposición representa a las cosas articuladas de cierto modo a través de la articulación de los signos en ella. Desde nuestro punto de vista, las tesis (a)-(f) son el núcleo duro característico de la concepción pictórica de la proposición. Entendida como la conjunción de (a)-(f), la concepción pictórica de la proposición es un punto de acuerdo crucial entre Platón (*Crátilo*, *Sofista*, *Teeteto*) y Aristóteles (*Metafísica*, *Categorías*, *De la interpretación*). En Platón y Aristóteles, la concepción pictórica de la proposición es empleada para dar respuesta al problema de la posibilidad de la falsedad: si el pensamiento falso piensa algo no-real, ¿cómo es posible que tenga contenido? Según Platón y Aristóteles, en la Filosofía antigua este problema se originó en Parménides, Heráclito y Protágoras, y fue esgrimido por los relativistas antiguos contra las posiciones realistas en Metafísica y Epistemología. El problema de la posibilidad de la falsedad es protagonista en *Tractatus* (§§2.2-2.222), y también en el pensamiento del maestro de Wittgenstein, Bertrand Russell [Russell, 1995: 105-112]. Ahora bien, en la medida de que la concepción pictórica de la proposición es patrimonio común de Platón y Aristóteles es razonable juzgar que se encuentra, por excelencia, al nivel del acervo conceptual de la «Filosofía clásica». De este modo, por contener una variante de la concepción pictórica de la proposición es razonable juzgar que *Tractatus* defiende una línea paradigmáticamente clásica en Filosofía.

construcción de una Metafilosofía comprensiva, una concepción normativa de la Filosofía y una descriptiva se articulan y complementan.

El objetivo de este escrito es, en primer lugar, examinar la Semántica y la Metafilosofía de *Tractatus*; en segundo lugar, explicar cómo, en virtud de estas teorías y de su propia «autorreferencialidad», el sistema tractariano contiene una dificultad que llamaremos «problema bifronte»;⁴ y, en tercer lugar, examinar cómo el sistema expresado en *Tractatus* intenta neutralizar al problema bifronte. En síntesis apretada, el problema bifronte consiste en la discordancia que se presenta entre (a) el discurso y la práctica filosófica de *Tractatus* y (b) la doctrina semántica y metafilosófica tractariana.

De acuerdo al objetivo trazado, en este escrito dedicaremos el capítulo 1 a la Semántica tractariana; el capítulo 2, a la Metafilosofía tractariana tanto en su aspecto descriptivo —relativo al problema (b)—, como en su aspecto normativo —relativo al problema (c)—; por último, el capítulo 3 expondrá los ítems relativos al problema bifronte; para terminar este escrito, a partir de lo examinado en él formularemos una nueva cuestión para la continuación de esta investigación en una instancia posterior.

Una pregunta que es necesario aclarar para que este trabajo sea correctamente encuadrado es la siguiente: ¿Qué estatuto tiene la investigación que se expresa en este escrito? Esta investigación tiene, naturalmente, un componente exegético, porque es inevitable e imprescindible incursionar en la exégesis si se desea discurrir sobre *Tractatus* y sus problemas. No obstante, en este caso, la exégesis de *Tractatus* es un medio, un instrumento, no el fin último.⁵ Por ende, la tipificación de este escrito no se agota con la etiqueta «investigación exegética». En efecto, lo correcto sería decir que la investigación que este escrito expresa tiene una fase exegética muy importante tanto por sus dimensiones como por el protagonismo de su papel en la construcción de esta investigación tomada como un todo. Ahora bien, el fin último de este trabajo es, en realidad, la evaluación filosófica de la doctrina de *Tractatus* en relación al problema bifronte. Por consiguiente, este escrito busca expresar una investigación filosófica que tiene la peculiaridad de girar en torno a otra investigación filosófica, la de Wittgenstein en *Tractatus*. Ese es el estatuto de esta investigación.

La traducción de *Tractatus* que citaremos en este escrito es la castellana de J. Muñoz e I. Reguera (2003). En la investigación también empleamos la traducción castellana de E. Tierno Galván (1957), la traducción castellana de Luis M.

4 La noción de *autorreferencialidad*, aplicada a *Tractatus*, es una noción técnica que nosotros desarrollamos en la sección 4 del capítulo 2 para facilitar el análisis del problema bifronte. La autorreferencialidad de *Tractatus*, bajo nuestra caracterización, consiste, *grosso modo*, en que la doctrina filosófica tractariana tiene un alcance normativo que abarca al discurso y a la práctica filosófica de *Tractatus*.

5 Ello explica que en este trabajo no nos involucremos en las distintas discusiones exegéticas en torno a *Tractatus*.

Valdés Villanueva (2002), la traducción inglesa de D. F. Pears y B. F. McGuinness (1961) y la traducción inglesa de C. K. Ogden y F. P. Ramsey (1922).

Cuando hagamos referencia a un párrafo de *Tractatus* aplicaremos esta convención: si es, por ejemplo, el 3.42, referiremos a él con «§3.42». Cuando nos refiramos a un párrafo de *Investigaciones filosóficas* aplicaremos esta convención: si este es, por ejemplo, el 44, escribiremos «IF §44». Si hacemos referencia a una serie de párrafos aplicaremos esta convención: si la serie va desde el párrafo x hasta el párrafo z , escribiremos «§§ $x-z$ » si la obra es *Tractatus*, o «IF §§ $x-z$ » si la obra es *Investigaciones*. A su vez, cuando citemos un texto utilizaremos el sistema Harvard: [autor, año: página].⁶

6 En la elaboración de este escrito nos hemos beneficiado con las críticas y sugerencias del profesor Carlos E. Caorsi, del profesor Ricardo Navia y del profesor Ronald Teliz. Las críticas del profesor Caorsi estuvieron dirigidas a la sección 1 del capítulo 1, y, en particular, al modo en que reconstruimos las relaciones entre los conceptos «hecho» (*Tatsache*) y «estado de cosas» (*Sachverhalt*) en la Metafísica de *Tractatus*. Las sugerencias del profesor Navia estuvieron dirigidas a la sección 3 del capítulo 3, y, en particular, a la estructuración que sería más conveniente dar a nuestra consideración de la respuesta de Wittgenstein al problema bifronte en §6.54. Las críticas y sugerencias del profesor Teliz abarcaron a todo el escrito. Quedamos sumamente agradecidos por los aportes.

Semántica en *Tractatus*

Un problema central de la Semántica filosófica general, por su relación estructural con el problema general del significado, es el problema de la «expresión de sentido». La expresión de sentido está vinculada, en *Tractatus*, a la proposición (*Satz*) (§3.3). La expresión de sentido es, según el filósofo, el modo de significar característico de las proposiciones. Para Wittgenstein, que la proposición exprese un sentido es equivalente a que «diga algo».

El problema de la expresión de sentido es, según el *Prólogo* de la obra, el problema principal de *Tractatus* [Wittgenstein, 2007: 47].⁷ Por esta razón el núcleo conceptual del sistema tractariano se encuentra en el campo de la Semántica filosófica. Sobre los contenidos y problemas de este núcleo trataremos en este capítulo.

A título de noción introductoria, es correcto decir que, de acuerdo a *Tractatus*, lo que caracteriza en tanto tal a la proposición es que es un signo complejo (§3.14, §§3.143-3.1431), que modela el Mundo (§4.01) representando una posibilidad de hecho (§2.202, §3.11), y que, en virtud de su carácter de modelo del Mundo, es verdadero o falso (§4.06) en función de que la posibilidad de hecho se efectivice o no (§§2.21-2.222).⁸ En esta aproximación, la posibilidad de hecho que la proposición representa equivale a su sentido (*Sinn*) (§2.221, §4.031), y la «relación figurativa» (*die abbildende Beziehung*) por la cual la representa, equivale al expresar el sentido (§2.15, §§2.1513-2.1514).

7 En IF §65 Wittgenstein remarca que este problema era el que más lo había ocupado en su anterior modo de filosofar. Por otro lado, en 1919, en la carta R37 dirigida a Russell, sobre el problema de la expresión de sentido, el filósofo escribe: «creo que este es el problema cardinal de la Filosofía» [Wittgenstein, 2009a: 365]. El protagonismo de este problema en la agenda tractariana da cuenta de que en la obra hay una variante del «giro lingüístico» característico de la Filosofía contemporánea.

8 Como se hará notorio en el transcurso de este capítulo, esta noción introductoria tiene relativamente poco de «introductoria» en sentido estricto. Más bien podría decirse que ella es un producto intermedio-avanzado del curso de la investigación metafísica y semántica de *Tractatus*. La razón de que la presentemos aquí a título de «noción introductoria» estriba en que adelantarnos un poco en el recorrido del pensamiento tractariano es útil para explicar, en esta Introducción, qué camino consideramos que se debería seguir, en este capítulo, para reconstruir inteligiblemente la Semántica filosófica tractariana. Ahora bien, de todas formas, haciendo los matices necesarios, se puede tomar a esta noción que proponemos como «introductoria» en algún sentido, porque la concepción wittgensteiniana de la proposición alcanza, en definitiva, una forma mucho más compleja y refinada hacia el final de la investigación semántica tractariana con la introducción de los conceptos de *función veritativa* y de *construcción lógica*.

Así las cosas, en *Tractatus*, el problema de la expresión de sentido se analiza como la articulación de las siguientes interrogantes: (a) ¿Qué es que un signo proposicional represente una posibilidad de hecho/modele al Mundo? (b) ¿Bajo qué condiciones esenciales la combinación de signos puede producir la representación de una posibilidad de hecho/un modelo del Mundo? (c) ¿Cómo se delimita, en lo esencial, la totalidad de las proposiciones (§4.001)?⁹

Analizado de este modo resulta suficientemente evidente el vínculo entre el problema de la expresión de sentido y el problema que *Tractatus* conceptualiza como el problema de la forma general de la proposición (§4.5, §4.53). En términos técnicos, el problema de la forma general de la proposición consiste en esquematizar en una variable proposicional los rasgos formales que todas las proposiciones esencialmente comparten en virtud de su construcción lógica, y así delimitar la totalidad de estas como la totalidad de cosas subsumidas bajo esta variable (§6). De hecho, la concepción tractariana de la forma general de la proposición es, en la obra, la culminación y síntesis superior de la elucidación de la esencia de la expresión de sentido.

En nuestra exposición de la concepción tractariana del Lenguaje seguiremos el hilo de la reflexión del filósofo y desembocaremos, luego de considerar el intrínseco carácter figurativo y veritativo-funcional de la proposición, en el tópico de la forma general de la misma. El vínculo entre los problemas mencionados es explicitado por el filósofo en §§5.47-5.472.

Una pista fundamental acerca de la manera peculiar en que *Tractatus* aborda el problema de la expresión de sentido radica en que la obra se abra con la exposición *in extenso* de la Ontología que va a reivindicar (§§1-2.063). La fundamentalidad de esta pista se confirma posteriormente en el aserto de que los límites del Lenguaje son los límites del Mundo (§§5.6-5.62), y en la tesis de que la esencia del Lenguaje es la esencia del Mundo (§§5.471-5.4711). Esta situación indica, por tanto, que, en *Tractatus*, la Ontología tiene una importante «gravitación» en relación al problema del sentido. Sin ir más lejos, basta considerar la noción introductoria que dimos antes de lo que, para *Tractatus*, es una proposición para observar que existe, en la obra, una profunda gravitación de la Metafísica sobre la Semántica.

De este modo, siguiendo el ejemplo del propio *Tractatus*, para adentrarnos en la teoría tractariana de la proposición emplearemos como «mediación» a su Ontología.

9 En cuanto a la manera en que *Tractatus* se plantea el problema de la expresión de sentido cabe observar que Wittgenstein se refiere a absolutamente cualquier lenguaje, y no solo al lenguaje humano. Si en el futuro se descubriera que los monos o los marcianos tienen un lenguaje, entonces, desde el punto de vista tractariano, su explicación de la esencia del lenguaje también se aplicaría a estos lenguajes sin ningún problema. De hecho, en cierto modo, para la investigación metafísica tractariana es irrelevante que los seres humanos (o los marcianos, o los monos, etc.) usemos lenguajes o no, porque a lo que se aplica a investigar es la esencia del lenguaje allende los hechos (§4.1121, §5.551). La investigación tractariana está en las antípodas de una Lingüística «fáctica» o «de campo».

De esta forma, el presente capítulo 1 se dividirá en dos secciones: en la primera delinearemos los rasgos esenciales de la Metafísica de *Tractatus* estrictamente relevantes para el problema de la expresión de sentido y de la forma general de la proposición, y en la segunda introduciremos, con el trasfondo metafísico requerido, a la Semántica tractariana.

Sección 1. Ontología

Cuando antes dijimos que, en *Tractatus*, la Ontología tiene una importante gravitación sobre la elucidación de la esencia de la expresión de sentido no quisimos implicar, de algún modo, que esta es independiente de la concepción tractariana de la proposición y a la vez fundamento de esta en la «arquitectura inferencial (argumental)» del pensamiento tractariano.¹⁰ Para ser más precisos, lo que queremos decir es que, en la arquitectura inferencial y conceptual del sistema tractariano, la concepción de la proposición está fuertemente entramada con la doctrina ontológica.

En efecto, desde el punto de vista de la justificación de las tesis del sistema en su trama argumental, en vez de decir que la Semántica tractariana (como un todo) se fundamenta en la Ontología tractariana (como un todo) —o de decir lo inverso—, lo correcto es decir que, por una parte, algunas tesis de la Ontología tractariana son fundamentadas (al menos parcialmente) en tesis de la teoría tractariana de la proposición mientras que otras tesis ontológicas son *data* de la investigación, y que, por otra parte, algunas tesis de la Semántica tractariana son fundamentadas (al menos parcialmente) en tesis metafísicas mientras que otras tesis semánticas son *data* de la investigación.¹¹ Así, por ejemplo, la tesis metafísica de la existencia de entidades lógicamente simples («objetos» en la jerga tractariana) depende, en la arquitectura inferencial del sistema tractariano, de la tesis semántica de que toda proposición tiene un sentido preciso y determinado (§2.0201, §§3.2-3.23), que es tomada, por hipótesis de interpretación, como un *datum* de la investigación, y, por otra parte, la tesis metafísica de que todo hecho es complejo es, por hipótesis de interpretación, un *datum* de la investigación del que depende, aunque sea lejanamente en la cadena argumental, la tesis semántica de que las tautologías «carecen de sentido» (§4.461).

En esta sección haremos una exposición de la Ontología tractariana, sin ahondar excesivamente en su justificación en elementos de la Semántica

10 La noción de «arquitectura inferencial (argumental) de un sistema de pensamiento» es una noción que nosotros introducimos para modelar a la Filosofía de *Tractatus*. Ella es explicada en la sección 1 del capítulo 3.

11 La noción de «*data* de la investigación» es una noción que nosotros introducimos para comprender la arquitectura argumental del pensamiento tractariano. En nuestro uso de la expresión, los *data* de la investigación son las tesis que la investigación toma como verdades no necesitadas de justificación y que fungen como la trama de contenidos a partir de la cual el sistema se desarrolla. Los *data* de la investigación son, a la vez, los *inputs* y el fundamento de ella. Ampliamos sobre esta noción en la sección 1 del capítulo 3.

tractariana. Nuestro objetivo principal para el capítulo 1 como un todo es lograr una visión sinóptica de ambas teorías en su entramado constitutivo. La justificación de los elementos de estas teorías será explicada *en passant*, cuando sea necesario, con la expectativa de que con la trama general a la vista resulte más perspicua la interconexión argumental de las tesis.¹²

El concepto con el que se abre la Ontología tractariana en la obra es el de «Mundo» (*Welt*) (§1). Para encuadrar correctamente a la Metafísica tractariana podemos comenzar señalando que Wittgenstein llama «Mundo» a la Realidad total (*die gesamte Wirklichkeit*) (§2.063). Como es claro, la Realidad total, si es total, es única y contiene absolutamente todo lo real (efectivo). Por ende, para Wittgenstein, no puede haber más que un Mundo, y no puede haber algo real «afuera-de» este.¹³

12 En *Tractatus*, el «problema ontológico» como un todo está atravesado por la cuestión «Solipsismo vs. Realismo». Esta cuestión concierne a la relación ontológica entre el Mundo y el Yo. Puesta en términos estrictamente ontológicos la cuestión es la siguiente: ¿el Yo es la sustancia del Mundo (Solipsismo), o el Mundo es la sustancia del Yo (Realismo)? (A esta fórmula del problema del Solipsismo la caracterizamos como la formulación «ontológica» del problema). La cuestión del Solipsismo es sumamente definitoria respecto del estatuto ontológico que Wittgenstein asignará, en definitiva, al Mundo, a los hechos y a los objetos. La cuestión Solipsismo vs. Realismo es respondida, en *Tractatus*, en los párrafos §§5.541-5.5421 y §§5.6-5.641. Lo que Wittgenstein sostendrá, en suma, es que el Solipsismo es correcto pero que, llevado hasta sus últimas consecuencias, coincide con el Realismo. Técnicamente esta concepción tractariana se resume en el siguiente *dictum*: el Mundo es mi Mundo (§5.62), pero el Yo (en sentido trascendental) no es parte del Mundo sino límite y sujeto metafísico de este (§5.641). En este trabajo no abordaremos directamente la doctrina tractariana en torno a la cuestión Solipsismo vs. Realismo, puesto que ello no es imprescindible para lograr nuestros objetivos. Simplemente llamamos la atención sobre la suma importancia de esta doctrina para alcanzar una comprensión completa de la Metafísica del primer Wittgenstein. Por otra parte, se puede presumir, razonablemente, que la respuesta tractariana al problema del Solipsismo es un pilar fundamental de su respuesta al Escepticismo (§6.51). (Con respecto a la formulación «ontológica» de la cuestión Solipsismo vs. Realismo: esta presupone que o bien el Yo es una determinación (o: «propiedad») del Mundo (Realismo) o bien el Mundo es una determinación (o: propiedad) del Yo (Solipsismo). Ahora bien, en tal caso, si tanto el Yo como el Mundo fueran sustancias, entonces el problema se asentaría sobre un presupuesto metafísico falso, porque, técnicamente, una sustancia no puede ser determinación de nada. Por otra parte, bajo esta formulación de la cuestión, si sustancia y determinación fueran ontológicamente inseparables, entonces, en definitiva, las dos supuestas alternativas colapsarían en la ecuación Yo = Mundo, puesto que, por la inseparabilidad ontológica Yo-Mundo, lo que desde un punto de vista sería el Yo, desde otro punto de vista sería el Mundo. En ese caso parecería que la diferencia conceptual sustancial entre Solipsismo y Realismo se trivializa en lo puramente verbal y que el problema se vacía de contenido al no oponer verdaderas alternativas. En virtud de la conexión con el esquema categorial metafísico *sustancia/determinación* que arroja la formulación «ontológica» es esperable que otros problemas del tipo de los anteriores surjan en torno a la cuestión Solipsismo vs. Realismo así planteada. En particular, es esperable que aparezcan aquí problemas conexos con el «problema de los universales»).

13 Que no pueda haber más que un Mundo no implica, en *Tractatus*, que el Mundo no pueda ser distinto de como «vino a ser». Como veremos, para *Tractatus*, el Mundo puede variar en sus aspectos accidentales (los hechos), pero no en su esencia (su forma lógica). Lo que

Para avanzar un poco más en la caracterización tractariana del concepto de «Mundo» es necesario aclarar, de forma básica y preliminar, qué es, según el filósofo, un «hecho» (*Tatsache*). Para *Tractatus*, toda proposición, independientemente de su valor de verdad, figura algo. Ahora bien, en *Tractatus*, la palabra «hecho» se aplica solo al *figuratum* de la proposición verdadera (§2.1, §§3-3.01). Aquello en la Realidad total que «corresponde» a la proposición verdadera y que por cuyo *datum* la proposición es verificada, es, para Wittgenstein, un *hecho*, y ello es, a la vez, lo que esta proposición figura (§2.21, §2.222).¹⁴

De esta manera, el Mundo, según *Tractatus*, es la totalidad «absoluta» de los hechos (*die Gesamtheit der Tatsachen*) (§1.1).¹⁵ El Mundo queda determinado, en cuanto a cómo es, por los hechos, y por ser estos absolutamente todos los hechos (§1.11). Los hechos son, para Wittgenstein, lo efectivo que la Realidad total, es decir, el Mundo, reúne en tanto totalidad.

La noción anterior de «Mundo» es complementada, en la obra, con una aclaración de suma relevancia para la articulación de la Metafísica tractariana: el Mundo no es la totalidad de los «objetos» (*Gegenstand*) (§1.1). En contexto, este aserto no implica solamente que el Mundo es una totalidad diferente a la totalidad de los objetos sino también, por razones que veremos en el transcurso

aquella tesis quiere decir es que no puede haber dos o más Mundos «paralelos», porque si hubiera, por ejemplo, dos Mundos paralelos, entonces ninguno sería la Realidad total. Como es notorio, en la noción tractariana de «Mundo» se connota totalidad, efectividad y unicidad: el Mundo es la única Realidad total. Por ello, en este contexto, es incorrecto hablar de Mundos posibles o de Mundos posibles no efectivizados. Por hipótesis, en el caso del esquema conceptual tractariano, las formas correctas de expresar estas ideas podrían ser las nociones de «estados posibles del Mundo» y de «estados posibles del Mundo no efectivos».

14 «*Tatsache*», «*Sachlage*» y «*Ereignis*» son palabras que, grosso modo, *Tractatus* trata como intercambiables. Por otro lado, en §6.113 encontramos un uso de «*Tatsache*» que es divergente del uso principal, pues allí se llama «*Tatsache*» a algo que, para Wittgenstein, es inexpressable con el lenguaje. En esta interpretación de Wittgenstein procuraremos reconstruir solo el uso principal que «*Tatsache*» tiene en la obra.

15 La distinción entre totalidad «absoluta» y «relativa» es una distinción que nosotros introducimos para aclarar el significado del pensamiento de Wittgenstein cuando habla de «totalidades» (§1.1, §4.001, §4.11, §4.26, §5.561). Una totalidad «absoluta» de entidades del tipo x es una totalidad tal que absolutamente ningún x queda afuera. Para formar parte de la totalidad absoluta de los x basta ser un x . Desde el punto de vista conceptual, la totalidad absoluta de entidades del tipo x se contrapone a una totalidad «relativa» de entidades del tipo x . En una totalidad relativa de entidades del tipo x encontramos a todos y solo los x 's que además de ser x cumplen con determinado criterio, pero no absolutamente a todos los x 's. Por ejemplo, el Mundo es la totalidad absoluta de los hechos, porque absolutamente ningún hecho queda fuera. En cambio, el siglo XX es una totalidad relativa de hechos, porque abarca a todos y solo los hechos del siglo XX, pero no absolutamente a todos los hechos, porque no abarca, por ejemplo, a los hechos del siglo XIX. De este modo, el Mundo como totalidad absoluta de los hechos abarca absolutamente todos los hechos de todos los siglos pasados y futuros. Desde nuestra perspectiva, para *Tractatus*, el Mundo es la totalidad «absoluta» de los hechos, porque de otra forma no podría ser, según el filósofo, la Realidad total. Siempre que Wittgenstein escriba «la totalidad de los x 's», por ejemplo, en §1.1, §4.001, §4.11, §4.26 y §5.561, interpretaremos que se refiere a la totalidad absoluta de los x 's, porque entendemos que si hubiera querido referirse a una cierta totalidad «relativa» de los x 's, entonces lo habría explicitado.

de esta sección, que ningún hecho es objeto. De esta manera, como veremos, *Tractatus* va a separar categorialmente a objetos y hechos. Objetos y hechos tendrán, para la obra, relaciones ontológicas de distinto tipo con el Mundo.

A la relación Mundo-hechos Wittgenstein la caracteriza en términos de que el Mundo puede «dividirse» o «descomponerse» en hechos (§1.2). De este modo, para *Tractatus*, todo aquello en lo que el Mundo puede dividirse es un hecho (§1.2). Que el Mundo se pueda dividir en hechos sugiere, como analogía composicional, que el Mundo es un «todo» o un «complejo» cuyos «componentes» o «partes» son los hechos. Esto es correcto solo si alude a que el Mundo es la totalidad de los hechos, pero no es correcto si con ello se significa algo de la especie de que el Mundo es «el gran hecho compuesto por todos los demás hechos»; esta segunda interpretación sería incorrecta, porque, como veremos, para *Tractatus*, la existencia del Mundo no es casual, y por ello, el Mundo mismo no puede ser un hecho.

Para *Tractatus*, el «estatuto metafísico» del Mundo es el de «totalidad-absoluta-de» —los hechos—, y este estatuto es, en la obra, alternativo al estatuto metafísico de «hecho» y al de «objeto». Para Wittgenstein, desde un punto de vista ontológico, el Mundo no se encuentra en el mismo «nivel» que los objetos o los hechos. Otros ítems que, en *Tractatus*, tienen el estatuto metafísico de «totalidad-absoluta-de» (*Gesamtheit*) son, como veremos, «la sustancia del Mundo», «el Espacio lógico» y «el Lenguaje».

Ahora bien, en la obra no queda claro si, para el filósofo, las «totalidades» son clases, porque, desde un punto de vista metafísico, Wittgenstein expresa en §§6.02–6.031 una posición que prescinde de las clases en el contexto de la Matemática y de la Filosofía de la Matemática.¹⁶ En el supuesto de que las totalidades tractarianas fueran clases podríamos decir, para clarificar la relación Mundo-hechos, que el Mundo es la clase de los hechos. Con esta explicación quedaría claro que la relación Mundo-hechos es ontológicamente distinta de la relación Mundo-objetos, puesto que para *Tractatus*, los objetos «protagonizan» los hechos que «pertenecen» al Mundo —en sentido conjuntístico: «ε»— (§§2–2.01), pero ellos mismos no «pertenecen» al Mundo —en sentido conjuntístico: «ε»— (§2.02).

En la Ontología tractariana lo que se llama «hecho» se caracteriza por «acae-cer» (§§1–1.1, §2): el hecho en sentido tractariano es un «acontecimiento» (*ein Ereignis*).¹⁷

16 En el pasaje aludido, el problema filosófico-matemático concreto en relación al cual el filósofo sostiene que la Teoría de las clases es superflua parece ser el problema clásico de definir «número entero».

17 No queda claro en *Tractatus* si esta noción de «acontecimiento» (*Ereignis*), equiparable a la de «hecho» (*Tatsache*), conlleva alguna connotación temporal, por ejemplo, en el sentido de que todo acontecimiento esencialmente fuera «fechable». De hecho, la concepción del Tiempo en *Tractatus* y de su relación con los hechos y el Mundo es un «misterio». Para considerar el tema del Tiempo en la obra encontramos estos párrafos-clave: §2.0121, §2.0251, §6.3611, §6.3751, §6.4311, §6.4312. Un elemento que, desde nuestro punto de

Que algo acaezca implica, para *Tractatus*, que sea efectivo («real»), y no, por ejemplo, meramente posible. Para Wittgenstein, solo los hechos acaecen, los objetos, no (§§1-1.1): porque los hechos acaecen es que son lo que figuran las proposiciones verdaderas; porque los objetos no pueden acaecer es que los «nombres» —en el sentido técnico tractariano de la expresión— que los denotan no pueden ser verdaderos. En tanto el hecho acaece, el Mundo es, para Wittgenstein, la totalidad de lo que acaece (§1).

A su vez, para *Tractatus*, lo que acaece se caracteriza por poder no acaecer (§1.21, §5.634). Para Wittgenstein, todo lo «efectivo» podría no haber sido efectivo. Por tanto, de acuerdo al filósofo, todo lo que acaece es casual y variable (§5.634, §6.3, §6.41).¹⁸ Dicho de otro modo, para *Tractatus*, desde un punto de vista lógico, lo que determina qué acaece y qué no acaece es la pura casualidad.¹⁹ De esta manera, para Wittgenstein, el hecho es efectivo, pero podría no haber acaecido.

De lo anterior se desprende, en *Tractatus*, que *cómo* sea el Mundo es casual y variable (§5.634, §6.41, §6.432). Ahora bien, a esto Wittgenstein agrega que, en cambio, que *exista* el Mundo no es casual o variable (§5.552, §6.44), porque independientemente de lo que acaezca siempre ha de haber la totalidad de lo que acaece. Luego, que el Mundo exista no es, para *Tractatus*, un hecho (§6.44).²⁰

Antes dijimos que, para el filósofo, los objetos no pueden acaecer, y que lo que puede acaecer, el hecho, también puede no acaecer. De esto se sigue que el objeto ni acaece ni no acaece; en otras palabras, que la «dualidad metafísica» *acaecer/no-acaece* afecta al nivel ontológico de los hechos, pero no al de los objetos. Que la dualidad metafísica *acaecer/no-acaece* afecte al nivel ontológico

vista, tiene que resultar esclarecedor respecto de la concepción tractariano del Tiempo es que, para Wittgenstein, el Mundo sea la totalidad absoluta de los hechos (la Realidad total).

18 En este punto de la especulación encontramos esta aporía: un hecho puede no acaecer, puesto que su acaecimiento es casual, pero si un hecho no acaece, entonces no es un hecho. Luego, un hecho puede no ser un hecho. A lo que surge esta pregunta: si un hecho no fuera un hecho, ¿qué sería?

19 Decir que la casualidad es lo que determina qué acaece es lo mismo que decir que nada determina qué acaece. Para Wittgenstein, los acaecimientos no tienen una explicación causal o un «porqué». Simplemente acaecen. Para *Tractatus*, no hay relaciones causales (§5.1361). Esta es la posición tractariano en el «problema de Hume» sobre la causalidad [Hume, 1981: 73-84, 155-176]. Para Wittgenstein, los hechos se pueden describir, no explicar; o, mejor dicho, para el filósofo, la «explicación» de los hechos tiene un límite (lógico) en su contingencia radical (§§6.371-6.372).

20 Que un hecho *p* no acaezca es lógicamente equivalente, según *Tractatus*, a que acaezca otro hecho, a saber, el hecho contradictorio de *p*, que podríamos simbolizar como « $\neg p$ » (§2.06, §4.0641) —porque, de otra forma, la falsedad de la proposición «*p*» no sería lógicamente equivalente a la verdad de « $\neg p$ » (§4.0621). De que el no acaecimiento de *p* sea equivalente al acaecimiento de $\neg p$ se sigue que, independientemente de lo que acaezca, necesariamente hay Mundo, porque si *p* acaece, entonces hay al menos un hecho, a saber, *p*, y si *p* no acaece, entonces también hay al menos un hecho, a saber, $\neg p$. La moraleja, en consecuencia, es que, para *Tractatus*, si algo es posible, entonces el Mundo existe.

de los hechos pero no al de los objetos es parte de la «separación categorial» que anticipamos que Wittgenstein iba a trazar entre hechos y objetos.

Una categoría lógica especial de hecho es, según *Tractatus*, el «estado de cosas» (*Sachverhalt*) (§2.01, §§2.0272-2.032, §4.21, §4.2211, §4.25). Lo ontológicamente característico del estado de cosas es, según *Tractatus*, ser una conexión de objetos (*eine Verbindung von Gegenständen*) (§2.01): los objetos en el estado de cosas forman una unidad lógicamente compleja. Según el filósofo, en el estado de cosas los objetos se enlazan como los eslabones de una cadena (§2.03).

En la metafísica tractariana todo estado de cosas (*Sachverhalt*) es un hecho (*Tatsache*), pero no todo hecho es un estado de cosas (§2). La tesis ontológica de que no todo *Tatsache* es un *Sachverhalt* corresponde especularmente en el sistema a la tesis semántica de que no toda proposición es una «proposición elemental» (§4.51). Para *Tractatus*, de forma especular a las proposiciones elementales que estos verifican, los estados de cosas encarnan la forma más simple de hecho, desde un punto de vista lógico (§4.21, §4.2211, §4.25). Bajo nuestra lectura, los estados de cosas serían, por tanto, los «hechos elementales» (o: «hechos atómicos») que verifican a las proposiciones elementales verdaderas.²¹

En contraste categorial con el hecho, para *Tractatus*, lo ontológicamente característico del objeto (*Gegenstand*) es poder ser «eslabón» de estados de cosas (§2.011, §2.013, §2.0141). Si los objetos no tuvieran, esencialmente, la posibilidad de eslabonarse en estados de cosas, entonces, de acuerdo a *Tractatus*, no podría haber Mundo —porque, como veremos, el acaecimiento de un hecho depende «funcionalmente» de las posibilidades de eslabonamiento de los objetos (§2); ni Espacio lógico —porque este, como veremos, es la totalidad de las posibilidades de hechos; ni Lenguaje —porque, como veremos, las proposiciones mismas son hechos.²²

21 En la traducción castellana de Enrique Tierno Galván, de 1957, la expresión «*Sachverhalt*» es traducida, alternativamente a la traducción que aquí seguimos, como «hecho atómico». Esta traducción castellana sigue la huella de la primera traducción al inglés de *Tractatus* de 1922. La traducción inglesa de 1922, de C. K. Ogden (con la colaboración de F. P. Ramsey), traduce «*Sachverhalt*» por la expresión, de impronta russelliana, «atomic fact». En lo principal, nosotros seguimos la interpretación del *Sachverhalt* tractariano que subyace a esta traducción de 1957.

22 Una Ontología en la que los objetos no tuvieran la posibilidad de eslabonarse entre sí en estados de cosas (*Sachverhalt*) sería, *prima facie*, una Ontología de «cuasi-mónadas» leibnizianas en la que los objetos no podrían tener propiedades «externas» (casuales) y solo tendrían propiedades «internas» (formales). Ahora bien, para Wittgenstein, una Ontología de este tipo es imposible: desde el punto de vista tractariano, una Ontología en la que los objetos no tuvieran la posibilidad de tener propiedades externas sería una Ontología en la que tampoco tendrían propiedades internas, en tanto, para *Tractatus*, las propiedades internas de los objetos son, como veremos, las posibilidades lógicas de las propiedades externas. A su vez, para Wittgenstein, una Ontología en la que los objetos carecieran de propiedades internas tampoco podría contener objetos que tienen propiedades externas, porque, como dijimos, para Wittgenstein, las propiedades internas de los objetos son las posibilidades de las propiedades externas. Ahora bien, para Wittgenstein, una Ontología cuyos objetos carecieran absolutamente de propiedades externas e internas sería una Ontología sin objetos,

Ahora bien, para Wittgenstein, los hechos son, en todo caso, lógicamente complejos, pues son «protagonizados» por objetos (§2, §2.01). En contraposición categorial a los hechos, para *Tractatus*, los objetos son entidades lógicamente simples (§2.02).²³ Que el objeto sea lógicamente simple quiere decir, en este contexto, que carece de composición y estructura —esta explicación se aclarará en el curso de esta sección.

Más aún, desde el punto de vista de Wittgenstein, aun cuando el Mundo y los hechos fueran *infinitamente* complejos, el Mundo debería contener, como «sustancia», entidades lógicamente simples (§4.2211).

Por otra parte, según el filósofo, solo si los hechos son protagonizados por simples, es posible, por un lado, que las proposiciones expresen un sentido preciso y determinado y que sean completamente analizables (§2.0201, §3.23, §4.0312, §4.221), y, por otro, que el Mundo tenga una «forma» (un «armazón lógico») independiente de lo que acaezca (§2.021, §§2.022-2.023, §2.026).²⁴

Además, según *Tractatus*, solo si hay simples es posible que la figuración que efectúan las proposiciones sea independiente de cómo es el Mundo, esto es, de qué hechos acaecen (§2.0211), porque, en otro caso, que una proposición tenga sentido requeriría que al menos otra fuera verdadera (§2.0211); a su vez, para *Tractatus*, la figuración es, en esencia, independiente de los hechos (§2.0212, §4.061).^{25, 26}

porque, para Wittgenstein, un objeto que carece de propiedades internas y externas es una «nada» (§§2.0123-2.01231). Una Ontología sin objetos es, desde el punto de vista tractariano, imposible en tanto la existencia de objetos es la condición última de «lo lógico»: si la existencia de algo en vez de nada fuera casual, entonces, para Wittgenstein, lo lógico mismo sería casual, lo cual, para el filósofo, es absurdo (§§5.552-5.5521). En consecuencia, según *Tractatus*, en la Ontología necesariamente hay objetos y necesariamente estos tienen tanto propiedades externas, los hechos, como internas, las condiciones lógicas de los hechos. Así, según Wittgenstein, es esencial a la Ontología el articularse en una dimensión fáctica y en una dimensión lógica, condición trascendental de lo fáctico. Esta es la solución tractariana al problema russelliano (leibniziano) en torno a las propiedades y relaciones internas y externas (§4.122-4.125, §4.1251).

23 Aparentemente, la contraposición categorial entre hecho y objeto exige que cada hecho sea protagonizado por más de un objeto, puesto que (aparentemente) un hecho protagonizado por un único objeto se indiferenciaría de este.

24 Estos dos argumentos «trascendentales» wittgensteinianos se aclararán en el transcurso del capítulo 1. En nuestro uso de la expresión, los «argumentos trascendentales» se caracterizan por partir de un *datum* para concluir que las condiciones de posibilidad de este también son *data*. A nuestro modo de ver, Wittgenstein no solo apela a argumentos trascendentales en su investigación, sino que también da fundamentos para esta apelación en parágrafos como §2.0121, §3.3421 y §5.555.

25 Para Wittgenstein, qué valor de verdad determinado tiene la proposición depende de qué acaece. En cambio, según el filósofo, que la proposición «expresé un sentido» y sea «portador de valor de verdad» no depende de los hechos.

26 Este argumento, dado en §§2.0211-2.0212, puede interpretarse como conteniendo un *regressus ad infinitum* como mecanismo argumental. En esa línea podría quizá reconstruirse de este modo: «Si no hubiera entidades simples, entonces que haya una proposición con sentido requeriría que hubiera otra proposición y que esta fuera verdadera. A su vez, esta

De esta manera, para el primer Wittgenstein, todo hecho se reduce ontológicamente a una interrelación o conexión efectiva de objetos lógicamente simples (§§2.03-2.034, §4.2211).²⁷ En el sistema tractariano, esta tesis de «reducción ontológica» es el reflejo especular de la tesis semántica de que toda proposición es lógicamente analizable en una «función veritativa» de proposiciones elementales (§2.0201, §4.221, §5).

Desde el punto de vista del primer Wittgenstein, es en la medida de que los objetos son lógicamente simples que no pueden «acaecer», porque, para *Tractatus*, que algo acaezca es que se configure por la interrelación efectiva de los simples (§2.0272), y por ende, solo lo internamente complejo, es decir, el hecho, acaece. Los simples, en efecto, son, para *Tractatus*, la condición ontológica de todo posible acaecer, condición que en sí misma no acaece.

Ahora bien, que los simples no acaezcan no significa que no «sean»: lo que se implica es que, desde un punto de vista lógico, el modo en que el simple es «entidad» es categorialmente distinto del modo en que el hecho es «entidad».²⁸ De esta forma, entre objeto y hecho hay, para Wittgenstein, una «diferencia ontológica».

Por otra parte, de la naturaleza misma del «acaecer» como configuración de una unidad compleja por la interrelación de los objetos simples resulta que todo lo que puede acaecer también puede no acaecer, y viceversa, porque, para Wittgenstein, no hay ninguna necesidad lógica de que los objetos se interrelacionen o no se interrelacionen de determinado modo configurando un determinado complejo o no configurándolo, y, para *Tractatus*, toda necesidad, posibilidad e imposibilidad es lógica (§2.0121, §6.37, §6.375). De esta forma, de acuerdo al filósofo, un ítem x es lógicamente complejo si y solo si x acaece, y un ítem x acaece si y solo si x es contingente (casual).

De este modo, en tanto los objetos «son», pero no «acaecen», para *Tractatus*, los objetos constituyen un elemento lógicamente invariable de la Ontología (§§2.027-2.0271). Sobre la base de que los objetos son un rasgo invariable de la Ontología y de que son el material con el que se construyen los hechos, la

segunda proposición, al ser verdadera, tendría sentido. Luego, requiere el *datum* de al menos una tercera proposición, también verdadera. Esta tercera proposición, al ser verdadera, tendría sentido. Luego, requiere el *datum* de al menos una cuarta proposición, también verdadera. Y así sucesivamente, *ad infinitum*. En ese caso, sería imposible la construcción efectiva de una proposición (figura). Sin embargo, es un *factum* que «nos hacemos figuras de los hechos» (§2.1). Luego, hay simples como condición última del Mundo y del Lenguaje». Este argumento está vinculado con la discusión fregeana en [Frege, 1984: 168-169] y la russelliana en [Russell, 1973: 106-119] acerca del estatuto de las «descripciones definidas», y también con el tema de la relación entre «análisis lógico», «nombres» y «signos de complejo» en §§3.2-3.3442.

27 Por esta tesis de «reducción ontológica» puede decirse que la Metafísica tractariana es «revisionista» respecto de la Ontología ordinaria de las ciencias naturales y del sentido común.

28 Como veremos en el transcurso de esta sección, para Wittgenstein, todo lo que caracteriza al almacén lógico del Mundo «es» pero no «acaecer». El almacén lógico del Mundo es lo que el filósofo llama «lo místico» (§6.522).

totalidad absoluta de los objetos es caracterizada por el filósofo como «la sustancia del Mundo» (§2.021, §2.024).

En la medida de que, de acuerdo al filósofo, el objeto es una pieza lógicamente invariable de la Ontología, se sigue que en esta no puede haber más o menos objetos que los que hay, ni tampoco puede haber otros objetos que los que hay: sea como sea el Mundo, los objetos que conforman su «sustancia» tienen que ser exactamente los mismos (§§2.027-2.0271).

De este modo, para *Tractatus*, que exista un objeto x no es un hecho. Lo mismo ocurre con que la existencia del objeto necesariamente «se dé» en un entramado de hechos del Mundo, dado que, para Wittgenstein, independientemente de lo que acaezca, el objeto es protagonista de algún conjunto de hechos del Mundo (§2.0122). Ahora bien, lo que, para el filósofo, es lógicamente variable con respecto al objeto es en qué entramado *particular* de hechos este viene (casualmente) a darse (§2.0122), porque, como vimos, para Wittgenstein, cuáles hechos acaecen es un elemento casual y variable de la Ontología (§1.21).

Wittgenstein no da ejemplos de «objetos» en *Tractatus*.²⁹ No obstante, un elemento importante concerniente a este punto conocemos de la Ontología tractariana, a saber, que en ella no hay entidades «lógicas» (§4.0312, §4.441, §§5.4-5.441, §5.461, §5.53-5.5352). La contrapartida positiva de la tesis negativa sobre las entidades «lógicas» es, en *Tractatus*, la tesis de que lo entitativo en su totalidad queda englobado en la «suma» de lo lógicamente simple (los objetos) y lo lógicamente complejo (los hechos). Como veremos en el transcurso de este capítulo 1, a diferencia de lo fáctico, para *Tractatus*, el nivel lógico de la Ontología no es «entitativo» (§4.0312), sino el «armazón lógico» inmanente de lo entitativo.

La tesis de que no hay entidades «lógicas» es fundamental para comprender las asimetrías y conexiones entre los conceptos de *Tatsache* (hecho) y *Sachverhalt* (estado de cosas) en el sistema tractariano: como veremos después de examinar el intrínseco carácter «veritativo-funcional» de la proposición, solo porque *Tractatus* niega que haya entidades «lógicas» se hace coherente la tesis de que algún hecho (*Tatsache*) no es estado de cosas (*Sachverhalt*), y la tesis de que la relación entre los hechos y los estados de cosas es *lógica* (funcional) en vez de *composicional* (mereológica) en sentido estricto.

La tesis de que no hay entidades lógicas depende, en la arquitectura argumental del sistema, de la tesis que en *Tractatus* es calificada como la «idea fundamental» (§4.0312), a saber, que las «constantes lógicas» como la negación («¬»), la conjunción («&»), la disyunción («v»), etc., no son «nombres» —en un sentido

29 Según Wittgenstein, en su investigación filosófica es manifiesto *a priori*, por puras razones lógicas, que necesariamente hay objetos simples (§§2.02-2.023, §§4.221-4.2211, §5.5562). Por otra parte, de acuerdo al filósofo, el «insumo empírico» no es pertinente para su investigación (§5.551). Por ende, desde el punto de vista wittgensteiniano, ni es necesario ni es pertinente que, en la exposición de su doctrina filosófica, el filósofo dé ejemplos de objetos. Desde nuestro punto de vista, esta es la mejor explicación de que efectivamente Wittgenstein no dé tales ejemplos en *Tractatus*.

técnico tractariano que veremos en la sección siguiente— (§§5.4-5.442). Estos signos «lógicos», para *Tractatus*, cumplen otro tipo de función, en el simbolismo, que la de los nombres.³⁰

Como dijimos antes, para el primer Wittgenstein, el estado de cosas (*Sachverhalt*) es una «cadena» o «concatenación» de objetos. Por ende, para Wittgenstein, los objetos son *componentes* del estado de cosas. En consecuencia, la relación entre el estado de cosas y el objeto-componente sería, para Wittgenstein, una relación mereológica «todo-parte» («molécula-átomo», «cadena-eslabón»). Por otra parte, el modo de interrelación que los objetos ostentan en el estado de cosas es, de acuerdo al filósofo, la «estructura» del estado de cosas (§2.032), y la «forma lógica» de este, la *posibilidad* de que los objetos se interrelacionen bajo tal estructura (§2.033, §2.151). Ahora bien, para el filósofo no solamente los estados de cosas (*Sachverhalt*) tienen componentes, estructura y forma lógica: según Wittgenstein, ello es un rasgo común a todos los hechos (*Tatsache*) (§2.034).

Cabe aclarar que ni la estructura ni la forma lógica del hecho son *componentes* de este, porque, para empezar, para *Tractatus*, estas no son entidades, como los hechos o los objetos.³¹ A su vez, desde el punto de vista wittgensteiniano, que el hecho tenga componentes es indisoluble de que tenga estructura y forma lógica, y viceversa.

Para Wittgenstein dos o más hechos pueden tener en común la forma lógica (§2.18, §2.141, §4.01, §4.12). De lo anterior se sigue que, para el filósofo, dos o más hechos pueden tener en común la estructura. Si, siguiendo a la tradición filosófica, caracterizamos al «universal» como algo que puede ser rasgo común de varios «ítems», entonces se sigue que la forma lógica y la estructura del hecho así entendidas serían universales que caracterizan a hechos.

La distinción «ontológica» entre composición y estructura/forma lógica en el hecho es la distinción entre un aspecto «material» («de contenido») y un aspecto «formal» («lógico») de este.³² La distinción entre lo material y lo formal, que se

30 *Grosso modo*, la función en el simbolismo que *Tractatus* asocia a los «signos lógicos» es la de «mostrar» o «reflejar» (no: significar) en el signo proposicional a operaciones veritativas involucradas en la construcción lógica de la proposición (§§5.461-5.4611, §5.512, §5.514). Para *Tractatus*, las operaciones veritativas no son entidades sino reglas de la construcción lógica de proposiciones.

31 Si para el filósofo las estructuras o las formas lógicas fueran «entidades», entonces en la Ontología tractariana habría entidades «lógicas» y la «Lógica del Mundo» podría ser representada con proposiciones (§4.0312).

32 En §5.47 escribe el filósofo: «Donde hay composición hay argumento y función...» [Wittgenstein, 2007: 99-100]. En contexto, este aserto sugiere, por una parte, que en toda proposición encontramos «expresiones funcionales» o «signos funcionales» —porque en toda proposición hay «composición»— (§3.333), y por otra, que en todo hecho interviene una función —porque en todo hecho hay «composición»—. A su vez, que, para Wittgenstein, toda proposición contiene «expresiones funcionales» se confirma en §3.318, §4.126, §4.24 y §5. La sospecha razonable que surge en este escenario es que la «expresión funcional» en la proposición sostiene algún tipo de relación «semántica» con la función en el hecho (§3.333).

Wittgenstein no aclara suficientemente qué papel tienen las funciones en la Ontología, o qué papel tienen las «expresiones funcionales» en las proposiciones, salvo quizá en el caso de las «funciones veritativas», que para el filósofo están ligadas a las «operaciones veritativas». Ahora bien, considerando §3.318, §4.24 y §3.333, es razonable pensar que, para Wittgenstein, ni las expresiones funcionales son «nombres» o «expresiones», ni las funciones son «objetos» o «entidades». Por esta razón parecería que en el sistema tractariano la función que participa en el hecho se identifica con la estructura del mismo, y que, por tanto, el «trabajo» de la expresión funcional en la proposición no es el de significar («hacer las veces de») una entidad en la proposición sino el de «mostrar», en el signo proposicional, bajo qué estructura se representa a los objetos en la proposición. (Para Wittgenstein, la estructura del hecho no es una entidad, puesto que no hay «entidades lógicas»: el «estatuto ontológico» de la estructura es el de propiedad interna del hecho; las «entidades» de la Ontología tractariana son los objetos y los hechos). La pregunta fundamental que surge entonces es: ¿Qué valores daría la estructura-función a los objetos que toma como argumentos? Podríamos considerar que el borrador de la respuesta tractariana sea lo siguiente: la función-estructura Fx da como valor al objeto $[a]$ como argumento, el hecho Fa , si Fa «acaece», y el hecho $\neg Fa$, si Fa no «acaece»; la función-estructura Fxy da como valor a $[a, b]$ como argumentos, el hecho Fab , si Fab «acaece», y el hecho $\neg Fab$, si Fab no «acaece»; la función-estructura $Fxyz$ da como valor a $[a, b, c]$ como argumentos, el hecho $Fabc$, si $Fabc$ «acaece», y el hecho $\neg Fabc$, si $Fabc$ no «acaece»; y así sucesivamente. Este principio de respuesta al problema sería «tractarianamente aceptable», primero, porque no «reifica» a las funciones en tanto las estructuras, como Wittgenstein exigiría, no son tratadas como entidades, y segundo, porque como argumentos y valores de las estructuras-función solo se incluyen, respectivamente, objetos y hechos, es decir, «entidades» de los tipos que *Tractatus* acepta. Por otra parte, la identificación de las funciones con las estructuras tiene la virtud de explicar por qué las funciones no pueden tomarse a sí mismas como argumentos (§3.333, §5.251): las estructuras, en tanto no son objetos, no pueden ser estructuras de hechos que las contengan a ellas mismas como objetos. A su vez, identificar a las funciones con las estructuras tractarianas resulta *per se* verosímil (intuitivo) en tanto las estructuras, como las funciones, son «insaturadas» o «incompletas». Sin embargo, aparentemente esta respuesta podría tener un problema: para Wittgenstein, lo que muestra la estructura bajo la que la figura representa a los objetos no es una «expresión funcional» sino la propia estructura de los elementos de la figura en la figura (§§2.1-2.15). Ahora bien, en este caso, Wittgenstein debería o bien sostener que la «expresión funcional» es un elemento lógicamente dispensable («ocioso») de la proposición en virtud de que la estructura-función del *figuratum* puede ser mostrada por la propia estructura-función de la figura, o bien negar que la expresión funcional sea un elemento lógicamente dispensable de la proposición, pero, en ese caso, debe considerar a las funciones como objetos y a las expresiones funcionales como nombres, y, por ende, negar que las funciones sean estructuras. El segundo cuerno del dilema, por lo que vimos antes, no es «tractarianamente aceptable»: para Wittgenstein, las funciones no son «entidades». Por ende, el filósofo tendría que quedarse con el primer cuerno del dilema: que la expresión funcional es un elemento lógicamente dispensable («ocioso») de la proposición. Ahora bien, esta última tesis no es, en definitiva, una objeción insuperable para la interpretación de las funciones como estructuras y de las expresiones funcionales como «reflejos» de estructuras. Lo único que resulta de esta crítica es, en definitiva, que para «mostrar» la función-estructura que se predica de los objetos en la proposición es más adecuado y eficiente, desde un punto de vista lógico y simbólico, utilizar a la propia estructura-función de las expresiones en la proposición en vez de expresiones funcionales; de este modo, bajo esta interpretación, Wittgenstein juzgaría que en un simbolismo «lógicamente perfecto» no habría «expresiones funcionales», puesto que son lógicamente dispensables. Por otro lado, hay indicios que conducen a identificar, en la interpretación de *Tractatus*, a las estructuras-función con lo que el filósofo llama «relaciones» y «relaciones genuinas» en §5.42 y §5.461,

aplica además en otros niveles de la Metafísica de *Tractatus*, es esencial también para la Semántica wittgensteiniana, en tanto las proposiciones, como veremos, son hechos en relación figurativa con posibilidades de la misma forma lógica.

Ahora bien, para avanzar en la comprensión del «estatuto ontológico» de la estructura y de la forma lógica del hecho en *Tractatus* es necesario introducir la distinción wittgensteiniana entre «propiedades internas» y «propiedades externas» (§2.01231, §4.122).³³

La distinción entre propiedades internas y externas es una distinción de la Metafísica tradicional que muchos filósofos, usando otras palabras, han hecho: por ejemplo, Aristóteles, cuando distingue «esencias» y «accidentes». Lo original de Wittgenstein, en este punto, es, como veremos, el *modo* en que hace la distinción y las *consecuencias* que saca de ella.

en virtud de que el filósofo identifica relación y función en la discusión sobre si las operaciones veritativas (funciones veritativas) son «funciones auténticas» («funciones materiales») (§5.42, §5.44, §5.461); es así que Wittgenstein negará que las funciones veritativas sean funciones (relaciones) auténticas (§5.44, §5.461) y las llamará «pseudorrelaciones lógicas» (§5.461). Las razones que el filósofo da en [§5.25, §5.251, §5.42, §5.461] para negar que las funciones veritativas (operaciones veritativas) sean funciones, a saber, la iterabilidad de la operación veritativa, que la operación veritativa no caracteriza el sentido de la proposición, la interdefinibilidad de las funciones veritativas y el uso de paréntesis asociado a funciones veritativas, hacen sentido o cobran fuerza bajo la interpretación de la función como estructura. A su vez, que el filósofo identifique función y relación refuerza a la interpretación de las funciones como estructuras porque tratar a las estructuras como relaciones (entre objetos) sería conceptualmente correcto, primero, porque los objetos están bajo una estructura en el hecho si y solo si están en una cierta relación (§2.01, §2.031), y segundo, porque si concebimos a las relaciones como estructuras entonces excluimos a las relaciones del conjunto de los objetos y modelamos adecuadamente a la «diferencia ontológica» que hay entre *relatum* y relación en el hecho. Por otro lado, que Wittgenstein niegue que las funciones veritativas sean funciones auténticas confirma a la interpretación de las funciones como estructuras, porque no hace sentido, en contexto, tratar a las funciones veritativas como modos de interrelación de las cosas en hechos (§2.032). Así las cosas, en la concepción de la función como estructura surge oportunamente esta pregunta: si las funciones veritativas no corresponden con estructuras, entonces ¿cómo se caracteriza la estructura de un hecho, es decir, el modo de interrelación de los objetos en el hecho, en el caso en que este no es un estado de cosas (*Sachverhalt*)? La respuesta tractariana parecería ser: «§2.034. La estructura del hecho viene constituida por las estructuras de los estados de cosas». Esta respuesta parece estar en consonancia con el *dictum* tractariano de la «preeminencia ontológica» de los estados de cosas, porque, según ella, la estructura del hecho no estaría dada con «autonomía ontológica» respecto de las estructuras de los estados de cosas sino que consistiría en las estructuras de aquellos estados de cosas que el hecho incluye. Para considerar el contraste que hay en *Tractatus* entre el concepto de *estructura del hecho* (*Tatsache*) y el concepto de *estructura del estado de cosas* (*Sachverhalt*) el pasaje §§2.03-2.034 es central.

- 33 Como se hará perspicuo en el transcurso de este capítulo, la distinción tractariana entre propiedades externas e internas es un punto central del sistema, tanto en cuanto a la caracterización de la Metafísica como en cuanto a la determinación de los límites de la «expresión de sentido». Como veremos, de esta distinción depende, por ejemplo, la tesis tractariana de que el armazón lógico del Mundo no es entitativo, sino la forma de lo entitativo, y la tesis tractariana de que la Filosofía tradicional es sinsentido (*unsinnig*).

En *Tractatus* se llama propiedad «interna» de algo a toda propiedad que sea absolutamente impensable que ello no posea (§4.123), y propiedad «externa», a toda propiedad que no sea interna (§2.01231).³⁴

Por otro lado, según *Tractatus*, si algo es absolutamente impensable, entonces no es lógicamente posible (§§3.02-3.0321). De esta forma, para Wittgenstein, si Π es propiedad interna de un ítem x , entonces que x no «posea» Π es lógicamente imposible.

A su vez, para Wittgenstein, las propiedades internas de un ítem x no pueden ser propiedades externas de otro ítem z , y *viceversa*. En otras palabras, para el filósofo, si Φ es propiedad interna (o: propiedad externa) de x , entonces Φ es propiedad interna (o: propiedad externa) de todo aquello que la tenga. La distinción tractariana entre propiedades internas y externas es, justamente, una distinción de tipos de *propiedades* y no de tipos de *modos* en que algo puede «tener una propiedad».

Que un ítem x posea efectivamente una propiedad externa es, para *Tractatus*, equivalente a un hecho (*Tatsache*), porque las propiedades externas de algo son casuales. En cambio, para Wittgenstein, que x posea una propiedad interna no puede ser equivalente a un hecho, porque, según el filósofo, que el objeto tenga la propiedad que es interna a él es lógicamente necesario.³⁵ Para Wittgenstein, las propiedades internas son «poseídas» con absoluta independencia respecto de lo que acaee.

Las propiedades internas de una cosa son, para Wittgenstein, las propiedades invariables que esto tiene «por sí mismo» (*eo ipso*) (§4.123);³⁶ en cambio,

34 La impensabilidad de algo puede ser «relativa» o «absoluta». Algo es relativamente impensable para un sujeto s cuando a raíz de ciertas condiciones contingentes, por ejemplo, psicológicas, cerebrales, educativas, de situación histórica, etc., el sujeto s no logra pensarlo, y algo es absolutamente impensable cuando, independientemente de toda contingencia, absolutamente nada, ni siquiera Dios, lo puede pensar. De esta manera, la impensabilidad relativa pertenece a lo fáctico y la impensabilidad absoluta pertenece a lo lógico. (Introducimos esta distinción entre impensabilidad «absoluta» y «relativa» para aclarar qué quiere decir Wittgenstein cuando dice que es impensable que algo no tenga sus propiedades internas). Para Wittgenstein, lo absolutamente impensable es lo lógicamente impensable y lo lógicamente imposible. La determinación de lo lógicamente impensable-imposible y lo lógicamente pensable-posible es, para Wittgenstein, un elemento del método de la elaboración de la Metafísica tractariana: «§3.3421. [...] Y así sucede siempre en Filosofía: lo individual se revela una y otra vez como no importante, pero la posibilidad de cada singular nos procura una ilustración sobre la esencia del Mundo».

35 Para Wittgenstein, como veremos en la sección siguiente, la necesidad lógica de las propiedades internas no puede expresarse con el Lenguaje, sino que «se muestra» en este. Ahora bien, según el filósofo, la necesidad lógica de una propiedad o relación interna no siempre se muestra específicamente en una tautología o «verdad lógica». Por ejemplo, para Wittgenstein, la existencia es una propiedad interna del objeto x , pero « x existe» es un sinsentido para el filósofo (§4.1272), no una tautología. Según Wittgenstein, lo que específicamente muestran las tautologías son relaciones internas (lógicas) entre proposiciones y entre posibilidades de hechos (§4.125, §§6.12-6.1202, §6.121, §6.1221).

36 En §4.1221 el filósofo compara a las propiedades internas de algo con los rasgos de una cara.

las propiedades externas de una cosa son las que tiene en virtud de relacionarse con otras bajo estructuras configurando hechos.³⁷ A su vez, para Wittgenstein, las propiedades internas determinan *qué* es algo, no *cómo* es (§2.01231, §3.221, §4.1272, §5.552).³⁸

En virtud de que, para Wittgenstein, las propiedades internas de las cosas trascienden absolutamente lo fáctico, estas, según el filósofo, no son propiedades «genuinas» de las cosas (§4.122, §4.126). La fundamental y original tesis tractariana del carácter no-entitativo de la dimensión lógica de la Ontología se fundamentará, como veremos, en esta innovadora tesis tractariana del carácter «no-genuino» de las propiedades internas.

Retomando el hilo que interrumpimos para desarrollar la distinción tractariana anterior podemos decir que, para Wittgenstein, la estructura y la forma lógica del hecho son propiedades internas de este (§4.122), no propiedades externas del mismo. Ese es, según *Tractatus*, el «estatuto ontológico» de la estructura y la forma lógica del hecho. De este modo, para Wittgenstein, que un hecho tenga tal o cual estructura o forma lógica no es, a su vez, un hecho.

De acuerdo a Wittgenstein, la «forma fija del Mundo» es aquello determinado por la totalidad de los objetos que caracteriza al Mundo independientemente de lo que acaezca (§§2.022-2.0231, §2.026). La expresión «forma fija del Mundo» es equivalente, bajo nuestra interpretación, a «forma lógica del Mundo», porque entendemos que, en el contexto de *Tractatus*, «forma» es siempre equivalente a «forma lógica».

La forma lógica del Mundo es la «esencia del Mundo» de la que se habla en §5.4711.³⁹ Bajo nuestra interpretación de *Tractatus*, la forma fija del Mundo es lo que Wittgenstein llama «el Espacio lógico» (*der logischer Raum*) (§1.13, §2.11, §2.202, §§3.4-3.42, etc.), pues hasta donde alcanzamos a ver las caracterizaciones tractarianas de una y otra cosa son compatibles y se clarifican mutuamente.

Para aproximarnos al concepto tractariano de «Espacio lógico» antes se hace necesario explicar el concepto tractariano de «forma lógica de un objeto». A su

37 Si Π es propiedad interna de x , entonces, para Wittgenstein, $\Pi(x)$ carece de articulación y estructura, porque Π es absolutamente inseparable de x . En ese sentido la propiedad interna es tenida *eo ipso*. Este parece ser el fundamento de la tesis wittgensteiniana de la no figurabilidad de las propiedades internas y de la tesis wittgensteiniana del carácter no «genuino» de las propiedades internas (§4.122). Para Wittgenstein, en $\Pi(x)$ hay composición, articulación y estructura si y solo si $\Pi(x)$ es una unidad lógicamente contingente: un hecho.

38 Por otro lado, para el filósofo también vale que si un x carece de una propiedad interna Π , entonces «carecer de Π » es propiedad interna de x , puesto que las propiedades internas de algo son las que se muestran en la notación y que algo carece de cierta propiedad interna determinada también se muestra en la notación.

39 Como sabemos, en la tradición filosófica occidental, la noción de *esencia* connota necesidad, en el sentido de que la esencia es una propiedad necesaria de aquello cuyo ser determina. Así las cosas, es razonable considerar que una clave importante para dilucidar el hecho de que Wittgenstein identifique esencia y forma lógica radica en que, para el filósofo, toda necesidad es lógica (§6.375).

vez, para explicar el concepto tractariano de «forma lógica de un objeto» antes se hace necesario examinar cómo, según Wittgenstein, se aplica la distinción entre propiedades internas y externas a los objetos simples. Hagamos el recorrido señalado para llegar luego al concepto de «Espacio lógico».

Según Wittgenstein, si para un objeto x es lógicamente posible participar en un hecho p , entonces la mera posibilidad lógica de participar en p es una propiedad interna de x (§§2.011-2.0141). Desde el punto de vista de Wittgenstein, las meras posibilidades lógicas deben ser propiedades internas de los objetos porque, para Wittgenstein, no es posible pensar que un objeto no tenga tal o cual posibilidad de combinación cuando la tiene (§§2.0121-2.0122).⁴⁰ Cabe aclarar que, para el filósofo, una posibilidad no es, como los hechos o los objetos, una «entidad», sino que su «estatuto metafísico» se agota en el título de «propiedad interna del objeto».^{41, 42}

A su vez, para el filósofo, los hechos que los objetos protagonizan no pueden ser propiedades internas de estos, porque es posible pensar que el hecho no acaezca. De este modo, para Wittgenstein, las propiedades externas de los objetos corresponden a los hechos que protagonizan, y sus propiedades internas, a las posibilidades de combinación en hechos que estos objetos tienen.

Así, las propiedades externas de los objetos, equivalentes a hechos, constituyen, según el filósofo, la «efectivización» de posibilidades lógicas que son propiedades internas de los objetos (§§2.0123-2.01231). De lo que se desprende que, para Wittgenstein, que un hecho acaezca equivale a que la posibilidad correspondiente se efectivice, y que no acaezca equivale a que esta no se efectivice.⁴³

40 Según Wittgenstein, las meras posibilidades lógicas de combinación de los objetos deben ser las propiedades internas de estos, porque, por un lado, la idea de que un hecho sea propiedad interna de un objeto es absurda en tanto, como vimos, los hechos son intrínsecamente casuales (§1.21), y por otro, porque las proposiciones representan estas posibilidades lógicas, y si estas posibilidades no fueran propiedades internas sino hechos, entonces que una proposición tenga sentido dependería de una casualidad y sería, por ende, casual a su vez, lo cual es absurdo para el filósofo (§§2.0211-2.0212).

41 Como veremos en la sección siguiente, para Wittgenstein, que una proposición exprese sentido es equivalente a que represente una posibilidad lógica. Que las posibilidades lógicas, independientemente de su efectivización o no efectivización, sean propiedades internas de los objetos garantiza, en la Filosofía tractariana, que la proposición pueda expresar sentido independientemente de su valor de verdad. Por lo tanto, la concepción ontológica de las posibilidades lógicas como propiedades internas de los objetos es una pieza clave de la respuesta tractariana al problema del *Sofista*: ¿Cómo es posible decir (pensar) algo falso? [Platón, 2000: 372-378].

42 Desde cierto punto de vista, empleando las ideas de *Tractatus*, podría considerarse que una posibilidad de combinación de determinados objetos es una «relación interna» entre ellos, en el sentido de que los objetos no podrían no poder combinarse de esa manera. A esto parece aludir Wittgenstein cuando dice que a una determinada proposición o «conexión lógica de signos» corresponde una determinada «conexión lógica» de los objetos significados por las partes de la proposición (§4.466).

43 Así las cosas, parecería que la «efectividad» es una propiedad que las posibilidades lógicas pueden tener o no tener. Ahora bien, si la «efectividad» es una propiedad de posibilidades, entonces una posibilidad lógica efectivizada Ω , ¿es diferente de sí misma respecto de cuando

Relativamente a la distinción entre las propiedades internas y externas de los objetos, Wittgenstein sostiene que la «forma lógica» del objeto corresponde con la totalidad de sus propiedades internas. Para el filósofo, la «forma lógica» del objeto corresponde con la totalidad de sus posibilidades lógicas de participación en hechos (§§2.011-2.012, §§2.0123-2.01231, §2.013, §2.0141). Como vemos, desde el punto de vista wittgensteiniano, la única constricción de la combinabilidad del objeto para formar parte de hechos es la forma lógica.

Para Wittgenstein, la forma lógica del objeto, como que este exista, es lógicamente invariable en la Ontología, porque es el fundamento interno al objeto de toda posibilidad de variación de este. Para *Tractatus*, la forma lógica del objeto es su esencia o naturaleza (§2.011, §2.012, §2.0123), y los hechos que protagoniza, sus accidentes.⁴⁴

Para Wittgenstein, dos o más objetos comparten la forma lógica (§§2.0233-2.02331). A su vez, si varios objetos comparten la forma lógica y la forma lógica del objeto determina sus posibles propiedades externas, entonces Wittgenstein debe aceptar que varios objetos pueden compartir las propiedades externas (§§2.0233-2.02331).⁴⁵ De esta manera, si, siguiendo a la tradición filosófica, caracterizamos al «universal» como lo que puede ser rasgo común de varios «ítems», entonces se sigue que la forma lógica del objeto y las propiedades externas de este serían universales que caracterizan a objetos.⁴⁶ Una pregunta relevante

no está efectivizada? Y si la posibilidad lógica efectivizada Ω es diferente de sí misma respecto de cuando no está efectivizada, entonces ¿cómo pueden ser la misma posibilidad lógica?

- 44 Como sabemos, en la tradición filosófica occidental, la noción de *esencia* connota necesidad, en el sentido de que la esencia es una propiedad necesaria de aquello cuyo ser determina. Así las cosas, es razonable considerar que una clave importante para dilucidar el hecho de que Wittgenstein identifique esencia y forma lógica radica en que, para el filósofo, toda necesidad es lógica (§6.375).
- 45 Según el filósofo, dos o más objetos de la misma forma lógica que casualmente tengan las mismas propiedades externas se diferencian solo por ser diferentes (§§2.0233-2.02331; §5.5302). El modo de expresión tractariano en §2.0233 sugiere que nada explicaría la diferencia intrínseca existente entre objetos distintos de la misma forma lógica —salvo ella misma como ítem irreducible.
- 46 Para *Tractatus*, los universales que determinan efectivamente a un objeto son, por un lado, la forma lógica, y por otro, las estructuras bajo las que este se relaciona efectivamente con otros objetos configurando hechos. Los universales tractarianos que determinan a objetos no son entidades, sino que son o bien relaciones entre entidades (estructuras, propiedades externas) o bien posibilidades de relación entre entidades (forma lógica, propiedades internas). Según Wittgenstein, la forma lógica no se puede predicar del objeto, pero sí «mostrar» en el uso proposicional del nombre para el objeto. En cambio, una estructura bajo la cual el objeto se relaciona efectivamente con otros configurando un hecho sí puede ser predicada mediante una proposición —la proposición, en ese caso, sería verdadera—, pero al predicarla, la estructura no es ni puede ser nombrada en la proposición, sino que es «mostrada» por la estructura de la proposición. Por otro lado, para *Tractatus*, los objetos en ningún caso pueden ser predicados en la proposición, porque no pueden ser la estructura de una proposición, y, de forma paralela, para Wittgenstein, las estructuras en ningún caso pueden ser sujeto lógico de una proposición, porque no se pueden relacionar ellas mismas bajo estructuras con otras

sobre la forma lógica del objeto que, al parecer, queda sin resolución explícita en *Tractatus*, es si todos los objetos tienen la misma forma lógica.^{47, 48}

Con la presentación anterior del concepto tractariano de «forma lógica de un objeto» podemos ahora pasar a caracterizar la noción tractariana de «Espacio lógico».

Así como con el objeto viene dada *internamente* la totalidad de sus posibilidades lógicas de participación en hechos (§2.013), para *Tractatus*, con la totalidad absoluta de los objetos, es decir, la «sustancia del Mundo», viene dada *internamente* la totalidad absoluta de las posibilidades lógicas de hechos (§2.0124, §2.014). La totalidad absoluta de las posibilidades de hechos (§§2.0121-2.0122, §2.014), es lo que, bajo nuestra interpretación, Wittgenstein llama «Espacio lógico» (§§2.022-2.0231).⁴⁹

Para Wittgenstein, la totalidad de las posibilidades de hechos es invariable, porque es una propiedad interna de la totalidad fija de objetos (§§2.022-2.0231). El Espacio lógico no puede variar ni acaecer, porque es la totalidad misma de las posibilidades lógicas de variación y de acaecimientos del Mundo. Por otra parte, en la medida de que el Espacio lógico es la totalidad absoluta de las posibilidades lógicas se sigue que es único.

cosas. De esta forma, para *Tractatus*, el objeto es lo único que puede ser sujeto lógico de la proposición, y su estructura es lo único que la proposición puede predicar.

47 Si el filosofar tractariano realmente se inspira en la máxima «simplex sigillum veri», como dice hacerlo (§5.4541), entonces debería suscribir a la tesis de que todos los objetos tienen la misma forma lógica, porque, al parecer, esta sería la opción teórica más simple. A favor de la tesis de que todos los objetos tienen la misma forma lógica (combinabilidad) puede esgrimirse este argumento de notoria inspiración tractariana: Sean *a* y *b* dos objetos cualquiera. Sea «*a*» el nombre de *a* y sea «*b*» el nombre de *b*. Por hipótesis, tanto «*a*» como «*b*» son recíprocamente sustituibles en toda proposición que los contenga por la variable de objeto «*x*» cuantificada existencialmente sin que la proposición colapse en sinsentido por la sustitución. (La atribución de esta hipótesis a Wittgenstein se funda en §4.1272). Sea «*Fa*» una proposición cualquiera que contenga a «*a*». Ahora bien, bajo la hipótesis, si «*Fa*» es una proposición, entonces «*Ex, Fx*» también es una proposición. A su vez, bajo la hipótesis, si «*Ex, Fx*» es una proposición, entonces «*Fb*» también es una proposición. Por hipótesis, «*Fa*» es una proposición cualquiera que contiene a «*a*». En consecuencia, «*a*» y «*b*» son recíprocamente sustituibles en toda proposición que los contenga sin que la proposición colapse en sinsentido por la sustitución. Luego, los objetos *a* y *b* tienen la misma combinabilidad en posibilidades de hechos. Luego, *a* y *b* tienen la misma forma lógica. Por hipótesis, *a* y *b* son dos objetos cualquiera. Luego, todos los objetos tienen la misma forma lógica.

48 Parágrafos como §3.333, §5.473, §5.4733, §5.541, §4.122, §4.126, §5.42, §5.44, y §5.461 sugieren que, para Wittgenstein, hay propiedades, relaciones y funciones. Ahora bien, si Wittgenstein aceptara que hay propiedades, relaciones y funciones, ¿ello implicaría que, para el filósofo, las propiedades, relaciones y funciones son «objetos» en sentido tractariano? Por otra parte, si Wittgenstein aceptara que las propiedades, relaciones y funciones son «objetos» tractarianos, ¿ello implicaría que, para el filósofo, hay objetos de distintas formas lógicas?

49 Como puede observarse, esta noción de «Espacio lógico» es la ampliación («generalización»), aplicada a la totalidad de los objetos, de la noción de «forma lógica del objeto»; es por ello que antes de introducir la noción de «Espacio lógico» fue necesario explicar la de «forma lógica de un objeto».

Como anticipamos, bajo nuestra interpretación, el Espacio lógico es la forma (lógica) fija del Mundo (§§2.022-2.023). Para *Tractatus*, la forma lógica del Mundo es la esencia del Mundo (§5.4711, §§2.022-2.0231), y los hechos, sus accidentes.⁵⁰ Si caracterizamos al «universal» como lo que puede ser rasgo común de varios ítems, entonces la forma lógica del Mundo no sería un universal, porque no puede haber más que un Mundo. Como vimos, para Wittgenstein, el Mundo es la Realidad total (§2.063).

En cuanto a su «estatuto metafísico», es correcto decir que, en *Tractatus*, el Espacio lógico no es una especie de «segundo Mundo», porque, primero, para Wittgenstein, el Mundo es la Realidad total; segundo, porque las posibilidades, a diferencia de los hechos, son, para Wittgenstein, lógicamente invariables; y tercero, porque, para Wittgenstein, las posibilidades lógicas no son «entidades» sino propiedades internas (no genuinas) de los objetos.

Por otro lado, de la invariabilidad del Espacio lógico se sigue que tampoco puede tener el estatuto metafísico de «hecho». A su vez, naturalmente, el Espacio lógico no puede ser un objeto, porque los simples son su condición ontológica (§§2.022-2.0231). De esta forma, el estatuto metafísico del Espacio lógico, para *Tractatus*, es el de «totalidad-absoluta-de» las posibilidades lógicas

50 En *Tractatus*, aquello a lo que se aplica la dupla conceptual *esencia/accidente* es, por un lado, los objetos, y, por otro, el Mundo. La noción genérica de *esencia* en *Tractatus* se vincula decisivamente con el concepto de *forma lógica* y con el concepto de *propiedad interna*: para Wittgenstein, la esencia de algo (sea un objeto o el Mundo) es su forma lógica y las propiedades esenciales de ello son sus propiedades internas. Correlativa y paralelamente a lo anterior, la noción de *accidente* se relaciona con la de *hecho* y la de *propiedad externa*: para el filósofo, los accidentes de algo (sea un objeto o el Mundo) son los hechos y las propiedades accidentales de algo son sus propiedades externas. De este modo, según *Tractatus*, lo esencial de algo es *a priori*, lógicamente invariable y «se muestra», mientras que lo accidental de algo es *a posteriori*, casual y puede ser expresado con proposiciones. Una clave importante para dilucidar el hecho de que Wittgenstein identifique esencia y forma lógica radica, desde nuestro punto de vista, en que, para el filósofo, toda necesidad es lógica (§6.37, §6.375). *Tractatus*, de esta forma, expresa una Metafísica «esencialista» que interpreta a los conceptos de *esencia* y *accidente* en términos exclusivamente lógicos. Según *Tractatus*, la Ciencia natural se ocupa de describir los accidentes del Mundo y de los objetos, y la Lógica y la Filosofía (en tanto análisis lógico) se ocupan de «mostrar» nítidamente la esencia inexpressable del Mundo y de los objetos en el espejo del Lenguaje. En la Metafísica esencialista tractariana, las esencias (formas lógicas), en tanto propiedades internas, son immanentes a las entidades cuyo ser determinan (§2.0123, §2.014); por ende, en cuanto a este punto particular, el esencialismo tractariano es más bien aristotélico que platónico. A su vez, las esencias tractarianas no tienen entitatividad porque, para Wittgenstein, las propiedades internas no son propiedades genuinas (§4.122, §4.126, §4.1272, §4.441); en este punto, hasta donde alcanzamos a ver, la Metafísica tractariana sería original en el marco de la Historia de la Metafísica.

de hechos. La totalidad de las posibilidades de hechos es, para Wittgenstein, la totalidad de las posibilidades lógicas.^{51 52}

El Espacio lógico, según Wittgenstein, no es una «entidad» en el Mundo sino el armazón lógico de este (§3.42, §6.124). Su carácter de «armazón» está relacionado, en parte, con que el Espacio lógico es constante a través de todas las posibles variaciones del Mundo (§2.022, §§2.026-2.0271). A su vez, el Espacio lógico es llamado armazón «lógico» porque, según el filósofo, «la Lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos» (§2.0121) [Wittgenstein, 2007: 50].⁵³ Por otro lado, qué posibilidades del Espacio lógico se efectivicen o no efectivicen determina qué hechos acaecen en el Mundo (§§1.12-1.13, §2.05, §2.06). De esta manera, el Mundo viene a ser la totalidad de los hechos en el Espacio lógico (§1.13, §2.05). Así queda claro por qué, para el filósofo, el Espacio lógico es el armazón lógico «del Mundo».

Por otra parte, el Espacio lógico, como propiedad interna, es inmanente a la sustancia del Mundo (§2.014, §2.0231, §5.5561). Es por esto que, para Wittgenstein, la sustancia del Mundo determina al Mundo una «forma» y un «contenido» (§2.025): ella misma es contenido del Mundo, en tanto los objetos son la «sustancia» con la que están contruidos los hechos; y le determina una forma fija, en tanto en ella está dado el Espacio lógico (§2.0231).

A su vez, en tanto la sustancia del Mundo es inmanente al Mundo si este es la Realidad total, se sigue que el Espacio lógico es interno al Mundo. En esa línea, el Espacio lógico contaría como la matriz interna de variación del Mundo por la cual los hechos que lo componen son lógicamente posibles, casuales y variables. Por tanto, la inmanencia del Espacio lógico en la sustancia del Mundo también arroja luz sobre su estatuto de «armazón lógico del Mundo», porque el «armazón» de algo tiene que ser «interno» a ello.

51 De la misma manera que, para *Tractatus*, no hace sentido decir que los objetos acaezcan tampoco hace sentido decir que sean posibles. Solo lo complejo es posible, en *Tractatus*, en tanto solo lo complejo «puede acaecer» (§5.525). Ahora bien, que los objetos no sean posibles no quiere decir aquí que sean imposibles. Más bien, el punto consiste en que la dualidad metafísica *posibilidad/imposibilidad* no se aplica a objetos.

52 En virtud de la caracterización del Espacio lógico queda claro que *Tractatus* defiende un «realismo débil» de las posibilidades. El aspecto «realista» de esta doctrina recae en la tesis de que las posibilidades son propiedades internas dadas de los objetos, y el aspecto «débil» de la misma radica en que, para Wittgenstein, las propiedades internas no son propiedades «genuinas» que configuren hechos (lógicos). En contraposición al «realismo débil» de las posibilidades, el «antirrealismo» de las posibilidades sostiene que las posibilidades son absolutamente nada, y el «realismo fuerte» de las posibilidades sostiene que que algo sea posible es algo entitativo de la especie de un hecho lógico o metafísico. Por otra parte, el realismo de las posibilidades de *Tractatus* es «necesarista» por contraposición al realismo «contingentista» de las posibilidades. Según esta distinción, el realismo «necesarista» de las posibilidades sostiene que las posibilidades son invariables en todo Mundo posible, mientras que el «contingentista» sostiene que que algo sea posible puede ser contingente. (Estas dos distinciones de Metafilosofía de la Metafísica son de nuestra autoría).

53 Para Wittgenstein «la Lógica trata de cualquier posibilidad» porque toda posibilidad es lógica, según el filósofo, y por tanto, se encuentra en la esfera de la Lógica.

Ante el planteo del Espacio lógico como almacén del Mundo uno podría cuestionar: ¿Por qué tiene que haber un Espacio lógico?⁵⁴ A esto, siguiendo a *Tractatus*, cabe responder: primero, si no hubiera Espacio lógico, entonces no habría posibilidades lógicas alternativas a los hechos, y, en ese caso, todo hecho sería lógicamente necesario, lo cual es absurdo; y segundo, si no hubiera Espacio lógico, entonces no habría posibilidades lógicas, y en ese caso no podría haber hechos ni Mundo —en tanto los hechos son la efectivización de una posibilidad lógica y el Mundo es la totalidad de los hechos—, pero que no haya Mundo es absurdo.⁵⁵

Por otra parte, si el Mundo careciera del Espacio lógico como almacén, entonces, para Wittgenstein, sería imposible aplicar la Lógica al Mundo (§§5.552-5.5521). Más aún, si el Mundo careciera del Espacio lógico como almacén, entonces, para Wittgenstein, ni siquiera podría haber Lógica, puesto que, para el filósofo, la Lógica es, antes que nada, la Lógica-del-Mundo (§§2.012-2.0121, §4.12, §6.13).

Las posibilidades lógicas de *estados de cosas* (*Sachverhalt*) en el Espacio lógico son, para Wittgenstein, lógicamente independientes entre sí (§§2.061-2.062, §§5.135-5.136). Según el filósofo, las posibilidades de estados de cosas son lógicamente independientes entre sí porque no puede haber una razón «lógica» por la cual el acaecimiento o no acaecimiento de una posibilidad de concatenación de objetos determine el acaecimiento o no acaecimiento de otra. La independencia lógica de las posibilidades de estados de cosas se deriva especularmente, en la trama argumental de *Tractatus*, de la tesis de la independencia lógica de las «proposiciones elementales» que las representan (§4.211, §§5.134-5.135, §6.3751).

El tópico de la independencia lógica de las posibilidades de estados de cosas está conectado, en *Tractatus*, con la concepción del hecho (*Tatsache*) y de la relación entre hecho y estado de cosas (*Sachverhalt*). Desarrollemos ahora este punto.

Según *Tractatus*, la posibilidad de un hecho (*Tatsache*) acaece o no acaece en función del acaecimiento o no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas (*Sachverhalt*) (§2), de forma especular a que las proposiciones sean «funciones veritativas» de las proposiciones elementales (§§4.27-4.442, §5). De este modo, para el filósofo, las posibilidades de hechos, en cuanto a su acaecimiento,

54 Si hilamos fino, en la pregunta así formulada hay un defecto, para la perspectiva wittgensteiniana. La razón de este defecto sería que, para el filósofo, no «hay» Espacio lógico, en virtud de que, para Wittgenstein, el Espacio lógico no es una entidad.

55 De este último argumento resulta claro que es fijo que el Mundo exista sea como sea que «venga a ser», porque el Espacio lógico no puede no ser, porque no es una posibilidad comprendida en el Espacio lógico que el Espacio lógico mismo no exista. A su vez, tengamos en cuenta que todo argumento para la existencia del Espacio lógico cuenta como un argumento para la hipótesis de los simples, ya que para Wittgenstein solo puede haber una forma del Mundo si hay simples en contraposición categorial a los hechos (§§2.022-2.023). Para Wittgenstein, si algo es posible, entonces el Mundo existe.

sostienen una «dependencia funcional» respecto de las posibilidades de estados de cosas que se corresponde especularmente con la «dependencia veritativo-funcional» que las proposiciones que las representan tienen con las proposiciones elementales que representan a las posibilidades de estados de cosas.

Como es perspicuo a partir de lo anterior, la concepción wittgensteiniana del «hecho» (*Tatsache*) y de la relación entre «hecho» y «estado de cosas» (*Sachverhalt*) solo puede clarificarse después de que exponamos la concepción tractariana de la proposición y de las constantes lógicas con la que está entramada. Lo que sí puede aclararse aquí es, por una parte, que la conexión entre el acaecimiento de un hecho y los acaecimientos de estados de cosas es lógica,⁵⁶ y no, por ejemplo, causal o mereológica, y por otra, que en la Ontología tractariana los estados de cosas tienen una suerte de «preeminencia ontológica» sobre los hechos que no son estados de cosas.

La «preeminencia ontológica» señalada puede ser la razón que llevara a Wittgenstein a declarar, por un lado, que el Mundo puede concebirse como la totalidad de los estados de cosas (§2.04, §2.06), y por otro, que el Mundo puede ser enteramente descrito con el solo recurso de las proposiciones elementales (§4.26). A esta última tesis, crucial para la Semántica tractariana, la llamaremos «la tesis de la preeminencia semántica de las proposiciones elementales»; esta tesis se plasmará, por ejemplo, en la explicación de la proposición en general como «función veritativa de las proposiciones elementales» (§5).

Por otra parte, avanzada la especulación en *Tractatus* queda claro, como veremos, que, en definitiva, las nociones de *estructura* y *forma lógica del hecho* están estrechamente relacionadas con el aspecto estrictamente formal de la «dependencia funcional» que el acaecimiento del hecho tiene en relación al acaecimiento o no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas (*Sachverhalt*). A su vez, como dijimos, la concepción de la «dependencia funcional» de los hechos respecto de las posibilidades de estados de cosas se deriva especularmente, en el sistema tractariano, de la concepción de la «dependencia veritativo-funcional» de las proposiciones respecto de las proposiciones elementales. Por tanto, las nociones de *estructura* y *forma lógica del hecho*, así como la propia noción de *hecho*, solo pueden terminar de clarificarse, hasta donde sea posible, después de que examinemos, en la sección siguiente, la concepción tractariana de las constantes lógicas y de las proposiciones como funciones veritativas de proposiciones elementales. Esta situación respecto de la noción de *hecho* y nociones asociadas

56 Para el filósofo, toda relación entre hechos es, en definitiva, de índole lógica (interna, formal) (§5.54), y consiguientemente, va a rechazar que haya, por ejemplo, relaciones causales (§§5.136-5.1361). A lo anterior, en una vuelta de tuerca de la especulación semántico-metafísica, Wittgenstein agregará que las supuestas «relaciones lógicas» entre hechos, «representadas», por ejemplo, por las conectivas lógicas « $\&$ », « $\vee$ », « $\leftrightarrow$ » o « $\rightarrow$ », no son «relaciones genuinas» sino «pseudorrelaciones» (§4.122, §5.42, §5.461). De lo anterior se desprende, por hipótesis, que, para Wittgenstein, las relaciones «genuinas» son las que se dan entre objetos en el estado de cosas (*Sachverhalt*), esto es, las estructuras (§§2.031-2.032).

muestra el entramamiento profundo que tienen la Metafísica y la Semántica en *Tractatus*.⁵⁷

Por otra parte, en *Tractatus*, a partir de la independencia lógica de las posibilidades de estados de cosas se caracteriza una propiedad fundamental del Espacio lógico, a saber, la propiedad de ser una totalidad «lógicamente organizada» de posibilidades y no un mero «montón» o «conjunto» amorfo de estas. Desarrollemos este punto.

El fundamento de la organización lógica del Espacio lógico al que aludimos es que la independencia lógica de las posibilidades de estados de cosas determina que en el Espacio lógico haya un conjunto determinado de posibles combinaciones de acaecimientos y no acaecimientos de las posibilidades de estados de cosas (§4.27). En concreto, según *Tractatus*, dadas w posibilidades de estados de cosas son posibles 2^w combinaciones de acaecimientos y no acaecimientos de estas (§4.27).

Supongamos, por amor al argumento, que las posibilidades de estados de cosas son estas 3: Γ , Δ y Θ . En ese caso, las posibles combinaciones de acaecimiento y no acaecimiento de estas posibilidades de estados de cosas quedarían esquematizadas en la siguiente tabla:

Γ	Δ	Θ
acaece	acaece	acaece
acaece	acaece	no acaece
acaece	no acaece	acaece
acaece	no acaece	no acaece
no acaece	acaece	acaece
no acaece	acaece	no acaece
no acaece	no acaece	acaece
no acaece	no acaece	no acaece

La totalidad de las posibles combinaciones de acaecimiento y no acaecimiento de la totalidad de las posibilidades de estados de cosas corresponde con lo que Wittgenstein llama «los límites del Mundo» (§5.5561, §5.61), porque, sea como sea el Mundo, tendrá que efectivizar una y solo una de estas posibles combinaciones. Por otra parte, como veremos luego, en *Tractatus*, las posibles combinaciones de acaecimiento y no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas son el correlato especular de lo que Wittgenstein llama «las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales» (§§4.28-4.31) [Wittgenstein, 2007: 81].

57 Juzgando a partir de cómo está tratado el tema en el texto de *Tractatus*, la estrategia de Wittgenstein para terminar de dilucidar las nociones de *estructura y forma lógica de los hechos* pasa por examinar la cuestión de la estructura y la forma lógica de la proposición; esta estrategia sería acertada en tanto, para Wittgenstein, las proposiciones son hechos que tienen la forma lógica en común con lo que representan.

Ahora bien, para Wittgenstein, la totalidad de las posibles combinaciones de acaecimiento y no acaecimiento de la totalidad de las posibilidades de estados de cosas constituye, *per se*, una organización del Espacio lógico porque, primero, cada posible combinación de acaecimiento y no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas determina por completo un posible «modo de ser» del Mundo, y segundo, porque las posibles combinaciones de acaecimiento y no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas son lógicamente alternativas: que acaezca una excluye lógicamente que «a la vez» acaezca cualquier otra. De esta forma, la organización del Espacio lógico así constituida consiste, en consecuencia, en que este es, por así decirlo, el sistema único e invariable de alternativas de variación del Mundo que es inmanente a este.⁵⁸

Por otra parte, un segundo aspecto bajo el cual puede decirse que las posibilidades lógicas que componen el Espacio lógico están «organizadas» consiste en que estas se particionan en clases de acuerdo a la identidad en forma lógica. Como veremos en la sección siguiente, este rasgo del Espacio lógico es un engranaje fundamental de la explicación tractariana del Lenguaje. Desarrollemos este punto.

Como dijimos antes, los hechos (*Tatsache*), según el filósofo, tienen una forma lógica. A su vez, dijimos que, según el filósofo, la forma lógica del hecho era una propiedad interna del mismo y que este la podía tener en común con otros hechos. Ahora bien, para Wittgenstein, el hecho, desde un punto de vista ontológico, es una posibilidad lógica efectivizada: «§1.13. Los hechos en el Espacio lógico son el Mundo.» [Wittgenstein, 2007: 49]. Por ello, desde el punto de vista wittgensteiniano, la forma lógica del hecho es la forma lógica de la posibilidad lógica cuya «efectivización» el hecho es. Luego, las formas lógicas son propiedades internas de las posibilidades lógicas del Espacio lógico.

Por otro lado, las posibilidades que componen el Espacio lógico están en relaciones lógicas (relaciones internas). Así, por ejemplo, el acaecimiento de una posibilidad puede implicar o excluir lógicamente el acaecimiento (o no acaecimiento) de otras.⁵⁹ Ahora bien, las relaciones lógicas son, para Wittgenstein,

58 Es importante observar que en la «organización» del Espacio lógico así caracterizada hay dos «niveles»: las «unidades básicas» de la organización son las posibilidades de estados de cosas; a su vez, estas unidades básicas, por su independencia lógica, se interrelacionan «construyendo» posibilidades «de orden superior», a saber, las posibilidades alternativas de combinación de acaecimiento y no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas. La asimetría en la organización del Espacio lógico así caracterizada entre posibilidades «básicas» y posibilidades «de orden superior» «construidas» a partir de las «básicas» se refleja, en el sistema tractariano, por un lado, en la «preeminencia ontológica» del estado de cosas (*Sachverhalt*) en la constitución del Mundo (§2.04) y en la «dependencia funcional» del hecho (*Tatsache*) respecto del estado de cosas (§2), y, por otro lado, en la «preeminencia semántica» de la proposición elemental en el Lenguaje (§4.26), en la dependencia «veritativo-funcional» de la proposición respecto de las proposiciones elementales (§5) y en la construcción lógica de la proposición a partir de las proposiciones elementales (§5.3).

59 De hecho, porque, para Wittgenstein, las relaciones lógicas se dan al nivel de las posibilidades del Espacio lógico es que son *a priori* e independientes de lo que acaece.

relaciones formales, es decir, relaciones cuyo fundamento está en la forma lógica de los *relata*. Por lo tanto, si las posibilidades del Espacio lógico están en relaciones lógicas, entonces la forma lógica es propiedad interna de las posibilidades del Espacio lógico. De esta manera, la participación en la forma lógica de las posibilidades del Espacio lógico es el fundamento de la trama de relaciones lógicas que se da entre las posibilidades lógicas.⁶⁰

Por último, que la forma lógica del hecho es propiedad interna de la posibilidad lógica que el hecho efectiviza se desprende, para Wittgenstein, por un lado, de que la proposición debe tener la forma lógica en común con la posibilidad lógica que figura, y por otro, de que la proposición puede, esencialmente, figurar una posibilidad no efectivizada.

En tanto, para Wittgenstein, las formas lógicas son propiedades de las posibilidades de hechos, y una posibilidad de hecho tiene una única forma lógica, las posibilidades, para el filósofo, se particionan en clases en función de la identidad en forma lógica. La partición de las posibilidades lógicas según la forma lógica constituye otra forma de organización de las posibilidades del Espacio lógico.⁶¹

Un tercer aspecto, ligado al anterior, bajo el cual podemos decir que, desde un punto de vista lógico, las posibilidades que componen el Espacio lógico están «organizadas» consiste en que cada una de estas, por la forma lógica, constituye un determinado «lugar lógico» (§§3.4-3.42, §4.0641) en la trama total de relaciones lógicas que las interconecta. La trama de relaciones lógicas entre las posibilidades del Espacio lógico determina en este una especie de «geografía lógica» que cuenta como una «organización» del Espacio lógico.

Ahora resumamos y ordenemos lo que hemos visto hasta aquí sobre el importante tema de la forma lógica en *Tractatus*.

60 La trama de relaciones lógicas entre posibilidades en el Espacio lógico es el fundamento de la trama de relaciones lógicas en el Lenguaje, que «espeja» al Espacio lógico, porque cada proposición representa a una posibilidad lógica y la verdad y falsedad de la proposición equivalen respectivamente al acaecimiento y no acaecimiento de la posibilidad representada.

61 Con respecto a esta forma de organización del Espacio lógico se puede puntualizar dos rasgos constitutivos: primero, que ninguna clase de posibilidades lógicas correspondiente a una forma lógica es la clase vacía (« $\emptyset$ »); y segundo, que cada clase de posibilidades lógicas correspondiente a una forma lógica contiene al menos dos posibilidades lógicas como elementos. El primer rasgo se sigue de que las formas lógicas son propiedades internas de las posibilidades lógicas, y por ende, no puede «haber» una forma lógica de posibilidad lógica que no «inhiera» a alguna posibilidad lógica. Escribe Wittgenstein: «§4.12721. El concepto formal viene ya dado con un objeto que cae bajo él. (...)» [Wittgenstein, 2007: 78] (Los conceptos formales wittgensteinianos corresponden a las propiedades internas (§§4.126-4.127)). A su vez, el segundo rasgo señalado se sigue de que, para Wittgenstein, la posibilidad de representar una posibilidad lógica mediante una proposición requiere que haya al menos otra posibilidad lógica de la misma forma lógica, porque la proposición es un hecho que necesariamente tiene la forma lógica en común con la posibilidad lógica que representa, y, a su vez, según el filósofo, toda posibilidad lógica es expresable mediante una proposición (§3.01, §4.26).

Como vimos antes, la forma lógica del hecho consiste, para *Tractatus*, en la posibilidad de que los objetos se interrelacionen bajo determinada estructura. A su vez, vimos que la forma lógica del objeto consiste, para Wittgenstein, en la posibilidad del objeto de interrelación bajo estructuras con otros objetos (§2.0141). Por último, vimos que la forma lógica del Mundo consiste, según *Tractatus*, en la totalidad de las posibilidades de interrelación bajo estructuras de los objetos (o: «Espacio lógico»).

Las anteriores son, al parecer, las distintas nociones de *forma lógica* que aparecen y se articulan en *Tractatus*. Como es notorio, todas estas nociones de *forma lógica* relacionan estas nociones: *objeto*, *posibilidad*, *interrelación* y *estructura*. La cuádrupla conceptual [*objeto*, *posibilidad*, *interrelación*, *estructura*] es, al parecer, el núcleo «genérico» primitivo de los conceptos de *forma lógica* de Wittgenstein. Como veremos, en *Tractatus*, la noción de *forma lógica* es primariamente ontológica y derivadamente semántica, puesto que las proposiciones, para *Tractatus*, tienen forma lógica porque ellas mismas son hechos.

Para cerrar esta sección expongamos algunos elementos de una «visión de conjunto» de la Metafísica tractariana que se concluyen a partir de lo visto.

Como quisimos hacer perspicuo en el transcurso de esta sección, en la Ontología tractariana encontramos una asimetría básica y fundante: algunos ítems, los hechos, son lógicamente variables, mientras que otros ítems, como, por ejemplo, cuántos y cuáles son los objetos, que los objetos existan, qué forma lógica tiene un objeto, que tal o cual cosa sea posible, que el Mundo exista, que el Mundo sea único, que el Espacio lógico exista y sea único, que los hechos sean complejos y casuales, etc., son lógicamente invariables (constantes). Esta asimetría fundamental de la Metafísica de *Tractatus* consiste, en otras palabras, en que las propiedades externas de los ítems de la Ontología pueden variar, mientras que las propiedades internas de los ítems de la Ontología no pueden variar.

Naturalmente, los elementos lógicamente invariables de la Ontología tractariana la caracterizan con absoluta independencia respecto de lo que acaeece. Por otra parte, los elementos lógicamente invariables de la Ontología tractariana, por su propia condición, no forman parte del Mundo, porque no son hechos. Ahora bien, desde el punto de vista tractariano, los elementos invariables de la Ontología sí tienen que tener algún tipo de relación ontológica con el Mundo, porque el Mundo es la Realidad total. De este modo, surge, en la Metafísica de *Tractatus*, una tensión conceptual.

En el pensamiento del primer Wittgenstein la «tensión conceptual» señalada se supera en la tesis de que lo «interno» de las entidades pertenece a lo que constituye la esencia del Mundo: «el almacén lógico del Mundo». De este modo, los hechos, las propiedades externas de las cosas, son los accidentes, es decir, la «materia», del Mundo (§2.0231), y las propiedades internas y formales de las entidades son parte de la esencia, es decir, de la «forma», del Mundo (§2.0231).

A lo que pertenece al aspecto material del Mundo, que determina cómo este casualmente «vino a ser», en este escrito lo adjetivaremos «fáctico», y a lo

que pertenece al aspecto formal del Mundo, inherente a que el Mundo sea *simpliciter*, en este escrito lo adjetivaremos «trascendental». Coherentemente con esta convención llamaremos «lo fáctico» al nivel material de la constitución ontológica del Mundo y «lo trascendental» al nivel formal de la constitución ontológica del Mundo.⁶² En el punto de vista tractariano, como vemos, lo trascendental no tiene una entitatividad autónoma y separada de lo fáctico, sino que es inmanente a ello como «armazón» y «condición de posibilidad».⁶³

En nuestro uso de la palabra «trascendental» no hay, en principio, ninguna connotación de tipo kantiana.⁶⁴ Este uso del adjetivo se basa en los parágra-

62 La articulación de la Ontología tractariana en un nivel trascendental y un nivel fáctico podría fácilmente recordarnos a la Teoría de las Formas de Platón, y a través de esa conexión, a otros sistemas metafísicos, como, por ejemplo, el de Aristóteles o el de Leibniz. Que ello ocurriera no debería sorprendernos en absoluto puesto que, en principio, el problema de la Metafísica («el problema del Ser») puede cifrarse (laxamente) en términos de dilucidar qué es lo trascendental (la condición incondicionada), qué es lo fáctico (lo condicionado) y cómo se relaciona un nivel con el otro. (En esa línea podríamos formular de esta manera al problema principal (general) de la Metafísica: ¿Qué ha de ser para que algo pueda acaecer? (§5.5542)). Si tuviéramos que hacer un boceto rápido y de trazo grueso del abordaje tractariano del problema de la Metafísica sería correcto decir que Wittgenstein, en su solución, «logifica» a lo trascendental y a la conexión de lo trascendental con lo fáctico. En principio, podría parecer que este boceto es preciso a medias porque la cuestión del estatuto de «lo lógico» y de su conexión con lo fáctico siempre está involucrada, no casualmente, en la cuestión principal de la Metafísica: en algún sentido, siempre lo trascendental se encuentra próximo a «lo lógico» y siempre la conexión entre lo trascendental y lo fáctico es, en alguna medida, una relación «lógica». No obstante, nuestro boceto sería preciso al fin y al cabo puesto que es específico del sistema tractariano el identificar a lo trascendental con «lo lógico» y el entender en términos exclusivamente lógicos a la conexión de lo trascendental con lo fáctico.

63 Como vimos, la no-entitatividad de lo trascendental (lógico) se fundamenta, en *Tractatus*, en la tesis de que las propiedades internas no son propiedades genuinas en cuanto no configuran hechos (§4.122).

64 Entre la Filosofía kantiana y la Filosofía tractariana hay una serie de paralelismos notorios que justifican la comparación. Por ejemplo: (a) *mutatis mutandis*, ambas sostienen una intrincada síntesis de Idealismo y Realismo; (b) *mutatis mutandis*, ambas se preocupan por la cuestión de las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia y por la cuestión de los «límites del sentido»; (c) *mutatis mutandis*, ambas sostienen que la Metafísica tradicional es un sinsentido de valor epistémico nulo; (d) ambas proponen una «refundación» de la Filosofía; (e) *mutatis mutandis*, ambas filosofías limitan el conocimiento posible y la «expresión de sentido» a la experiencia posible; (f) ambos apelan a «argumentos trascendentales»; etc. Ahora bien, entre ambas Filosofías también hay divergencias fundamentales. Por ejemplo: (a) para *Tractatus*, no hay proposiciones sintéticas *a priori* y las cuestiones de los límites del sentido y de las condiciones de posibilidad de la experiencia son puramente lógicas en el sentido de la «Lógica formal», mientras que, para Kant, sí hay (juicios) sintéticos *a priori* y las cuestiones mencionadas pertenecen a la «Lógica trascendental» y a la «Estética trascendental», pero no a la «Lógica formal»; (b) mientras que la Filosofía kantiana es «antropocéntrica» en el abordaje de los problemas filosóficos (en virtud del «giro copernicano»), la Filosofía tractariana da a todos los hechos la misma relevancia (ninguna) (§§4.121-4.122); (c) mientras que, para Kant, la Matemática no puede reducirse a la Lógica, para Wittgenstein, la Matemática es Lógica (§6.2); (d) mientras que, para Kant, la Metafísica puede devenir ciencia bajo su «refundación» de la Filosofía, para Wittgenstein, la «refundación» de la Filosofía no puede conllevar absolutamente ninguna oportunidad para la esperanza «cientificista» de

fos [§6.1, §6.12, §6.124, §6.13], donde, en conjunto, Wittgenstein dice que la Lógica es trascendental porque a través de «sus proposiciones», las tautologías, «muestra», como un espejo, las propiedades formales comunes a los signos y las entidades representadas.⁶⁵

Como veremos, en *Tractatus*, la división entre lo fáctico y lo trascendental no abarca solo a la Ontología, sino también al Lenguaje en tanto las proposiciones dadas son hechos que comparten la forma lógica con lo que representan. Como se buscará hacer perspicuo en este escrito, la división *fáctico/trascendental* es la piedra angular del sistema filosófico tractariano.

Un punto fundamental de la Filosofía tractariana es lo concerniente a «lo místico» (§6.44, §6.45, §6.522).⁶⁶ Analicemos ahora cómo este tópico se inserta en nuestra interpretación de la Metafísica de *Tractatus*.

Desde nuestro punto de vista, en *Tractatus*, el filósofo llama «lo místico» a «lo inexpresable» que «se muestra» (§6.522). De este modo, «lo místico» abarca, en *Tractatus*, todo y solo lo lógicamente invariable de la Ontología: la existencia del Mundo (§6.44), el Mundo como totalidad (§6.45), etc., puesto que, como veremos en la sección 2 de este capítulo, según Wittgenstein, todo y solo lo lógicamente invariable «es inexpresable» y «se muestra».

De esta forma, bajo nuestra interpretación, lo que Wittgenstein llama «lo místico» es lo que nosotros llamamos «lo trascendental», esto es, la dimensión lógica de la Ontología: el armazón lógico del Mundo.⁶⁷ Bajo nuestra lectura, para Wittgenstein, «lo místico» «existe» porque «se muestra» (§6.522), pero no es entitativo, porque no hay entidades «lógicas» (§4.0312).⁶⁸ De esta forma, para nosotros, el estatuto ontológico de lo místico en *Tractatus* es el de «propiedad interna

la Metafísica tradicional; (e) mientras que, para Kant, hay proposiciones verdaderas *a priori*, para Wittgenstein, toda proposición verdadera es *a posteriori*; (f) mientras que Kant no deja lugar para «lo místico» en su epistemología, Wittgenstein, sí; (g) para *Tractatus* es posible conocer *a priori* la existencia de cosas (por ejemplo, los objetos simples), mientras que, para Kant, no; etc. Todas estas divergencias quizá pueden ser resumidas de esta manera: desde el punto de vista kantiano, *Tractatus* sería «metafísica dogmática» («Racionalismo»). Poner de manifiesto estas divergencias fundamentales entre ambos filósofos debería funcionar como antídoto ante la tentación de «kantianizar» el *Tractatus* al intentar entenderlo.

65 La noción de «mostración» involucrada en este escrito es, como regla general, la noción técnica de *Tractatus*. A esta noción técnica la iremos desarrollando en el transcurso de los capítulos 1 y 2.

66 La tematización de «lo místico» en la Filosofía tractariana parece estar desarrollada en polémica con el punto de vista que B. Russell presenta sobre el tópico en el ensayo «Mysticism and Logic» de 1914. Este ensayo russelliano lo encontramos publicado en pp. 1-32 de: RUSSELL, B. (1959), *Mysticism and Logic and other essays*, George Allen & Unwin Ltd., London.

67 La noción de «lo trascendental» connota que su objeto se sitúa allende lo fáctico; la noción de «lo místico» connota el modo de acceso (epistemológico) peculiar asociado a su objeto, a saber, que «se muestra».

68 Una pregunta que parece quedar abierta en la obra es la siguiente: si lo trascendental no es entitativo, ¿cómo es que «existe» y «se muestra» (§6.522)? ¿Acaso algo puede ser sin ser algo?

de los hechos». ⁶⁹ Como veremos en la sección siguiente, para Wittgenstein, lo trascendental «se muestra» en lo fáctico.

En §6.44 el filósofo afirma que «lo místico» es que el Mundo *sea*, no *cómo* sea. Esto significa, bajo nuestra interpretación, que lo trascendental viene encerrado y como resumido en la existencia del Mundo, allende de qué hechos casualmente acaezcan. En otras palabras, que lo trascendental es una propiedad interna del Mundo. ^{70 71}

69 Que lo perteneciente a lo místico sea propiedad interna de los hechos no obsta para que lo místico sea no-entitativo, puesto que, para el filósofo, las propiedades internas no son «propiedades genuinas» (§4.122).

70 La aparición del concepto de «lo místico» en *Tractatus* en torno al tópico de la mostración de lo inexpresable debería alertarnos sobre la posibilidad de connotaciones teológicas en su doctrina filosófica. Desde nuestro punto de vista, tal alerta debería activarse, en particular, en torno a los siguientes párrafos: §3.031, §5.123, §§5.62-5.641, §6.372, §6.374, §§6.41-6.42, §§6.423-6.4311 y §6.432.

71 Aparte de la Lógica, el único ítem que, en *Tractatus*, recibe el calificativo de trascendental es la Ética (§6.421). La razón que da el filósofo al realizar esa calificación es que la Ética resulta inexpresable (§6.421). Estas aserciones se enmarcan en la Meta-Ética de Wittgenstein (§§6.4-6.522), que es un capítulo en sí mismo de la Filosofía tractariana. La Meta-Ética tractariana atraviesa a la Metafilosofía, a la Metafísica y a la Semántica de *Tractatus*. Según Wittgenstein, la Ética tiene por «objeto» al valor (absoluto) (§6.41). Por hipótesis, es porque el «objeto» de la Ética es el valor «a secas», que Ética y Estética son, para la obra, lo mismo (§6.421). Un rasgo intrínseco del valor, según *Tractatus*, es que no es casual (§6.41). Por hipótesis, la no-casualidad es condición suficiente del valor, porque si solo fuera condición necesaria, entonces, por principio de caridad, tendríamos que pensar que el filósofo al menos lo habría sugerido —pero no lo hace. El valor, propone Wittgenstein, equivale al sentido del Mundo (§6.41). El sentido del Mundo es, para el filósofo, lo que hace no-casual a la existencia del Mundo (§6.41). De la no-casualidad del valor el filósofo infiere, por un lado, que los hechos no pueden tener valor o sentido (§6.41), y por otro, que el valor ha de residir afuera del Mundo (§6.41). Ahora bien, si los hechos no pueden tener valor, entonces, razona Wittgenstein, todas las proposiciones valen lo mismo (nada) (§6.4), pues alguna proposición «valdría más» que otra solo si, a diferencia de esta, expresara valor (§6.42). Por tanto, no hay proposiciones que expresen valor (§6.42); las proposiciones no pueden expresar nada más «alto» que las posibilidades de hechos (§6.42). En consecuencia, si una «proposición» pretende expresar valor, o bien es un sinsentido disfrazado de proposición, o bien no expresa auténtico valor sino puras posibilidades de hechos sin valor. De este modo, la Ética resulta inexpresable y es trascendental (§6.421). Una pregunta que surge naturalmente en este contexto es si «lo ético», es decir, el valor, «existe» y se muestra en «lo místico» (§6.522). Desde luego, la «mostración» mística de lo ético solo podría ocurrir si el valor se identificara, en la Ontología tractariana, con la «forma del Mundo», porque, según Wittgenstein, lo que se muestra en las proposiciones es la cara lógica de la Ontología común a Lenguaje y Mundo. Hay razones para pensar que, para Wittgenstein, lo ético es parte de la Ontología, y que esto, en la Ontología, se identifica con lo lógico. Algunas de estas razones son: (a) que lo ético no es un hecho; (b) que lo ético reside afuera del Mundo; (c) que lo ético es no-casual; (d) que lo ético hace no-casual a la existencia del Mundo; (e) que lo ético tiene por condición suficiente al «no ser casual»; (g) que lo ético resulta inexpresable; (h) que lo ético es trascendental. La tesis de que lo ético, es decir, el valor que es «objeto» de la Ética-Estética, se identifica con lo lógico en el sentido de la Ontología de *Tractatus* puede hacerse más intuitiva y convincente en la medida de que consideremos que lo único que, en la Ontología de la obra, puede reclamar el estatuto de «sublime» es el armazón lógico del Mundo. Bajo esta óptica, la

ecuación de lo ético y el armazón lógico del Mundo que proponemos para la interpretación de la Meta-Ética de *Tractatus* dice, en esencia, que el armazón lógico del Mundo es «lo sublime». Por otro lado, la identificación de lo ético con lo lógico en *Tractatus* hace sentido en la medida de que la tradición filosófica occidental frecuentemente ha considerado que lo Bello y lo Bueno se dan en «lo místico». A su vez, la interpretación de *Tractatus* que identifica a lo ético con lo lógico tiene a favor el hecho de que Wittgenstein colocara a la exposición de la Meta-Ética (§§6.4-6.522) a continuación de la exposición de su Filosofía de la Lógica (§§6.1-ss.): la relación de estas partes en el texto podría significar que estas, en conjunción, forman, en *Tractatus*, el «todo» de la exposición de la Filosofía de la Lógica tractariana. En la interpretación que identifica a lo ético con lo lógico, la *Voluntad*, que, según Wittgenstein, es «el soporte de lo ético» (*Träger des Ethischen*) (§6.423), se identifica con la «sustancia del Mundo», que, como vimos, es el soporte de lo lógico (§§2.022-2.023). La *Voluntad*, dice Wittgenstein, no es la «voluntad como fenómeno» que concierne a la Psicología —una ciencia natural entre otras— (§6.423). Según el filósofo, la *Voluntad*, en oposición a las voluntades empíricas, está ligada a los límites del Mundo, no a los hechos, puesto que la *Voluntad* no puede «cambiar» los hechos, sino solo los límites del Mundo (§6.43); esto es, los límites del Mundo, no los hechos, «dependen» de la *Voluntad*. Que la *Voluntad* esté ligada al nivel ontológico de los límites del Mundo, y no al de los hechos, confirma la hipótesis de lo ético como equivalente a lo lógico en la Ontología tractariana, porque los límites del Mundo, como vimos, «dependen» de la sustancia del Mundo. Por otro lado, según nuestra interpretación de la Meta-Ética tractariana, la *Voluntad* es identificada tácitamente con *Dios* en §6.432. En este párrafo situado en el medio de la parte de *Tractatus* dedicada a la Meta-Ética (§§6.4-6.522), Wittgenstein escribe que «Dios no se manifiesta en el Mundo» y que para «lo más alto» es indiferente cómo es el Mundo. A nuestro modo de ver, en la aserción «Dios no se manifiesta en el Mundo», la existencia de Dios es «presupuesta» por el filósofo, porque sería una niñería (casi una broma) que el filósofo asertara ello bajo la suposición de que Dios no existe. Por otra parte, por razones derivadas del contexto, consideramos que, en la interpretación de §6.432, se debe identificar a Dios con «lo más alto», porque las oraciones se coordinan como hablando tácitamente de lo mismo. Dado este escenario en §6.432, es verosímil que allí, para el filósofo, la *Voluntad* sea Dios, puesto que, por un lado, esta «no se manifiesta en el Mundo» —de otra forma, algunos hechos podrían tener valor—, y por otro, porque la *Voluntad*, en tanto soporte de lo ético, puede identificarse con «lo más alto». A estas razones conceptuales hay que agregar que §6.432 se posiciona en la exposición de la Meta-Ética tractariana en §§6.4-6.522. En concordancia con todo lo anterior, en nuestra interpretación general de la Ontología de *Tractatus*, que rebasa los límites de este escrito, *Dios* (§6.432), la *Voluntad* (§§6.423-6.43) y el *Yo* (o: «Yo filosófico») que es «sujeto (*Subjekt*) metafísico» y «límite» del Mundo (§§5.61-5.641) se identifican, para Wittgenstein, con la «sustancia del Mundo» (§2.021). El *Yo* no debe confundirse con una persona humana o «yo empírico» (§5.641): el *Yo* pertenece al nivel de lo trascendental, no al de lo fáctico. El *Yo*, como la *Voluntad*, es único en la Ontología. En tal ecuación de cuatro ítems, entendemos que el «término fuerte» con el que los restantes «son identificados» es la *sustancia del Mundo*. La ecuación descrita tiene la virtud de que resuelve, en la interpretación de *Tractatus*, el problema del «estatuto ontológico» de *Dios*, del *Yo* y de la *Voluntad* de forma económica y elegante, porque emplea solo el esquema ontológico básico de §§1-2.063. En esta interpretación general, «lo místico» (§6.522), que, en *Tractatus*, se relaciona con todos los ítems ecuacionados, es equivalente a lo formal común a Lenguaje y Mundo, que se muestra en las proposiciones. La hipótesis de que en *Tractatus* vale la ecuación «Yo = la sustancia del Mundo» se justifica en que aporta sustancialmente para la comprensión de estas tesis: (a) que el *Yo* filosófico en sí mismo es inexpresable (§5.631, §5.634, §3.221, §4.122); (b) que el «Yo» no es un «alma» o «sujeto pensante» (§5.631, §5.641); (c) que Vida = Experiencia = Mundo (§5.621, §§5.633-5.634, §§5.552-5.553, §5.5561, §5.64), que el Lenguaje = mi Lenguaje (§5.62), que el

Como se hace perspicuo con lo visto hasta aquí, una de las claves para comprender la Metafísica tractariana es el problema clásico de cómo lo uno-complejo se constituye a partir de lo múltiple. Para Wittgenstein, el problema metafísico en buena medida consiste en dar cuenta de cómo a partir de «lo múltiple», esto es, los objetos simples, se constituye ontológicamente «lo uno-complejo», esto es, los hechos, las posibilidades lógicas, el Mundo y el Espacio lógico.⁷² La idea wittgensteiniana para dilucidar este punto es, como vimos, que las relaciones internas entre los objetos constituyen las posibilidades lógicas y, por derivación, el Espacio lógico, y que la efectivización de las posibilidades del Espacio lógico constituye los hechos y, por derivación, el Mundo.

Por otra parte, después del recorrido que hemos hecho, con la Ontología tractariana a la vista, podemos observar que el problema principal al que esta apunta y se dirige es el de dilucidar la forma lógica del Mundo.

Mundo = mi Mundo (§5.62), y que Yo = mi Mundo (§5.63); (d) que la Muerte (del Yo) no es un hecho sino el «cese» del Mundo (§§6.431-6.4312); (e) que el «Yo» es «límite» y «sujeto metafísico» del Mundo y no «parte» de este (§§5.632-5.641); (f) que el Solipsismo es plenamente correcto pero inexpresable (§5.62); (g) que el Solipsismo coincide con el «puro Realismo» (§5.64); (h) que la relación figurativa es independiente de los hechos y, por ende, no es un hecho (§§5.541-5.5422); (i) que el «sujeto representante» no existe (§5.5421, §5.631); (j) que la relación figurativa es, en esencia, la identidad en forma lógica (§4.014, §4.023, §4.03, §4.12); (k) que «el Lenguaje» = Espacio lógico (§5.4711). En esta interpretación general, las razones antes explicitadas para ecuacionar inmediatamente a la *Voluntad* con *Dios* y con la *sustancia del Mundo*, y al *Yo* con la *sustancia del Mundo* sirven para ecuacionar, mediatamente, a la *Voluntad* con el *Yo*, y a *Dios* con el *Yo* y con la *sustancia del Mundo*. Que *Dios* sea ecuacionado, por *Tractatus*, con la *Voluntad* y con la *sustancia del Mundo* hace sentido en la medida de que, en la tradición filosófica occidental, el concepto de *Dios* frecuentemente expresa lo ontológicamente fundamental y «lo más alto» (lo sublime) que «da sentido al Mundo». Por otra parte, que *Tractatus* ecuacione a *Dios* con el *Yo filosófico* hace sentido en la medida de que, en la tradición filosófica occidental, frecuentemente se entiende que, en algún sentido fundamental, el Mundo es el Mundo de *Dios*, esto es, que *Dios* es «sujeto metafísico» y «límite» del Mundo. Por otro lado, la ecuación de *Dios*, la *sustancia del Mundo* y el *Yo* tiene la virtud de explicar: (a) que la mostración de lo lógico sea, para el filósofo, «lo místico», puesto que en la mostración así entendida, lo que se muestra (el «objeto») y lo que contempla (el «sujeto») son lo mismo: *Dios*; y (b) que en *Tractatus* nunca se explicita quién es el sujeto de la mostración: tal explicitación es innecesaria, porque en la mostración de lo lógico en las proposiciones, sujeto = objeto. (Que el *Yo* trascendental sea aquello a lo que se le muestra «lo lógico» queda confirmado en que el filósofo compare a la relación entre el *Yo* y el Mundo con la del ojo y el campo visual (§§5.633-5.64)). Así, contra toda apariencia, la mostración de lo lógico no es una relación diádica, sino una «relación monádica»: la identidad de lo lógico en Lenguaje y Mundo en tanto estructura común. De este modo, en nuestra interpretación general de *Tractatus*, la Ética, la Estética y la Teología son la Lógica. La Filosofía de la Lógica de *Tractatus* se concentra fundamentalmente en §§6.1-6.13.

72 Este problema reaparecerá en la Semántica tractariana bajo la forma del problema de cómo a partir de los signos sub-proposicionales se constituye la proposición como una unidad-compleja significativa. Bajo esta forma el problema se llama «problema de la unidad de la proposición». Como veremos, a este problema la Semántica tractariana responderá sobre la base de que la proposición misma es un hecho.

El problema de la forma lógica del Mundo es, para *Tractatus*, la contracara del problema de la forma general de la proposición (§5.4711). El problema de la forma general de la proposición es, como veremos, el problema principal y definitivo de la Semántica tractariana. La relación que entre ambos problemas traza Wittgenstein es una clave para explicar el entramamiento de Metafísica y Semántica que encontramos en *Tractatus*.

¿Qué significa el problema de la forma lógica del Mundo? Exploremos este punto.

Como vimos, el Mundo es, para *Tractatus*, la totalidad de lo efectivo. A su vez, para Wittgenstein, la «Ciencia natural» se ocupa de describir lo efectivo (§4.11). Para ser más precisos, para Wittgenstein, la Ciencia natural se ocupa de hacer un «inventario» de los hechos. Ahora bien, para Wittgenstein, desde un punto de vista lógico-metafísico, el fenómeno de lo efectivo no se agota en la descripción de la Ciencia natural. Más aún, para el filósofo, la Ciencia natural no puede siquiera rozar el aspecto lógico-metafísico que es constitutivo de la efectividad.

En este marco, desde nuestra perspectiva, el problema wittgensteiniano de la forma lógica del Mundo está ligado a la caracterización del aspecto lógico del Mundo. Como hipótesis proponemos que este problema podría enfocarse como una articulación de estas cuestiones: ¿En qué consiste que algo sea efectivo? ¿Qué categoría ontológica corresponde a lo efectivo? ¿Qué características lógicas tiene lo efectivo en tanto tal? ¿Cómo se constituye lo efectivo en tanto tal y lo que lo caracteriza desde un punto de vista lógico? ¿Cómo se caracteriza el trasfondo ontológico que fundamenta y enmarca al ítem de que haya efectividad? ¿Qué queda excluido de la posibilidad de la efectividad?⁷³ Naturalmente, la respuesta a estas cuestiones sería, en *Tractatus*, la doctrina de lo fáctico y lo trascendental.

Por otra parte, en virtud de la centralidad del tema del Mundo en la trama de sus problemas es notorio que la Ontología tractariana no es un mero abstracto estudio del «ente en tanto que ente» [Aristóteles, 2003: 161-162] como el que encontramos, por ejemplo, en la Teoría de las Categorías de Aristóteles [Aristóteles, 2009: 55-121]. La Ontología tractariana, en tanto investigación *a priori* de la esencia del Mundo es, más bien, una especie de «Cosmología filosófica» como, por ejemplo, la Teoría de las Formas de Platón [Platón, 1986: 286-294, 329-342], o la Monadología de Leibniz [Leibniz, 1980: 25-ss.].

Ahora bien, en el desarrollo tractariano de la Cosmología filosófica, esta tiene la especificidad de ser una «Cosmología lógico-filosófica», porque, como vimos, para Wittgenstein, la forma lógica del Mundo es su esencia. Naturalmente, la Cosmología lógico-filosófica tractariana por añadidura resuelve el abstracto problema, netamente ontológico, del «ente en tanto que ente», porque, para Wittgenstein, la forma lógica del Mundo expresa la trama formal que rige al Ser a través de todas las variaciones posibles (§5.552).

73 En §5.542 encontramos una pregunta que, desde nuestro punto de vista, resume el problema de la forma lógica del Mundo: ¿Qué ha de *ser* para que algo que pueda ser-el-caso?

Sección 2. Semántica

Como dijimos en la Introducción de este capítulo, como «noción introductoria» del modo tractariano de entender a la proposición, es correcto decir que, según *Tractatus*, lo que caracteriza a la proposición es que es un signo complejo y articulado (§§3.14-3.1431), que modela al Mundo (§2.12, §4.01, §4.023) representando una posibilidad de hecho (§2.202, §3.11), y que, porque modela el Mundo, es verdadero o falso (§4.06) en función de que la posibilidad de hecho se efective o no (§2.21-2.222).

Ahora, con la exposición anterior de la Metafísica tractariana, podemos percibir que esta noción es el resultado de una elaboración conceptual significativa y no un lato *datum* de la investigación, porque relaciona de forma sofisticada conceptos ontológicos refinados, en el contexto tractariano, como «posibilidad de hecho» y «efectivización».⁷⁴ En esta sección, por consiguiente, nos ocuparemos de recorrer el proceso de sofisticación conceptual por el cual *Tractatus* desarrolla su concepción de la proposición a partir de *data* de la investigación más básicos.

In stricto sensu, en *Tractatus*, la investigación semántica comienza en §2.1 y culmina en §§6-6.01. Siguiendo la articulación conceptual del texto de la obra, en el recorrido de esta trama encontramos tres «momentos» principales concatenados: primero, la introducción del concepto de *figura* para comenzar a esclarecer algunos rasgos esenciales de la proposición (§§2.1-4.0641 aprox.); segundo, el desarrollo del concepto de *función veritativa* para dar cuenta de la relación figurativa con los objetos simples, el Espacio lógico y el Mundo (§§4.1-5.156 aprox.); y tercero, el desarrollo de la noción de *construcción lógica* como síntesis superior de la comprensión de la figuración y de las funciones veritativas que desemboca en la caracterización de la forma general de la proposición (§§5.2-6.01 aprox.). La caracterización de la forma general de la proposición es, desde la perspectiva tractariana, la exposición definitiva de la esencia del Lenguaje, es decir, la forma final de la resolución del enigma de la expresión de sentido. Por así decirlo, la caracterización de la forma general de la proposición «corona» a la investigación semántica de *Tractatus*.

La presente sección se divide en tres subsecciones. La subsección 2.1 corresponde al estadio inicial de la investigación semántica tractariana: la introducción de la noción de *figura*. La subsección 2.2 se ocupa de dilucidar cómo Wittgenstein apela a la noción de *función veritativa* para explicar la figuración. La subsección 2.3 está dedicada, por una parte, a explicar la concepción wittgensteiniana de la función veritativa en los términos del concepto de *construcción lógica*, y por otra, a desarrollar la concepción wittgensteiniana de la forma general de la proposición.

74 Los *data* de la investigación son las tesis que la investigación toma como verdades no necesitadas de justificación y que fungen como la trama de contenidos a partir de la cual el sistema se desarrolla. Ampliamos sobre esta noción en la sección 1 del capítulo 3.

Subsección 2.1. Figuración

Un *datum* de la investigación del que parte el tren de pensamiento tractariano sobre la esencia de la proposición podría considerarse que es la tesis de que la proposición expresa un sentido preciso y determinado (§2.0201, §3.23, §3.251, §3.3, §4.023, §4.03), y de que, en virtud de ello, es, esencialmente, un portador de valor de verdad, es decir, es verdadera o falsa (§4.06). La tesis de que la proposición expresa un sentido bien definido, a juzgar por el enfático tratamiento «terapéutico» que recibe en *Investigaciones filosóficas* (por ejemplo, en *IF* §§98-103), vendría a ser una de las ideas «originarias» del pensamiento tractariano.

Para Wittgenstein, que la proposición exprese un sentido es equivalente a que «diga algo». Según Wittgenstein, la proposición «dice algo» y es verdadera o falsa solo en virtud de que es una «figura» (*Bild*) (§4.01, §4.012, §4.015, §4.03, §4.06).⁷⁵ Por el protagonismo que tiene la noción de *figura* en la concepción tractariana de la proposición a esta se la clasifica corrientemente como una concepción pictórica de la proposición.⁷⁶

Que la proposición dada sea una figura quiere decir, en principio, que es un signo que está en una cierta relación, la relación figurativa, con otra «cosa», el *figuratum* (§2.11). Para Wittgenstein, el *figuratum* es el «sentido» (*Sinn*) de la proposición y la relación figurativa entre ambos, el «expresar» el sentido (§2.221, §4.031). En otras palabras, para el filósofo, el «algo» que la figura «dice» es el *figuratum*, y el «decir» de la figura es la relación figurativa. Para Wittgenstein, toda figura es, en esencia, una proposición, en tanto, para el filósofo, en última instancia, toda figura es una figura lógica (§2.182, §3, §4).⁷⁷

Según Wittgenstein, que *x* esté en relación figurativa para con *y* consiste, en primera instancia, en que *x* sea un «símil» (*Gleichnis*) de *y* (§4.012, §4.015). Una comparación que el filósofo utiliza para dar una intuición acerca de qué entiende por relación figurativa es la de que cuando *x* está en relación figurativa con *y*, entonces *x* es como una «proyección» de *y* (§§3.11-3.13, §4.0141).

75 *Bild* es traducida al inglés por la palabra «picture» tanto por Ogden-Ramsey como por Pears-McGuiness.

76 La concepción pictórica de la proposición es una corriente filosófica principal que existe, por lo menos, desde *Sofista* de Platón (261c-264b), y quizá, en forma embrionaria, desde *Crátilo*. A su vez, cabe agregar que Aristóteles suscribe explícitamente a la concepción pictórica de la proposición en *Metafísica*, *Categorías* y *De la interpretación*. Así, Wittgenstein no puede atribuirse la creación o el descubrimiento de sus ideas principales (*Prólogo*), porque estas, en realidad, pertenecen al nivel de la Filosofía clásica. Lo que sí, quizá, puede atribuirse el filósofo es haber intentado desarrollarlas con originalidad y hasta sus últimas consecuencias.

77 Otra noción importante que Wittgenstein trata como equivalente a la de *proposición* es la noción de *pensamiento* (*Gedanke*) (§3, §3.5, §4). Para Wittgenstein, pensar, figurar y decir (expresar sentido) son la misma cosa. Como lo deja claro §3.5, la noción tractariana de *pensamiento* no denota un evento mental o psicológico. Pensar, en este sentido, es usar signos con significado. La caracterización no «mentalista» de la noción de *pensamiento* de *Tractatus* se relaciona con que, para Wittgenstein, no hay, en definitiva, «sujeto representante» (§5.5421, §5.631).

De acuerdo a *Tractatus* la proposición es una figura porque es un *factum* que comprendemos el sentido de la proposición, esto es, conocemos qué debe «ser el caso» si es verdadera, con solo comprender el significado de sus partes integrantes (§§4.02-4.021, §4.024, §§4.026-4.03).⁷⁸ En otras palabras, para *Tractatus*, la proposición es una figura porque, si comprendemos el significado de sus partes integrantes, entonces, sin necesidad de más aclaraciones, la proposición nos «muestra» su sentido, nos «muestra» qué afirma (§4.022).⁷⁹ La clave de este argumento está en que, para Wittgenstein, solo la condición pictórica de la proposición podría explicar el «fenómeno» aludido. Por qué ello es así para el filósofo se hará más claro y convincente a medida de que avancemos en la concepción pictórica de *Tractatus*.⁸⁰

Un elemento de primera relevancia que compone a la concepción wittgensteiniana de la figura es que todo lo que sea una figura tiene el estatuto ontológico de «hecho» (§2.141, §§3.14-3.1431, §4.032). En consecuencia, para Wittgenstein, toda figura es una unidad compleja y estructurada de entidades (objetos). Para Wittgenstein, solo si la figura es un hecho puede «ser-como» la proyección de otra cosa, porque que x sea la proyección de y implica que x e y sean hechos. Para el filósofo, la figura debe ser un hecho porque solamente un hecho puede figurar algo («decir algo») (§§3.142-3.144).

De esta forma, para Wittgenstein, la figura, como todo hecho, tiene componentes que están interrelacionados bajo cierta estructura (§2.13, §2.14, §2.15, §3.1431). A su vez, según el filósofo, la forma lógica de la figura es, como para todo hecho, la posibilidad de que los objetos se relacionen bajo tal estructura (§2.15).

La figura en tanto hecho es, según Wittgenstein, el signo con el que la proposición expresa el sentido. A este signo el filósofo lo llama «signo proposicional» (§§3.1-3.12). En esa línea, Wittgenstein considera a la proposición/figura como el-signo-proposicional-en-relación-figurativa-con-el-*figuratum*: «§3.12. [...] ... la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva al Mundo» [Wittgenstein, 2007: 57].

78 De acuerdo a Wittgenstein, comprender una proposición es saber qué debe ser el caso si es verdadera (§4.024). Por otra parte, de acuerdo al filósofo, comprender una proposición requiere solamente conocer el significado de sus expresiones componentes (§4.024, §4.243). Un problema que surge en este punto es cómo se compatibilizan, en el pensamiento tractariano, los asertos anteriores con el §4.002, donde Wittgenstein dice: «El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra» [Wittgenstein, 2007: 65-66].

79 La noción de «mostración» involucrada en este escrito es, como regla general, la noción técnica de *Tractatus*. A esta noción técnica la iremos desarrollando en el transcurso de los capítulos 1 y 2.

80 Bajo nuestra lectura de la obra, los argumentos wittgensteinianos abiertamente dispuestos para fundamentar la tesis de que toda proposición es una figura se agrupan en §§4.01-4.06, y, en particular, en estos párrafos: §4.011, §4.012, §4.013, §4.0141, §4.016, §4.02, §4.021, §4.024, §4.025, §4.026, §4.027, §4.031, §4.05, §4.06.

A todo componente de la proposición-figura que realiza una función en la expresión de sentido que esta lleva a cabo, Wittgenstein lo llama, genéricamente, «expresión» (*Ausdruck*) (§3.31). Las proposiciones mismas son expresiones, para Wittgenstein, ya que, como veremos, algunas «ocurren» en otras (§3.31, §5.54). En consecuencia, la proposición, como hecho, es una «trama» de expresiones, no una «clase» o un «montón» amorfo de estas (§2.141, §§3.14-3.142, §4.032, §4.466).

Como se desprende de lo anterior, la proposición es el amalgamiento de dos ítems: el signo proposicional y la relación figurativa. El signo proposicional, considerado en sí mismo, es la «infraestructura» sintáctica de la proposición, y la relación figurativa, lo que conjuga su aspecto semántico. Según Wittgenstein, en toda expresión podemos discernir un aspecto sintáctico, el signo, de un aspecto semántico. Al aspecto semántico de la expresión, es decir, a su función en el Lenguaje para la expresión de sentido, Wittgenstein lo llama «símbolo» (*Symbol*).

El signo, según el filósofo, es perceptible (§§3.1-3.11, §3.32); en cambio, para el filósofo, el símbolo no es algo que se perciba, sino algo que se *comprende*. De acuerdo al filósofo, comprendemos el símbolo asociado a una expresión cuando conocemos cómo y para qué se usa la expresión en el contexto proposicional: «§3.326. Para reconocer el símbolo en el signo hay que atender al uso con sentido» [Wittgenstein, 2007: 62].

Para Wittgenstein, el símbolo es esencial e invariable en la expresión, el signo, no (§3.341, §3.344, §3.31): desde un punto de vista lógico, expresiones idénticas son las que expresan el mismo símbolo, aunque difieran en el signo.⁸¹ Como veremos en el correr de esta sección, para Wittgenstein, el signo pertenece al orden de lo fáctico y el símbolo, al orden de lo trascendental.

Como dijimos antes, la figura como tal tiene un *figuratum*, esto es, algo en relación a lo cual sostiene la relación figurativa (§2.16). Según Wittgenstein, el *figuratum* de la figura es aquello que esta, en sí misma, representa (§2.11). El «representar algo» es un aspecto definitorio de la relación figurativa (§2.15); el otro aspecto característico de la relación figurativa es, como veremos, «afirmar algo (lo representado)».⁸²

Según Wittgenstein, la figura, en la relación figurativa, hace «trabajar» a su propia composición y estructura (§2.13-2.15): por ello es que, para Wittgenstein, solo un hecho puede ser figura (§3.142). De este modo, para *Tractatus*, los elementos que componen la figura como hecho «corresponden» en ella a objetos

81 Como veremos después, la distinción *signo-símbolo* en cuanto a las expresiones, y en particular en cuanto a la proposición, da lugar, en *Tractatus*, a una tesis fundamental envuelta en su concepción del análisis lógico, a saber, la tesis de que proposiciones de muy distinta construcción gramatical (signo) pueden expresar el mismo sentido (símbolo) y tener la misma forma lógica (§3.2, §4.002).

82 Como veremos, en nuestra interpretación, el afirmar lo representado de la figura depende de que lo represente y está dado en que lo represente. Por esta razón consideramos que en la relación figurativa tractariana el afirmar se subordina al representar. Así, en nuestra lectura, el elemento fundamental de la relación figurativa es el representar.

(§2.13, §§2.1514-2.1515), y «hacen las veces de» estos en la figura (§2.131, §4.0312).⁸³ Para Wittgenstein, que tales o cuales elementos de la figura hagan las veces de tales o cuales cosas es resultado de una convención (§3.315, §3.322, §3.326, §4.002, §3.342, §4.5, §5.473, §5.4732, §5.4733).⁸⁴

A su vez, según el filósofo, por medio de la estructura, la figura en sí misma representa a los objetos correspondientes a los elementos interrelacionados como los elementos de la figura en esta (§§2.14-2.15). Para Wittgenstein, bajo qué estructura la figura representa combinados a los objetos que corresponden a sus elementos no es convencional (§4.0311), pues viene determinado por la propia estructura de la figura como hecho (§2.15).

De este modo, la relación figurativa que la figura tiene con el *figuratum* es el resultado del «trabajo» que realizan en ella las expresiones que contiene bajo su estructura. Este «resultado» es el «decir algo» de la proposición. En el trabajo que realizan en la proposición, los componentes de esta determinan «acerca de» qué «habla» y su estructura «muestra» bajo qué estructura la proposición representa a los objetos. Para Wittgenstein, la estructura de la figura y la estructura bajo la que la figura representa a los objetos, esto es, la estructura del *figuratum*, son una y la misma.

De esta forma, en principio, la relación figurativa de la proposición/figura consiste, para Wittgenstein, en que esta en sí misma representa, por medio de la interrelación de sus elementos, a los objetos combinados como los elementos que los representan están combinados en ella (§2.15). En palabras de Wittgenstein: «4.0311. Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas» [Wittgenstein, 2007: 69].

De acuerdo a Wittgenstein, que la proposición involucre de este modo a su composición y estructura en la expresión de sentido, constituyéndose así como una representación de las cosas bajo cierta relación (estructura), explica que podamos comprender el sentido de la figura con solo conocer el significado de las expresiones componentes (§§4.02-4.021, §4.024, §§4.026-4.03). Según el filósofo, la proposición «muestra» su sentido en el sentido de que lo representa mediante el signo proposicional.

Como puede observarse, qué *figuratum* tiene efectivamente la proposición es, en principio, determinado por dos factores: (a) qué objetos representan en ella los elementos de esta (§4.0312), y (b) bajo qué estructura están interrelacionados

83 El «hacer las veces de» objetos del elemento de la figura no debe interpretarse como una relación figurativa excepto quizá en el caso de que el elemento de la figura sea una proposición. Cuando este elemento de la figura no es una proposición la relación con su significado, es decir, el «hacer las veces de» este, es algo totalmente diferente de la relación figurativa y, de hecho, es semánticamente más básico que la relación figurativa y esta se construye sobre su base.

84 Que tal o cual palabra del lenguaje tenga tal o cual significado es, para Wittgenstein, un evento casual, es decir, un hecho. Llamemos «hecho de significado» a un hecho de este tipo. Los hechos de significado son los «tentáculos» con los que la figura toca la realidad (§2.1515).

estos elementos en ella como hecho (§2.15). Así, para Wittgenstein, vale el «principio de composicionalidad» para el sentido de la proposición: «3.318. Yo concibo la proposición, como Frege y Russell, como una función de las expresiones que contiene» [Wittgenstein, 2007: 61].⁸⁵

Como vimos en la sección anterior, Wittgenstein extrae de su concepción pictórica de la proposición un argumento central para la tesis metafísica de que los hechos del Mundo son protagonizados por objetos simples. Para Wittgenstein, solo bajo la hipótesis de que hay simples y de que los elementos de la figura hacen las veces de estos en ella es posible que la figura sostenga la relación figurativa con un *figuratum* determinado y bien definido (§3.23, §4.0312). Según el filósofo, si los elementos de la figura no hicieran las veces de simples, entonces qué representa la figura sería borroso (difuso), y la figura borrosa de algo, así como la figura de algo borroso, es, para Wittgenstein, una figura de nada (§3.251, §4.116, §5.156).

Ahora bien, según Wittgenstein, para que las «coordinaciones» entre los elementos de la figura y los objetos se efectivicen de forma tal que los primeros hagan las veces de los objetos en la figura, y en consecuencia, se constituya, en el hecho-figura, la representación de los objetos combinados como los elementos en la figura, es condición el que para los objetos sea lógicamente posible combinarse como se combinan en la figura los elementos correspondientes (§2.151, §2.1514, §2.17). Es por esta condición de la figuración que Wittgenstein afirma que la proposición, en el mero expresar sentido, contiene y muestra la posibilidad lógica del *figuratum* (§2.203, §3.02, §3.13, §5.525).

El argumento wittgensteiniano para establecer esta condición de la relación figurativa puede formularse así: los objetos solo pueden ser representados en la trama de sus posibilidades lógicas de combinación en hechos (§2.0121), porque esta trama coincide con la forma lógica del objeto (§§2.0123-2.01231, §2.0141) y, por tanto, no es posible pensar al objeto fuera de ella (§4.123); por ende, si los objetos no pueden combinarse como los elementos de la figura, entonces los elementos de la figura que supuestamente los representan no representan nada en ella, y si los elementos de la figura no hacen las veces de nada en la figura, entonces la figura no está en relación figurativa con nada (§2.131, §2.1514).⁸⁶

85 Este párrafo citado sustenta nuestra interpretación de que, para Wittgenstein, las funciones son estructuras de hechos, porque las expresiones en la proposición «harían las veces de» los objetos y la estructura-función de las expresiones en la proposición determinaría («mostraría») bajo qué estructura-función se representa a los objetos en la proposición: en un caso y otro la estructura-función sería la misma.

86 De este modo, el signo que «hace las veces de» un objeto solo puede significarlo efectivamente en los «contextos sígnicos» (lo que en el capítulo 2 llamaremos «sentencias») que «muestran» un modo de combinación posible del objeto, porque, en otro caso, se podría pensar al objeto fuera de la trama de sus posibilidades de combinación en hechos que coincide con su esencia («forma lógica»), lo cual es absurdo para el filósofo. Así es cómo el Espacio lógico, esto es, la totalidad de posibilidades de combinación de los objetos, determina, *per se*, los límites internos del uso significativo del signo, esto es, lo que más adelante en este

Luego, los elementos de la figura representan a los objetos solo si la figura sostiene la relación figurativa con una posibilidad de combinación de estos, y estas dos cosas tienen como condición el que para los objetos sea lógicamente posible combinarse como los elementos de la figura.

La tesis de que los elementos de la figura representan algo solo si la figura expresa un sentido es la variante tractariana del «principio de contexto»: ⁸⁷ «3.3. Solo la proposición tiene sentido; solo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.» [Wittgenstein, 2007: 60]. «§3.314. La expresión solo tiene significado en la proposición [...]» [Wittgenstein, 2007: 60]. «§2.0121. [...] Si puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo representármelo fuera de la *posibilidad* de esa trama» [Wittgenstein, 2007: 50]. ⁸⁸

En *Tractatus*, el principio de contexto viene a ser la tesis semántica especular a la tesis metafísica tractariana de que los objetos simples no pueden existir aparte de los hechos (§2.0122).

El que para los objetos sea lógicamente posible combinarse como se combinan en la figura los elementos de esta coordinados con ellos, es conceptualizado por Wittgenstein en términos de que la figura y el *figuratum* tienen la misma forma lógica (§§2.16-2.17, §§2.18-2.182, §3.13, §4.12). Que figura y *figuratum* tengan la forma lógica en común quiere decir, básicamente, que los objetos y los elementos correspondientes pueden combinarse paralela y coordinadamente entre sí bajo una misma estructura, a saber, la estructura que «muestra» la figura (§§2.032-2.034, §§2.15-2.151). ⁸⁹

La identidad en forma lógica es, obviamente, una condición ontológica y no-convencional de la figuración: la identidad en forma lógica entre figura y *figuratum* pertenece al nivel de los componentes extra-convencionales de la figuración (§3.34, §6.124). ⁹⁰

A su vez, que la identidad en forma lógica sea una condición de la figuración implica que es una constricción para esta (§§3.03-3.0321), porque en ausencia

escrito llamaremos la «sintaxis lógica» del signo. La determinación de la sintaxis lógica por el Espacio lógico arroja, en *Tractatus*, que los límites del Lenguaje son los límites del Mundo.

87 En virtud del compromiso tractariano con el principio de contexto, la obra se compromete con que es la proposición, y no la palabra aislada, la «unidad básica de significado». Esta es la razón de que Wittgenstein caracterice al Lenguaje como la totalidad de las proposiciones (§4.001). Como veremos más adelante en este capítulo, para ser estrictos, para Wittgenstein, la «unidad básica de significado» es lo que llamaré «proposición elemental» (§4.26, §5).

88 Las proposiciones son signos completos y los signos subproposicionales son signos incompletos: esta es otra lectura del principio de contexto. Los signos subproposicionales son aquellos que sin ser proposiciones «ocurren en» proposiciones. Por ejemplo, «Sócrates» en «Sócrates es hombre» es un signo subproposicional.

89 Una pregunta relevante que surge a esta altura de la especulación tractariana es la siguiente: si figura y *figuratum* tienen la forma lógica en común, ¿los elementos de la figura son *objetos* (entidades lógicamente simples) como los elementos del *figuratum*?

90 Una pregunta que queda planteada más adelante en la especulación tractariana es esta: la identidad en forma lógica entre figura y *figuratum*, ¿es una condición suficiente para la relación figurativa o meramente una condición necesaria?

de esta condición respecto de x e y es imposible que x figure a y .⁹¹ Que figura y *figuratum* deban, necesariamente, compartir la forma lógica como condición de la relación figurativa da la base de que, para Wittgenstein, la figura, a través de la relación figurativa, se constituya como un «símil» lógico del *figuratum*.

Ahora bien, en la medida de que, para Wittgenstein, la estructura y la forma lógica común a figura y *figuratum* no son entidades —como los objetos o los hechos—, sino propiedades internas (no genuinas) de los componentes de la figura y de los objetos en el *figuratum*, se sigue, según Wittgenstein, que la estructura y la forma lógica no forman parte de lo que la figura *representa*, sino solamente de la infraestructura lógica de la figura que tiene que ser común con el *figuratum* para poder representarlo (§2.172, §2.174, §§4.12-4.121). En consecuencia, la estructura y la forma lógica del *figuratum* no son «sujetos lógicos» de la figura: la figura no es «acerca de» la estructura y la forma lógica del *figuratum*.

De esta forma, para ser precisos, la figura no representa *que* los objetos se interrelacionan *en* determinada estructura, sino que representa *a* los objetos interrelacionados *bajo* cierta estructura (§2.15, §3.1432). Para *Tractatus*, los «sujetos lógicos» de la figura son, exclusivamente, los objetos que protagonizan el *figuratum* (§2.15, §4.5).⁹² Para Wittgenstein, la estructura y la forma lógica del *figuratum* no son significadas en la figura por componente alguno, sino «mostradas» por la figura en su estructura y forma lógica (§2.172, §4.121, §4.122).

A su vez, según el filósofo, la estructura y forma lógica de la figura «muestran» a la estructura y forma lógica del *figuratum* porque son lo mismo, respectivamente.

Como se sigue de los contenidos anteriores, para Wittgenstein, la figura puede representar todo y solo aquello cuya forma lógica tenga (§§2.17-2.171, §§5.473-5.4732). Por tanto, la forma lógica es el único rasgo de la figura que es esencial a que la figura pueda sostener la relación figurativa (§2.18, §2.22 §§3.34-3.341): figuras que solo tengan en común la forma lógica pueden figurar exactamente las mismas cosas.

En tanto la figura es un hecho, para Wittgenstein, la forma lógica es una propiedad interna de la figura (§4.122). En consecuencia, de acuerdo al filósofo, la identidad en forma lógica entre figura y *figuratum* forma parte del armazón lógico del Mundo. Que la figura y el *figuratum* compartan la forma lógica es,

91 De que la figura deba tener la forma lógica en común con el *figuratum* se desprende ya aquí que, para Wittgenstein, solo es posible representar posibilidades de hechos, porque, como vimos en la sección anterior, la forma lógica se extiende solamente sobre este dominio de la Ontología. El armazón lógico del Mundo sería, por ende, no figurable.

92 Que los objetos sean los sujetos lógicos de las proposiciones excluye que los hechos puedan serlo. De esto se desprende, en el contexto de *Tractatus*, que los hechos no pueden tener propiedades externas sino solamente propiedades internas. En consecuencia, para Wittgenstein, en los hechos, los objetos ocupan un «lugar metafísico» que ningún hecho puede ocupar. Para Wittgenstein, las relaciones entre los hechos son categorial y ontológicamente diferentes de las relaciones entre objetos y hechos.

para *Tractatus*, una relación interna entre estas dos cosas (§2.1511): la figura está conectada esencialmente con todo sentido que puede expresar (§4.03).

De lo que hemos visto hasta aquí se desprende que, para el filósofo, en cuanto a la relación figurativa, la proposición tiene solo dos posibilidades: o puede representar completamente a algo porque comparte la forma lógica, o no puede representarlo en absoluto porque no comparte la forma lógica. Por ello, para Wittgenstein, cuando la proposición representa algo, no puede representarlo de forma más o menos completa, o de forma más o menos adecuada. Dicho en otras palabras: «5.4732. No podemos dar a un signo el sentido incorrecto» [Wittgenstein, 2007: 100].

De la misma manera, según el filósofo, tampoco es posible que una figura represente «más que otra» al mismo *figuratum*, o de forma «más completa» o «más adecuada».93 En virtud de estos hechos es que Wittgenstein sostiene que toda proposición, tal como está constituida, está «en perfecto orden lógico» (§5.5563, §3.251), porque toda proposición, si es tal, expresa *perfectamente* su sentido (§3.251, §4.023).

La concepción pictórica de la proposición de *Tractatus* se entrama sustancial y robustamente con su Ontología tanto porque la figura en sí misma tiene el estatuto ontológico de «hecho» como porque la figura representa algo que en sí mismo tiene un estatuto ontológico. Examinemos ahora qué estatuto ontológico el filósofo asigna al *figuratum* de la proposición tomando como referencia a su Ontología.

Como dijimos, la forma lógica, en este contexto, es entendida como la posibilidad de que las cosas se relacionen bajo determinada estructura (§§2.032-2.034, §§2.15-2.151). Por tanto, la figura, en tanto hecho, ciertamente tiene una forma lógica, y el *figuratum*, según Wittgenstein, también, a saber, la misma que la figura. Un elemento que se deduce de esta condición *a priori* de la figuración es que el *figuratum* de la proposición tiene que ser una posibilidad de combinación de objetos que tiene la misma estructura que la figura, pues al tener la forma lógica de esta, los objetos pueden combinarse como los elementos que los representan en la figura.

Ahora bien, ¿se sigue de lo anterior que el *figuratum* de una figura tiene que ser un hecho (*Tatsache*)? ¿Acaso para Wittgenstein solamente los hechos tienen forma lógica en este sentido?

La respuesta wittgensteiniana a ambas preguntas interconexas es negativa, porque si el *figuratum* de una proposición tuviera que ser un hecho, entonces ninguna proposición-figura podría ser falsa. Por otro lado, si las proposiciones solo pudieran expresar hechos, entonces la figuración y las relaciones lógicas de implicación, independencia y contradicción entre las proposiciones dependerían de cómo casualmente vino a ser el Mundo y no serían *a priori* (§2.0211, §4.061, §§5.131-5.133).

93 Este punto es de suma importancia para luego entender correctamente a la concepción tractariana del análisis lógico y de la «mostración» de lo trascendental en la proposición.

De esta manera, según *Tractatus*, en el contexto de su Ontología, el *figuratum* de la figura tiene, *prima facie*, el estatuto metafísico de «posibilidad lógica» (§2.11, §§2.201-2.202, §3.11, §4.1, §4.2), es decir, de una posibilidad de interrelación de los objetos bajo estructura. Como estas posibilidades, según vimos, pueden acaecer o no acaecer, entonces la figura esencialmente puede ser tanto verdadera como falsa, según la posibilidad se efectivice o no.

Otra línea de razonamiento, expresada en §§4.46-4.4661, por la cual Wittgenstein concluye que lo que una figura representa, es decir, el *figuratum*, debe ser una posibilidad lógica que puede efectivizarse lo mismo que no efectivizarse consiste en que si una figura representara un rasgo lógicamente invariable del Mundo, es decir, un ítem característico del armazón lógico del Mundo, entonces, en ese caso, ella sería verdadera independientemente de cómo sea el Mundo y podría decirse que la figura representa a la totalidad de los estados posibles del Mundo. Ahora bien, según el filósofo, si la figura representara a la totalidad de los estados posibles del Mundo, entonces no representaría nada *determinado*. Por ende, para que una figura represente algo determinado, ello debe poder acaecer pero también debe poder no acaecer.⁹⁴ En otras palabras, para Wittgenstein, solo si la verdad de la figura excluye lógicamente algunas posibilidades del Mundo y es implicada por otras, la figura representa algo determinado (§§4.462-4.463, §5.5262, §5.61).⁹⁵

En consecuencia, para Wittgenstein, «*p*» tiene sentido si y solo si es lógicamente posible que «*p*» sea verdadera y es lógicamente posible que «¬*p*» sea verdadera.⁹⁶ Naturalmente, de ello se sigue que «*p*» tiene sentido si y solo si «¬*p*» también tiene sentido (§4.0621, §4.0641, §5.2341, §5.44, §5.5151).

De que el *figuratum* de la proposición deba ser una posibilidad lógica, y no necesariamente un hecho se sigue, naturalmente, que el tener forma lógica no es «prerrogativa» de los hechos, pues las meras posibilidades lógicas, si

94 De esto se desprende, obviamente, que lo trascendental, para Wittgenstein, es inexpresable (§5.61, §6.522).

95 Para Wittgenstein, una proposición tiene sentido si y solo si su verdad o falsedad haría una diferencia en la trama del Mundo (§5.5262), y el sentido de la proposición es, justamente, la diferencia en la trama del Mundo que la verdad de la proposición haría (§4.024). De lo anterior se sigue que la proposición tiene sentido en la medida de que bajo ciertos posibles estados del Mundo sería verdadera mientras que bajo otros posibles estados del Mundo sería falsa, porque de otra forma la verdad o la falsedad de la proposición no podría hacer una diferencia en la trama del Mundo. Por ende, el *figuratum* de la proposición debe tener el estatuto de una posibilidad lógica que puede «efectivizarse» pero también puede no «efectivizarse».

96 Este rasgo esencial de la proposición es conocido en la bibliografía como «bipolaridad». La bipolaridad de la proposición resalta un vínculo fundamental que para el filósofo existe entre sentido y negación: que «*p*» tiene sentido syss «¬*p*» tiene sentido (opuesto). Sobre la relación interna que Wittgenstein atribuye a «*p*» y «¬*p*» son de suma relevancia estos párrafos: §§4.061-4.0621, §4.0641, §5.44, §5.512, §5.513, §5.5151. El vínculo fundamental que Wittgenstein traza entre sentido y negación se expresará luego en que sea «N(Ξ)» (la «negación conjunta») la operación veritativa que el filósofo introduzca en la caracterización de la forma general de la proposición en §6. Para Wittgenstein, la forma general de la proposición es la esencia de la proposición.

han de poder ser representadas, deben tener la forma lógica en común con la proposición-figura. De este modo, puede decirse que, desde un punto de vista metafísico, la forma lógica pertenece *primariamente* a la posibilidad lógica, y *derivadamente* al hecho, en tanto el hecho es, meramente, una posibilidad lógica «efectivizada». La prioridad de la posesión de la forma lógica en la posibilidad lógica respecto del hecho manifiesta la prioridad «ontológica» del Espacio lógico sobre el Mundo: «§1.13. Los hechos en el Espacio lógico son el Mundo» [Wittgenstein, 2007: 40]. Esta prioridad ontológica es la relación entre lo trascendental, es decir, la condición lógica de posibilidad, y lo fáctico, es decir, lo real-condicionado.⁹⁷

Como puede observarse, que la figura pueda representar al *figuratum* depende solo de qué objetos existen y de cómo estos pueden combinarse bajo estructuras, pero no de qué hechos *acaecen*. Así, para el filósofo, la figuración es independiente de qué hechos acaecen (§§2.0211-2.0212, §4.061), pero no de la sustancia del Mundo y del Espacio lógico (§§2.0211-2.0212, §3.42, §4.023). Para Wittgenstein, la posibilidad de la proposición requiere la existencia del Mundo, pero no que este contenga tales o cuales hechos *particulares*.⁹⁸

De este modo, para el filósofo, la figura representa lo que representa independientemente de su valor de verdad, gracias a la forma lógica (§2.22), y esencialmente tiene tanto la posibilidad de ser verdadera como la posibilidad de ser falsa. Bajo la tesis de que la proposición esencialmente puede tanto ser verdadera como falsa Wittgenstein coloca la tesis de que el mero *comprender* el sentido de una proposición es independiente de, y anterior a, conocer su valor de verdad (§§2.222-2.224, §4.024, §4.063).⁹⁹

Por otro lado, en la medida de que *Tractatus* considera que solo puede haber relación figurativa en relación a lo que puede acaecer o no acaecer se sigue que, para la obra, toda proposición verdadera es casualmente verdadera, y que toda proposición falsa es casualmente falsa (§5.634, §6.3, §6.41). De esta forma, para el filósofo, ninguna proposición es verdadera o falsa *a priori* (§2.225), y conocer el valor de verdad de la proposición requiere compararla con el Mundo, mediante la experiencia (§2.223, §4.05, §6.113).

Antes dijimos que la proposición/figura, además de representar una posibilidad de hecho, era un modelo del Mundo, y que, en virtud de que era un

97 La prioridad «ontológica» del Espacio lógico sobre el Mundo (§1.13) se combina, en *Tractatus*, con lo que podemos caracterizar como la prioridad «óptica» del Mundo sobre el Espacio lógico. La prioridad óptica del Mundo consiste en que el Mundo es la Realidad total (2.063) y el Espacio lógico meramente su propiedad interna (armazón).

98 El que la posibilidad del Lenguaje suponga la existencia del Mundo sería, al parecer, un elemento clave de la respuesta al escepticismo que Wittgenstein da en §6.51.

99 El párrafo §4.024 sugiere que la tesis de que comprender una proposición es lo mismo que saber qué acaece si esta es verdadera es un *datum* de la investigación, porque el filósofo dice que «comprender una proposición» quiere decir saber qué acaece si esta es verdadera. Ahora bien, obviamente, para Wittgenstein es posible conocer qué acaece si una proposición es verdadera sin saber si esta es verdadera (o falsa).

modelo del Mundo, esta era verdadera o falsa en función de los hechos. Ahora bien, estos tres aspectos de la figura están, para Wittgenstein, entrelazados en el que la figura represente al *figuratum*. Desarrollemos este punto.

La síntesis entre que la proposición represente una posibilidad lógica, modele al Mundo y sea un portador de valor de verdad tiene fundamento, en la obra, en que, en la medida de que la figura representa a la posibilidad de hecho, entonces esta representa a los objetos combinados bajo cierta estructura (§2.15, §4.0311, §4.5), y en que al representar a los objetos combinados de cierto modo, para Wittgenstein, la proposición *afirma* (dice) *que* los objetos están así combinados (§4.022, §4.03, §§4.064-4.0641).

A su vez, para Wittgenstein, de que la proposición afirme la posibilidad de hecho que representa se sigue (a) que la figura da un modelo de *cómo* es el Mundo (§2.12, §2.201, §4.01); y (b) que si la posibilidad representada se efectiviza en el Mundo, entonces la figura-modelo es verdadera, mientras que si no se efectiviza, es falsa (§§2.221-2.222).¹⁰⁰

De este modo, el *afirmar* la posibilidad de hecho que la proposición efectúa es, para *Tractatus*, intrínseco a la relación figurativa. De acuerdo al filósofo, al representar la posibilidad de hecho vía la combinación de los signos componentes, entonces, *ipso facto*, la proposición la afirma. Escribe Wittgenstein: «§4.022. La proposición *muestra* su sentido. La proposición *muestra* cómo se comportan las cosas si es verdadera. Y *dice que* se comportan así» [Wittgenstein, 2007: 68]. De este modo, para el filósofo, el afirmar la posibilidad de hecho no es algo que en la proposición «se agregue» al mero representarla (§§4.063-4.064, §4.442).

Encaremos ahora, a partir de lo expuesto, el importante tema tractariano de los límites del Lenguaje, de lo inexpressable y de la «mostración» de lo inexpressable.

Para Wittgenstein, si una proposición solo puede representar una posibilidad de hecho cuya forma lógica contenga, entonces el Espacio lógico como totalidad de las posibilidades de hechos da los límites de lo que se puede representar: lo expresable es lo posible.

Ahora bien, según el filósofo, lo que caracteriza y constituye al Espacio lógico mismo como forma fija del Mundo queda afuera de lo que se puede representar (§2.0231, §4.121, §5.61, §6.522), porque, como vimos, el armazón lógico del Mundo no es una posibilidad que puede acaecer o no, sino el fundamento invariable en el que se constituye y organiza lógicamente la totalidad de las posibilidades. En consecuencia, para Wittgenstein, ninguna propiedad interna de

100 Para Wittgenstein, la verdad de la proposición es el acuerdo (congruencia) entre su sentido y cómo son las cosas, y la falsedad de la misma, el desacuerdo (incongruencia) entre estos dos términos (§2.22). Podemos presumir que, para Wittgenstein, el acuerdo o desacuerdo entre el sentido de la proposición y cómo son las cosas pertenece al ámbito de lo que «se muestra» pero no puede ser dicho, pues este acuerdo o desacuerdo sería una relación estructural (interna) entre la proposición y los hechos. En ese caso, es posible que surja este problema: si la verdad de la proposición pertenece a lo que «se muestra», entonces ¿cómo es posible que la proposición sea casualmente verdadera?

algo puede ser afirmada o negada de ello con sentido (§2.172, §§4.12-4.121, §4.122, §§4.124-4.1241, §5.61).¹⁰¹

A lo anterior hay que agregar que, para Wittgenstein, la relación figurativa se fundamenta ontológicamente en una relación interna entre figura y *figuratum*: la identidad en forma lógica. Por ello, para *Tractatus*, la relación figurativa misma pertenece a lo inexpresable (§2.172, §§3.33-3.334, §4.12). De este modo, para Wittgenstein, no se puede decir qué dice una proposición *p*: ello solo se puede «mostrar» en que *p* lo diga. Como anticipamos, para Wittgenstein, el signo pertenece al ámbito de lo fáctico, y el símbolo pertenece al ámbito de lo trascendental.

De esta forma, el límite, en la Ontología tractariana, entre lo que se puede expresar y lo que no, está dado por la demarcación entre los rasgos materiales y formales del Mundo. Para Wittgenstein, todo lo que puede ser parte de «lo fáctico» es expresable y todo lo que caracteriza a «lo trascendental» («lo místico») es inexpresable (§6.522).

Ahora bien, según *Tractatus*, lo trascendental-inexpresable se muestra *per se* en las proposiciones en cuanto estas son hechos que tienen las mismas propiedades internas (formales) del Mundo como condición de poder representarlo (§§2.172-2.174, §§4.12-4.1211, §4.122, §§4.124-4.125, §§4.126-4.1272, §§5.13-5.1311, §§6.12-6.1201, §§6.121-6.1222, §6.124, §6.13, §6.22, §6.522).¹⁰² Así, para Wittgenstein, lo que la proposición «dice» es el *figuratum* (§4.03), y lo que esta «muestra» son las propiedades internas de la proposición y del *figuratum* (§2.172, §4.121).

En tanto, según el filósofo, las proposiciones son hechos que comparten la forma lógica con sus *figurata*, las propiedades internas del Mundo son, para él, las propiedades internas del Lenguaje. De este modo, el Lenguaje, es decir, la totalidad de las proposiciones, es, para Wittgenstein, «el gran espejo» del Espacio lógico en virtud de que es posible «contemplar» las propiedades internas del Mundo en las propiedades internas del Lenguaje (§5.511).¹⁰³ Por tanto, desde un punto de vista tractariano, lo trascendental se muestra en lo fáctico en tanto aquello es el armazón lógico del Mundo y del Lenguaje.

101 La tesis tractariana de que las propiedades internas (lógicas) no son propiedades genuinas parece basarse justamente en este punto (§4.122). Para Wittgenstein, si la propiedad interna Π pertenece a x , entonces decir « $\Pi(x)$ » no dice absolutamente nada sobre x (§4.124). En ese caso, parece razonable concluir que Π no es una propiedad genuina de x .

102 La mostración de lo lógico en el Lenguaje no es un fenómeno visual porque lo lógico no se puede ver con los ojos. Más aún, la mostración de lo lógico en el Lenguaje no es un fenómeno empírico (§5.52). No obstante, la mostración de lo lógico en el Lenguaje debe involucrar, de algún modo, a la percepción en la medida de que esta se produce mediante el signo proposicional perceptible (§3.32).

103 Una pregunta que parece quedar abierta en torno a la mostración que hacen las proposiciones es la siguiente: ¿lo que se muestra es lo mismo que lo autoevidente? En torno a esta pregunta se deben tomar en cuenta al menos estos parágrafos: §6.233, §6.2331, §5.4731, §6.1271, §§6.32-6.34.

En consecuencia, para Wittgenstein, la proposición no solo *dice* algo, sino que también, constitutivamente, *muestra* algo, y, en *Tractatus*, ambas actividades de la proposición deben no ser confundidas o mezcladas: «§4.1212. Lo que *puede* ser mostrado, no *puede* ser dicho» [Wittgenstein, 2007: 74]. De esta manera, para el filósofo, el decir algo y el mostrar algo de la proposición se ubican en diferentes niveles de la constitución de la proposición, porque sus tipos de objeto son ontológicamente distintos.¹⁰⁴

Ahora bien, según el filósofo, estos niveles constitutivos de la proposición, el decir y el mostrar, se articulan, porque (a) la proposición muestra su sentido (§4.022) y la forma lógica de este (§2.172), y (b) la proposición muestra algo en tanto expresa un sentido.

Wittgenstein no explica, en *Tractatus*, qué significa «*p* muestra *x*». No obstante, al menos dos ítems resultan claros: (a) que, en la frase, «*x*» no corresponde a una entidad (objeto u hecho), porque, para Wittgenstein, lo trascendental no es entitativo; y (b) que, en la frase, «*x*» corresponde a una propiedad interna de la proposición y del *figuratum*.

Más allá de las potencialmente engañosas connotaciones visuales de la frase tractariana «*p* muestra *x*», nuestra hipótesis de interpretación es que significa lo mismo que «todo el que comprende la proposición «*p*», en el acto de comprenderla, conoce* *x*».¹⁰⁵ En esta hipótesis de explicación, «conoce*» no corresponde a la noción de *conocimiento proposicional*, puesto que, como vimos, en «*p* muestra *x*», «*x*» no corresponde a algo expresable mediante una proposición. Bajo nuestra lectura, esta noción de «conoce*» encerrada tácitamente en *Tractatus* sería semejante en todo a la *acquaintance* (conocimiento directo no-proposicional) de Russell, excepto en (al menos) estos ítems fundamentales: (a) que aquello que se

104 La diferencia ontológica entre una posibilidad lógica y la posesión de una propiedad interna radica en que la posibilidad puede acaecer-o-no-acaece. Ahora bien, a esto hay que agregar que la mera posibilidad de algo en tanto tal es una propiedad interna de la sustancia del Mundo. Que algo sea posible ni acaece ni no acaece, pero la posibilidad en sí acaece-o-no-acaece.

105 La apelación a las nociones de «comprensión» y «conoce*» en nuestra elucidación de «*p* muestra *x*» se vincula al hecho de que cuando la proposición muestra algo lo muestra a alguien. Razonablemente, entonces, podemos especular que esta demostración está ligada a la comprensión de la proposición por parte de un hablante. Por otra parte, en la idea de que algo es mostrado se encuentra connotado que lo mostrado, al ser mostrado, es visto por el sujeto de la demostración. Ahora bien, en la demostración tractariana se connota un ver en sentido figurado, porque, para *Tractatus*, lo lógico no es visible en sentido estricto. Así, interpretamos que lo que se pretende significar con este ver connotado es algo de la especie del *conocimiento directo no-proposicional*. Esta última intuición es justamente la que recoge el concepto «conoce*» de nuestra elucidación. Ahora bien, la introducción de la noción de *conocimiento** para explicar la demostración de lo trascendental debe no comprometerse con una noción robusta de *sujeto* porque, para Wittgenstein, en última instancia, no hay sujeto representante o sujeto cognoscente (§5.5421, §5.631). Para ser precisos, la noción de *conocimiento** debe comprometerse solo con un sujeto en el sentido de la noción tractariana de sujeto metafísico (§§5.62-5.641). Como dijimos antes, bajo nuestra interpretación, Wittgenstein identifica al sujeto metafísico con la sustancia del Mundo.

conoce* es no-entitativo; (b) que aquello que se conoce* solo se conoce* en el comprender una proposición; (c) que lo que se conoce* es indescriptible e in-nombrable; (d) que el conocer* no es un estado psicológico ordinario porque su objeto es trascendental, no empírico.¹⁰⁶

Bajo nuestra interpretación, en §5.52 Wittgenstein se refiere al conocimiento* de lo trascendental en términos de una (pseudo) «experiencia» de que algo existe, en contraposición a una experiencia (genuina) de que algo es de tal y tal modo, y en §6.45 en términos de una «visión del Mundo *sub specie aeterni*», de una «visión del Mundo como-todo-limitado» y de un «sentimiento del Mundo como todo limitado». Nuestras razones para identificar el conocimiento* de lo trascendental con la experiencia de que algo existe de §5.52 son: (a) que, según el filósofo, esta experiencia es necesaria para comprender la Lógica; y (b) que, según el filósofo, lo místico es que el Mundo sea, no cómo sea (§6.44). Con respecto a §6.45 entendemos que allí se habla del conocimiento* de lo trascendental porque los conceptos mencionados («visión del Mundo *sub specie aeterni*», «visión del Mundo como-todo-limitado», etc.) son identificados con «lo místico».¹⁰⁷

Es razonable especular que, para Wittgenstein, el conocimiento* de lo trascendental es parte de la capacidad lingüística.¹⁰⁸ Si esta hipótesis es correcta se hace necesario examinar cómo aquel aserto se compatibiliza con párrafos como §§4.002-4.003 donde se afirma que es posible para un hablante competente no comprender la lógica de su lenguaje.¹⁰⁹ La hipótesis de que el conoci-

106 Lo que se podría caracterizar como una especie de «conocimiento *a priori*» en *Tractatus*, pero que, para la obra, estrictamente hablando no es conocimiento, pues no remite a una proposición, es lo que Wittgenstein asocia al mostrarse de la forma del Mundo en su reflejo en la forma lógica del Lenguaje. El «conocimiento*» de lo que se muestra y no puede ser dicho tiene, para *Tractatus*, el estatuto de lo místico (§6.522). Conocimiento *a priori* es, según *Tractatus*, todo «conocimiento*» que puede sacarse de la notación sola sin ninguna necesidad de comparar con el Mundo (§3.05).

107 En §§6.44-6.45 el filósofo identifica a «lo místico» tanto con la existencia del Mundo como con la visión *sub specie aeterni* de la existencia del Mundo. Para Wittgenstein, como para casi toda la tradición mística occidental, en lo místico el sujeto se identificaría con el objeto.

108 En lo que llamamos «capacidad lingüística» incluimos a la capacidad de comprender y formular proposiciones y también a la capacidad de inferir proposiciones a partir de proposiciones. Que la capacidad lingüística así caracterizada involucre esencialmente algún tipo de conocimiento lógico implícito es convincente *per se*. Por lo pronto parecería que comprender una proposición requiere discernir (al menos implícitamente) nombres, predicados y signos lógicos (conectivas lógicas, cuantificadores, etc.), y que inferir una proposición de otras requiere una noción mínima (intuitiva) de las formas lógicas de estas.

109 Nuestra hipótesis para superar la tensión señalada es que, para el filósofo, el conocimiento* de lo trascendental es parte de la capacidad lingüística, pero que el conocimiento* «reflexivo» de lo trascendental no lo es. Desde nuestro punto de vista, para Wittgenstein, el conocimiento* reflexivo de lo trascendental no viene dado en la capacidad lingüística, sino que es conquistado en el análisis lógico de las proposiciones. Según Wittgenstein, en el transcurso del análisis lógico llegamos a «comprender la lógica del lenguaje». Bajo nuestra lectura, Wittgenstein llamaría «comprender la lógica del lenguaje», en ese contexto, al conocimiento* reflexivo de lo trascendental. Lo interesante de esta hipótesis radica en que, según ella, para Wittgenstein, a través del análisis lógico no adquiriríamos un conocimiento* «nuevo» de lo

miento* de lo trascendental es parte de la capacidad lingüística ordinaria tiene el apoyo adicional de parágrafos como §§5.132-5.133, §5.552 y §5.5562.

Antes en esta sección dijimos que, desde cierto punto de vista, el decir algo de la proposición se identificaba, para Wittgenstein, con el *resultado* del trabajo que los signos componentes de la proposición hacen en ella. En esa línea, desde el punto de vista de la proposición, podemos interpretar (a) que, para el filósofo, lo que la proposición muestra, al ser comprendida, es el trabajo mismo de los signos en ella; y (b) que, para Wittgenstein, el mostrar de la proposición al ser comprendida se da en que estos signos hagan su trabajo en la proposición «ante» la comprensión del que la comprende.¹¹⁰ Esta propuesta de elucidación, desde el punto de vista de la proposición, del mostrar y de lo mostrado es esclarecedora respecto de pasajes como §§4.12-4.1211, respecto de las tesis de diferencia de nivel y de articulación entre el decir y el mostrar de la proposición, y también respecto de las tesis de que lo mostrado es una propiedad interna de la proposición y de que el mostrar de la proposición se da en la comprensión de esta.

De esta forma, bajo nuestra interpretación, Wittgenstein quedaría comprometido con la idea de que es en la trama lógica de los signos componentes en la proposición, para la expresión de sentido, que lo trascendental, propiedad interna común a Mundo y Lenguaje, resplandece ante la comprensión del usuario del lenguaje y es conocido*. Naturalmente, esto explica que, para Wittgenstein, el trabajo de los signos en la proposición, es decir, la relación figurativa, sea una propiedad interna inexpresable de la proposición y no un hecho (§§3.33-3.334, §4.014, §4.03, §4.12).

Ahora bien, el límite de la expresión de sentido antes explicitado no es el único para Wittgenstein, porque, de acuerdo al filósofo, además de lo trascendental, lo *lógicamente imposible* también es inexpresable.

Para Wittgenstein, lo lógicamente imposible, es decir, lo que, por definición, no tiene «lugar» en el Espacio lógico, es inexpresable, porque, con lo lógicamente imposible, en virtud de su propio estatuto, ninguna figura puede tener la forma lógica en común (§§3.02-3.0321).

Por otra parte, para Wittgenstein, lo lógicamente imposible es inexpresable porque si figura y *figuratum* deben compartir la forma lógica, entonces la figura

lógico sino que simplemente nos volveríamos reflexivos sobre el que ya tenemos en la medida de que tenemos la capacidad lingüística. El conocimiento* «reflexivo» de lo trascendental es lo que llamamos «apertura mística a lo trascendental» a partir del capítulo 2. La apertura mística a lo trascendental es la capacidad de «leer entre líneas» a las propiedades internas del *figuratum* en la figura.

110 La interpretación que coloca el mostrar de la proposición en el nivel del trabajo de los signos componentes en la constitución de la relación figurativa se compromete con que este trabajo es la propia «constitución ontológica» de la proposición y del *figuratum*, o sea, la forma lógica común a estos, porque, justamente, la forma lógica es lo que, para Wittgenstein, la proposición muestra. Esta hipótesis arrojaría luz sobre este parágrafo: «§2.22. La figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, *por la forma de figuración*». (La cursiva es nuestra).

de lo lógicamente imposible es ella misma lógicamente imposible: «3.03. No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar lógicamente» [Wittgenstein, 2007: 56].

De este modo, según *Tractatus*, tanto cuando se intenta representar lo trascendental, por ejemplo, afirmando los rasgos internos de algo, como cuando se intenta representar lo lógicamente imposible, por ejemplo, negando los rasgos internos de algo, «transgredimos» los límites del sentido en el uso de las palabras.¹¹¹

A todo signo proposicional (*aparente*) producto de la transgresión de los límites del sentido en el uso de las palabras Wittgenstein lo llama «pseudoproposición» (*Scheinsatz*) (§4.1272, §6.2).

Para la obra hay dos tipos de pseudoproposición. Las formas anteriores, a saber, «afirmar» o «negar» una propiedad interna dada de algo, son tales que los respectivos intentos desembocan en algo que *Tractatus* conceptualiza como «sinsentido» (*unsinnig*).¹¹²

111 En nuestra lectura de *Tractatus*, lo «expresable» son las posibilidades y lo «inexpresable» abarca al armazón lógico del Mundo (lo trascendental) y a lo lógicamente imposible. A su vez, en nuestra lectura, para Wittgenstein, el armazón lógico del Mundo «se muestra» en las proposiciones, pero lo lógicamente imposible no. Así caracterizado, este sería nuestro esquema básico sobre lo que se puede «decir» o «mostrar» de acuerdo a *Tractatus*. A la consideración de este tópico hay que agregar que, para el filósofo, el valor y el sentido del Mundo son inexpresables en virtud de que no son casuales (§6.41). Una pregunta que surge en este contexto es si, en el esquema de lo inexpresable según *Tractatus*, el valor, es decir, «lo ético», constituye un «tercer término» junto al armazón lógico del Mundo y lo lógicamente imposible o si se identifica con alguno de estos. En nuestra interpretación general de *Tractatus*, lo ético se identifica con el armazón lógico del Mundo. (Las razones para esta identificación son dadas en una nota al pie anterior). Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, lo ético no constituye un «tercer término» en el esquema de lo inexpresable según *Tractatus*. Por otra parte, otro ítem que hay que considerar, en este contexto, es que Wittgenstein escribe que el «Yo filosófico» es, en sí mismo, inexpresable (§5.631, §5.634). Bajo nuestra interpretación, que el Yo filosófico, en sí mismo, sea inexpresable quiere decir que no podemos describirlo según sus propiedades internas. (Esta última tesis se sigue, naturalmente, de la tesis tractaria general de que las propiedades internas de las cosas son inexpresables (§§4.122-4.128)). En nuestra interpretación general de *Tractatus*, el Yo filosófico se identifica con la sustancia del Mundo. (Las razones para esta identificación son dadas en una nota al pie siguiente). Así, bajo nuestra interpretación, la inexpresabilidad del Yo filosófico en sí mismo se identifica, en *Tractatus*, con la inexpresabilidad del armazón lógico del Mundo, porque si Yo filosófico = sustancia del Mundo, entonces Yo filosófico en sí = la condición trascendental del Mundo y del Lenguaje. Por lo tanto, en nuestra lectura, el Yo filosófico en sí mismo se incorpora al esquema de lo inexpresable según *Tractatus* como el armazón lógico del Mundo, y no como un «tercer término» aparte de lo trascendental y de lo imposible. Por último, cabe decir que la ecuación Yo filosófico = sustancia del Mundo aclara por qué, para Wittgenstein, el Yo filosófico es, en sí, inexpresable (§3.221, §§4.122-4.128).

112 Según el filósofo, que a algo pertenece efectivamente una cierta propiedad interna se muestra en la notación (§4.122); por ende, decirlo «no dice absolutamente nada» (§5.5303). Por otro lado, para el filósofo, que a algo no pertenece una cierta propiedad interna también se muestra en la notación; por ende, negar que le pertenezca «no dice absolutamente nada». A su vez, negar una propiedad interna efectiva de algo o afirmar que le pertenece una propiedad

Para Wittgenstein, un sinsentido ni expresa sentido ni muestra la lógica del Mundo.¹¹³ Estrictamente hablando, los sinsentidos no forman parte del simbolismo: en un simbolismo lógicamente adecuado no pueden siquiera construirse (gramaticalmente) (§§3.323-3.325).

A su vez, para la obra, hay pseudoproposiciones que no figuran, pero que tampoco son sinsentidos. De las «pseudoproposiciones» que son un *tertium quid* entre las proposiciones y los sinsentidos dice Wittgenstein que son «carentes de sentido» (*sinnlos*) (§§4.461-4.4611).

En el «casillero» de lo que «carece de sentido» el filósofo pone a los productos de las reglas lógico-constructivas del simbolismo que calificamos como verdades y falsedades lógicas, es decir, a las tautologías y contradicciones (§§4.461-4.4611).^{114, 115}

De acuerdo a *Tractatus*, la diferencia entre el sinsentido (*Unsinn*) y lo carente de sentido (*sinnlos*) radica en que, a diferencia de lo primero, lo que «carece de sentido» es parte del simbolismo (§4.4611),¹¹⁶ y muestra las propiedades internas de las cosas, de las posibilidades de hechos y del Mundo (§§6.12-6.1202).¹¹⁷ En otras palabras, desde el punto de vista wittgensteiniano, en la tautología y en la contradicción los signos componentes son empleados en el marco de sus funciones sintáctico-semánticas constitutivas (§6.124); en cambio, para Wittgenstein, en un sinsentido los signos componentes no son empleados oracionalmente de forma apropiada (§5.4733).

Ahora bien, ¿por qué, para Wittgenstein, tautologías y contradicciones no «expresan sentido» si, después de todo, tienen valor de verdad? La respuesta wittgensteiniana es que no expresan sentido porque en ninguno de los dos casos

interna cuando no le pertenece efectivamente es notoriamente absurdo (§5.5303), porque, en cada caso, lo contrario se muestra en la notación. Luego, infiere el filósofo, lo que puede ser mostrado no puede ser dicho (§4.1212).

113 Un sinsentido podría mostrar la lógica del Mundo solo en el caso de que tuviera la forma lógica en común con un *figuratum*, pero en ese caso no sería sinsentido sino proposición. Un «sinsentido», para Wittgenstein, expresa tanto sentido como lo siguiente: «kjahdv loshvaj heundun29».

114 En §§6.1-6.11, Wittgenstein hace equivaler (al menos extensionalmente) «tautología» con «proposición analítica». Esta tesis tractariana incluye, al parecer, que las proposiciones analíticas estándar, por ejemplo, «Todo cuerpo es extenso» o «Todo soltero es no casado», se reducen a tautologías si son analizadas lógicamente.

115 En §5.1362 el filósofo agrega que si «*p*» es tautología, entonces «A sabe que *p*» carece de sentido. Por otro lado, para Wittgenstein, las ecuaciones de la matemática también carecen de sentido (§§6.2-6.241).

116 Para entender por qué el filósofo da a la tautología y la contradicción el estatuto de «pertener al simbolismo» aunque no expresen sentido es necesario explicar la idea de «funcionalidad veritativa» en *Tractatus*. Ello lo haremos en la próxima subsección. El punto de la cuestión es que las tautologías y las contradicciones, como las proposiciones «auténticas», son funciones veritativas de proposiciones elementales.

117 Según Wittgenstein, lo que específicamente muestran las tautologías y las contradicciones son relaciones internas (lógicas) entre proposiciones y entre posibilidades de hechos (§4.125, §§6.12-6.1202, §6.121, §6.1221).

hay relación figurativa para con una posibilidad de hecho (§§4.4462-4.463): la tautología es verdadera independientemente de cómo sea el Mundo; por ende, razona Wittgenstein, su verdad esencial no «dice» nada acerca de él (§4.461); a su vez, la contradicción es falsa sea como sea el Mundo; por ende, razona el filósofo, su falsedad esencial no «dice» nada acerca de él (§4.461); luego, ni la tautología ni la contradicción dan un modelo del Mundo: no expresan un sentido (§4.461). En palabras de Wittgenstein: «4.466. [...] Tautología y contradicción son los casos límites de la conexión signíca, es decir, su disolución».¹¹⁸

Consiguientemente, la presunta «verdad» de la tautología y la presunta «falsedad» de la contradicción son, para Wittgenstein, algo *toto mundo* distinto de la verdad y falsedad proposicional (§6.113, §§6.1222-6.1223). Desde la perspectiva tractariana, la verdad y la falsedad de las tautologías y las contradicciones son tales «entre comillas» (§6.1223), porque no consisten en el acuerdo (congruencia) o desacuerdo (incongruencia) del sentido expresado con el Mundo (§2.222).

Para Wittgenstein, es específico de la tautología y la contradicción el que su «valor veritativo» pueda conocerse *a priori*, por la sola inspección de la construcción lógica del símbolo (§3.05, §§6.111-6.113, §§6.126-6.127).¹¹⁹

De acuerdo al filósofo, la única «utilidad» que la tautología y la contradicción brindan en el simbolismo consiste en que muestran las relaciones lógicas entre las proposiciones y entre las posibilidades de hechos (§6.121). Sobre esta base Wittgenstein afirma que es posible que nos dispensemos sin pérdida de la tautología y de la contradicción porque, en una notación adecuada, las proposiciones por sí mismas mostrarían estas relaciones lógicas (§§5.13-5.132, §§6.122-6.1221).

Subsección 2.2. Funcionalidad veritativa

Después del panorama inicial anterior, profundicemos en la investigación wittgensteiniana de la esencia de la expresión de sentido para desembocar luego en la concepción de la forma general de la proposición.

Para que el pensamiento pueda tomar camino en esa dirección es imprescindible introducir el concepto wittgensteiniano de «proposición elemental», y

118 Un argumento que el filósofo emplea para sostener que las tautologías no son proposiciones es el siguiente (§4.465): Sea «*T*» una tautología. Sea «*p*» una proposición. En este caso, «*p* & *T*» es lógicamente equivalente a «*p*». Luego, «*T*» no expresa sentido. Este argumento da la base para que el filósofo infiera que la contradicción tampoco es proposición, porque, para Wittgenstein, «*p*» es proposición si y solo si «¬*p*» es proposición (§4.0641), y toda contradicción puede concebirse, en lo esencial, como la negación de una tautología.

119 Antes habíamos dicho que, para *Tractatus*, si «*p*» tiene sentido, entonces «¬*p*» también. *Mutatis mutandis*, esta tesis se extiende a las pseudoproposiciones que Wittgenstein clasifica en «sinsentidos» (*unsinnig*) y en «carentes de sentido» (*sinnlos*), en la tesis de que si (la pseudoproposición) «*p*» es sinsentido, entonces «¬*p*» también (§4.124), y en la tesis de que si (la pseudoproposición) «*p*» carece de sentido, entonces «¬*p*» también (§4.4611).

para ello antes debemos hacer un *excursus* por la concepción tractariana del análisis lógico.

La concepción del análisis lógico es un «articulador central» en la arquitectura conceptual y argumental de la doctrina tractariana puesto que de la tesis de la analizabilidad completa de las proposiciones Wittgenstein obtiene, por un lado, la tesis-clave de que los hechos son protagonizados por simples (§§2.02-2.0201, §3.23, §4.2211), y, por otro, la tesis-clave de que las proposiciones son funciones veritativas de proposiciones elementales (§4.221).¹²⁰ A su vez, según el filósofo, la analizabilidad completa de la proposición se sigue de que esta exprese un sentido determinado (§3.23, §2.0201). Avancemos ahora hacia las ideas tractarianas sobre el análisis lógico.

Un cierto rasgo formal del *figuratum* de la proposición es lo que Wittgenstein llama la «multiplicidad lógica». La multiplicidad lógica del *figuratum*, como rasgo formal, está ligada a la forma lógica de este, y, por hipótesis, consiste en *cuántos* objetos simples son «protagonistas» de la posibilidad de hecho representada (§§4.04-4.041).

Ahora bien, según Wittgenstein, la proposición, en tanto tiene la misma forma lógica que el *figuratum*, necesariamente puede ser expresada en signos de modo tal que el signo proposicional contenga, en la multiplicidad de sus propias expresiones componentes, la multiplicidad lógica de este (§3.2, §4.04). En ese caso, en el signo proposicional de la proposición se distinguiría a cada objeto que forma parte de la multiplicidad lógica del *figuratum* con un signo específico para él que lo denota (§3.2).

Cuando una proposición se expresa en un signo proposicional que, para cada objeto en su *figuratum* (sentido), contiene un signo específico que lo denota, Wittgenstein califica a la proposición como «completamente analizada» (§3.201),¹²¹ y llama «nombre» (*der Name*) a todo signo que hace las veces de un objeto en ella (§§3.201-3.202). En la proposición completamente analizada a la combinación de los nombres corresponde la representación de los objetos combinados como aquellos (§3.21).¹²²

120 El carácter de «articulador central» de la concepción wittgensteiniana del análisis lógico respecto de la investigación semántica tractariana total puede observarse, de hecho, en la «posición» misma que tiene este tópico en el texto de la obra. En el texto de *Tractatus*, la investigación semántica tractariana completa abarca desde §2.1 hasta §6.01, y la concepción tractariana del análisis lógico se sitúa, en lo fundamental, en §§3.2-3.3442.

121 La intuición tractariana en juego en esta definición es que la proposición completamente analizada debe ostentar, en el signo proposicional, exactamente la misma complejidad que tiene su *figuratum*. Es por ello que su signo proposicional debe tener la misma «multiplicidad lógica» que este. De esto se sigue que, en el caso normal, la proposición completamente analizada ha de ser mucho más compleja que la proposición sinónima que es aún pasible de análisis.

122 Como se hace notorio ya aquí, en relación a la cuestión del análisis es de primera relevancia el problema de si las proposiciones pueden representar posibilidades de hechos que consten de infinitos objetos o de infinitas subposibilidades de hechos. En la medida de que, para el filósofo, toda posibilidad de hecho es expresable, la cuestión anterior depende, claro está, de si, para Wittgenstein, hay infinitos objetos, y de si puede haber hechos que cuenten con

Antes dijimos que, para *Tractatus*, desde un punto de vista formal, entre Lenguaje y Espacio lógico hay una relación especular: por esto el Lenguaje era catalogado como «el gran espejo» (§5.511) en el que se muestra la estructura lógica del Mundo. En esa relación especular que caracteriza la obra, los nombres son el «correlato especular» de los simples que componen la sustancia del Mundo (§3.22). En virtud de ello, según *Tractatus*, los nombres son al Lenguaje lo que los simples al Espacio lógico: para Wittgenstein, el Lenguaje *no* es la totalidad de los nombres sino de las proposiciones (§4.001), pero los nombres son los «componentes últimos» de las proposiciones (§3.23, §4.0312, §§3.2-3.202).

Como con los objetos simples, Wittgenstein no da ejemplos de nombres. Para Wittgenstein, conocemos *a priori* la posibilidad de los nombres, por razones puramente lógicas, en tanto esta posibilidad está garantizada si las proposiciones expresan un sentido determinado (§3.23, §5.5562). Por esta razón la investigación tractariana no necesita conocer ejemplos de nombres ni darlos.

De acuerdo a Wittgenstein, el objeto simple equivale al *significado* del nombre (§3.203), y en virtud de que el simple carece absolutamente de composición y estructura, el nombre meramente lo denota, sin poder *describirlo* (§3.221).¹²³ Para el filósofo, el nombre refiere *inmediatamente* al objeto, como si fuera un demostrativo («esto», «eso», «aquello», etc.). Por ende, la relación de significado entre nombre y objeto simple *no* es de la especie de la relación figurativa (§3.144).¹²⁴

A su vez, en la medida de que el nombre no describe implícitamente al objeto, este es, para Wittgenstein, un signo «lógicamente simple» (§§3.2-3.202). En este contexto, que un signo sea lógicamente simple conlleva que no puede «descomponerse lógicamente», es decir, ser sustituido por un *definiens* (*analysans*) en las proposiciones que lo contienen (§3.26). Para Wittgenstein, un signo podría ser lógicamente descompuesto solo si contuviera una descripción implícita del objeto que la descomposición lógica explicitara, pero, en ese caso, claro está, el signo no sería un nombre en sentido tractariano.

infinitos objetos o infinitos subhechos como componentes. Un dato a tener en cuenta en este asunto es que, para Wittgenstein, toda proposición no completamente analizada es pasible de análisis completo en tanto expresa sentido. Sobre la cuestión de la Ontología, la representación, el análisis y el infinito los siguientes párrafos son de relevancia: §4.2211, §4.1272, §2.0131, §5.535, §4.463, §5.43 y §6.4311.

¹²³ Para Wittgenstein, los objetos, en tanto simples, son ellos mismos inexpressables (§3.221). Por esta razón, para el filósofo, las propiedades internas de los objetos también son inexpressables (§4.126), pues estas configuran el ser mismo del objeto, en contraposición a sus propiedades externas. Que, para Wittgenstein, las propiedades internas configuran el ser del objeto queda establecido en que conocer el objeto es equivalente a conocer sus propiedades internas (§2.012, §2.0123, §2.01231). Para el filósofo, la inexpressabilidad de las propiedades internas de los objetos es la fuente misma de la inexpressabilidad de lo trascendental, pues, como vimos, en los simples está dado el armazón lógico del Mundo (§2.0124, §§2.022-2.0231, §5.5561).

¹²⁴ Para Wittgenstein, la diferencia radical entre nombre y figura se muestra en que un nombre no puede ser verdadero o falso (§4.061).

Naturalmente, para el filósofo, la simplicidad lógica del signo-nombre muestra la simplicidad lógica del objeto-significado (§3.22). Por otra parte, paralelamente a que no puede descomponerse lógicamente, el nombre no tiene ni puede tener definición o análisis: el nombre, para Wittgenstein, es un signo lógicamente primitivo (§3.26, §3.263).

En *Tractatus*, el concepto de *nombre* se contrapone al de *signo de complejo* (*das Zeichen des Komplexes*) (§2.0201, §3.24, §3.3442). El concepto de *signo de complejo* es tan esencial y fundamental al concepto tractariano de *análisis lógico* como el concepto de *nombre*. Como en el caso de los nombres Wittgenstein no da ejemplos de signos de complejo en la obra.

Ahora bien, considerando que *Tractatus* se produjo en el contexto de la influencia de Bertrand Russell es razonable pensar que las descripciones definidas sean casos de signos de complejo para Wittgenstein.¹²⁵ Más aún, es razonable pensar que, *mutatis mutandis*, los conceptos tractarianos de *nombre* y *signo de complejo* tengan el mismo rol y alcance en la explicación del análisis lógico del lenguaje de *Tractatus* que los conceptos de *nombre propio* y *símbolo incompleto* en la concepción russelliana del mismo tópico [Russell y Whitehead, 1997: 66-84].

Para Wittgenstein, el signo de complejo, como el nombre, no es una proposición, sino una expresión «subproposicional» que ocurre en proposiciones y que está sujeta al principio de contexto.

Así, para Wittgenstein, la proposición «contiene» un signo de complejo en tanto, desde un punto de vista preanalítico, esta «trata-acerca-de» un complejo (§2.0201, §3.24).¹²⁶ Decimos «desde un punto de vista preanalítico» porque, como sabemos, para Wittgenstein los sujetos lógicos auténticos de las proposiciones, esto es, aquello «acerca-de» lo que verdaderamente «tratan» estas, son los objetos simples.

Una diferencia categorial que Wittgenstein marca entre el nombre y el signo de complejo es que si el signo de complejo no *denota* porque el complejo del caso no existe, entonces la proposición que lo contiene no por eso es sinsentido,

125 De hecho, §3.24 sugiere que, para Wittgenstein, todo signo de complejo se comporta, en líneas generales, como una «descripción definida» entendida russellianamente, porque «el complejo solo puede venir dado por su descripción» y «la proposición en la que se habla de un complejo no será absurda si este no existe, será simplemente falsa» [Wittgenstein, 2007: 58-59].

126 En la doctrina tractariana el concepto metafísico de «complejo» entra, fundamentalmente, en la explicación del análisis de las proposiciones, como correlato del concepto de «signo de complejo». Es por ello que lo omitimos en la sección anterior cuando expusimos la Metafísica de *Tractatus*. El «estatuto ontológico» que Wittgenstein da a los «complejos» en contraposición a los objetos y los hechos no resulta claro. Tampoco resulta claro si los complejos serían, para el filósofo, «componentes últimos» de la Ontología (como los objetos y los hechos) o solamente algo así como «construcciones lógicas» a partir de objetos. Por otro lado, así como los signos de complejo parecen ser «intermedios» (híbridos) entre los nombres y las proposiciones, los complejos asociados a estos parecen ser «intermedios» (híbridos) entre los objetos y los hechos. Algunos párrafos directamente relevantes para examinar el concepto de «complejo» en la Metafísica de *Tractatus* son: §2.0201, §3.24, §3.3442, §4.1272, §5.5423.

sino falsa, mientras que en el caso del nombre, si este no denota, entonces la proposición que lo contiene es sinsentido (§3.24).¹²⁷

De este modo, para el filósofo, el signo de complejo esencialmente da la *aparencia* de denotar algo (un complejo) —desde un punto de vista preanalítico—, pero denotar efectivamente algo, a diferencia de lo que ocurre con el nombre en sentido tractariano, no es esencial a su función en la proposición (o: «modo de significar»).

Como tal, el signo de complejo se caracteriza por poder ser definido, en última instancia, apelando solo a signos lógicamente primitivos (nombres) (§3.24). Así, el signo de complejo es lógicamente complejo. Qué definición corresponde tácitamente a un signo de complejo dado es algo que debemos determinar a partir de su uso en la notación (§3.262, §§3.326-3.328, §4.002, §6.211).

El signo de complejo, naturalmente, no es un nombre; no obstante, en la medida de que la proposición que lo contiene es, a través de él, acerca de los simples (§2.15), el signo de complejo necesariamente está en algún tipo de «conexión referencial» con los simples (§§2.13-2.131). Sobre este punto se puede decir que es la definición, en última instancia compuesta de nombres, lo que confiere al signo de complejo la «conexión referencial» con los objetos simples por la cual al usarlo en la proposición podemos representar a aquellos relacionados bajo determinada estructura (§§2.1514-2.1515).

Por otra parte, en la medida de que puede ser *definido*, el signo de complejo puede ser descompuesto lógicamente según la regla de la definición que le corresponde: la definición de este rige su descomposición lógica (§2.0201, §3.3442). Así, cuando una proposición contiene un signo de complejo *no* está completamente analizada, según la caracterización de *Tractatus* (§2.0201, §§3.2-3.201).

Para Wittgenstein, el signo complejo significa «a través de su definición» (§3.261): este es, de acuerdo a *Tractatus*, su «modo de significar». En consecuencia, el modo de significar del signo de complejo se diferencia tanto del modo del nombre, esto es, la referencia inmediata a un objeto, como del modo de la proposición, esto es, la relación figurativa.

Para Wittgenstein, qué significado particular y determinado tiene un signo de complejo o un nombre es un asunto *convencional*. Por ende, el filósofo debe aceptar que un signo de complejo o un nombre tenga tal o cual significado determinado es un evento casual, es decir, un hecho. Llamemos «hecho de significado» a un hecho de este tipo. Los hechos de significado son los «tentáculos» con los que la figura toca la realidad (§2.1515).

Según Wittgenstein, los nombres y los signos de complejo, como toda expresión, están sometidos a una *normatividad interna* en virtud de las propiedades lógicas (combinatorias) de lo que significan. Desde el punto de vista wittgensteiniano, esta normatividad interna determina la totalidad de las combinaciones

127 Este punto de la teoría tractariana está vinculado con la discusión fregeana en [Frege, 1984: 168-169] y la russelliana en [Russell, 1973: 106-119] a propósito de las descripciones definidas.

en proposiciones que pueden tener (§§3.31-3.313). Tal normatividad es interna a los signos, porque por fuera de ella, por el principio de contexto, el signo no puede ser usado en la función que lo caracteriza como tal (§3.314, §5.473, §5.4733). En tanto esta normatividad define la delimitación del uso de los signos para constituir proposiciones, es decir, para constituir figuras de posibilidades de hechos, ella viene dictada por el Espacio lógico mismo y no es un componente arbitrario (inesencial, convencional) de la notación (§§3.342-3.3421, §6.124). La normatividad interna de las expresiones es lo que Wittgenstein llama «sintaxis lógica» (*die logische Syntax*) (§3.25).

En el caso del nombre su normatividad interna mapea a la totalidad de las posibilidades de hechos que el objeto simple significado puede protagonizar en el Mundo. Por otra parte, en cuanto al signo de complejo, la sintaxis lógica está ligada a la regla de su descomposición lógica, es decir, a su definición (§3.24, §3.261, §§3.326-3.328, §4.002).

Con los conceptos presentados hasta aquí podemos avanzar ahora un poco más en la concepción tractariana del análisis lógico. Los párrafos directamente relacionados con la exposición de este concepto son: §2.0201, §3.201, §3.25, §3.343, §3.3442, §4.04, §4.112, §4.1274, §4.221, §5.5562.

Desde el punto de vista tractariano, el análisis lógico de una proposición consiste, como *actividad*, en descomponer lógicamente los signos de complejo que la proposición contiene en su signo proposicional, hasta llegar a los signos simples, lógicamente indescomponibles, por los cuales los primeros tácitamente pueden definirse (§2.0201, §3.3442).¹²⁸ En consecuencia, el *proceso* de análisis lógico de la proposición tiene por objeto la transformación, reglada y preservadora del sentido, del signo proposicional.¹²⁹

La actividad de análisis lógico halla su «término» o «compleción» en la transformación del signo proposicional de la proposición al llegar a los nombres a través de las definiciones de los signos de complejo (§4.221).¹³⁰ Por esta razón,

¹²⁸ Esto deja claro que, para Wittgenstein, los «signos de complejo» son dispositivos para «compactar» información. El análisis es, justamente, el procedimiento para «descompactar» la información compactada mediante los signos de complejo.

¹²⁹ Así entendido, el análisis lógico de la proposición es un proceso en el que sustituimos sucesivamente los signos de complejo en la proposición inicial por sus respectivas definiciones (*analysans*). El resultado final, claro está, es una paráfrasis «completamente analizada» de la proposición inicial (§§3.2-3.201). Por consiguiente, el análisis lógico, según *Tractatus*, es sustitucional y parafrástico.

¹³⁰ El progreso del análisis parece contener dos «direcciones» coordinadas. En una dirección, el análisis de la proposición progresa hacia los nombres a partir de un signo de complejo en el signo proposicional bajo análisis. Esta es la dirección «vertical» del progreso del análisis puesto que va desde un signo proposicional que contiene el signo de complejo a otro signo proposicional sinónimo en el que el signo de complejo fue sustituido por su *analysans*. En la segunda dirección, el análisis de la proposición progresa al ir eliminando analíticamente, de forma sucesiva, todos los signos de complejo en la proposición inicial bajo análisis. Esta es la dirección «horizontal» del progreso del análisis. Una pregunta que surge es la siguiente: si la proposición bajo análisis representa una posibilidad de hecho protagonizada por infinitos

en lo esencial, el análisis de una proposición solo puede arrojar uno y el mismo resultado siempre, pues es una actividad determinada por reglas: las definiciones de los signos complejos (§3.25, §3.3442).

Según *Tractatus*, las definiciones de los signos complejos que ocurren en una proposición forman una trama de relaciones internas en el Lenguaje por la cual la proposición «acerca del complejo» está en una relación interna, la sinonimia proposicional («equivalencia lógica»), con la proposición que resulta de la compleción del análisis lógico (§3.24, §3.261); esta trama de relaciones internas da cuenta del «perfecto orden lógico» de la proposición cuando no está completamente analizada (§5.5563, §3.251).

Que la proposición completamente analizada expresa un sentido con independencia de los hechos es evidente *a priori* en cuanto la existencia de los simples denotados por los nombres que contiene y la combinabilidad de estos en la posibilidad lógica que la proposición representa mediante la combinación de los nombres no son hechos, sino rasgos de la forma fija del Mundo; a esto hay que agregar que la analizabilidad completa de la proposición no completamente analizada, intrínseca, según Wittgenstein, a su mera calidad de *proposición*, muestra que esta, aun cuando está incompletamente analizada, expresa un sentido con independencia de los hechos, puesto que, intrínsecamente, puede ser transformada (convertida) en la proposición analizada sinónima vía la descomposición lógica de los signos de complejo que contiene.¹³¹

Como vimos, en el proceso de análisis de la proposición se preserva su sentido y su valor de verdad, dado que el proceso solo afecta al signo proposicional en su relación con la multiplicidad lógica del *figuratum*. Por ende, la diferencia entre la proposición completamente analizada y la incompletamente analizada que expresa el mismo sentido concierne solo a los signos proposicionales respectivos y a la relación de estos con la forma lógica del *figuratum*, y no a la relación figurativa en sí misma. En tanto la diferencia en el signo proposicional no afecta que puedan expresar el mismo sentido, se sigue que esta diferencia entre proposiciones que expresan el mismo sentido es *inesencial* (§§3.34-3.341): para Wittgenstein, la diferencia sustancial entre la proposición completamente analizada y la incompletamente analizada sinónima no recae en la forma lógica, sino en lo gramatical y lo léxico.

objetos, ¿el análisis puede completarse en la dirección horizontal? Esta pregunta se hace relevante en la medida de que expresar completamente un sentido de multiplicidad lógica infinita requiere un signo proposicional de multiplicidad lógica infinita, y la factura efectiva de un signo proposicional de este tipo parece imposible.

131 Como señala Wittgenstein en §§2.0211-2.0212, desde su punto de vista, si no fuera posible el análisis completo de toda proposición, entonces no podría defenderse que la expresión de sentido en general sea independiente de los hechos.

Retomando la distinción tractariana *signo-símbolo* que introdujimos antes puede decirse que la diferencia entre la proposición analizada y la no analizada sinónima concierne solo al *signo*, no al *símbolo*.¹³²

En consecuencia, no es cierto que la proposición completamente analizada exprese «más» o «mejor» el sentido que la proposición no completamente analizada sinónima: ambas están en perfecto orden lógico. Paralelamente ocurre que tanto la proposición completamente analizada como la incompletamente analizada sinónima comparten y muestran la forma lógica del *figuratum*. Para Wittgenstein, toda proposición, completamente analizada o no, «ostenta» la forma lógica (en su construcción gramatical) (§2.172, §4.121).

Ahora bien, la diferencia entre la proposición completamente analizada y otra incompletamente analizada sinónima sí afecta, para Wittgenstein, al «grado de claridad» con el que la proposición expresa el sentido y muestra la forma lógica en la construcción gramatical. Para Wittgenstein, la proposición completamente analizada, a diferencia de la incompletamente analizada sinónima, expresa su sentido *explícitamente* y muestra la forma lógica *nítidamente* en la construcción gramatical.

Para Wittgenstein, la presencia de signos de complejo en la proposición no completamente analizada hace que en el signo proposicional, en cierto grado, «se oculte» o «disfrace» la forma lógica (§§4.002-4.0031); por ello, de acuerdo al filósofo, el análisis completo de la proposición arroja, como resultado lateral, la mostración «nítida» de la forma lógica en el signo proposicional. Obviamente, un aspecto en el que solo la proposición completamente analizada muestra nítidamente en el signo proposicional la forma lógica del *figuratum* radica en que, en su propia composición sígnica, «pone de manifiesto» a la multiplicidad lógica del *figuratum*.¹³³

De esta manera, en tanto toda proposición esencialmente puede ser completamente analizada dado que expresa un sentido preciso y determinado (§3.23, §3.251, §4.0312), se sigue que todo lo que puede decirse puede decirse claramente (§4.116).

132 Entre otras cosas, el signo proposicional de la proposición analizada es, en el caso normal, más complejo que el signo proposicional de la proposición sinónima aún pasible de análisis.

133 Como se hace notorio la introducción del concepto de *análisis lógico* «sofística» la concepción tractariana de la «mostración» del armazón lógico del Mundo en la construcción de la proposición. La idea wittgensteiniana es que la proposición, independientemente de si está analizada o no, «muestra» en su construcción gramatical la forma lógica de su *figuratum*, porque solo en tanto «captura», y por ende, «muestra» la forma lógica en la construcción gramatical es que la proposición puede representar al *figuratum*. Ahora bien, el concepto de *análisis lógico* introduce una novedad relevante, porque muestra que la «mostración» de la forma lógica en la construcción gramatical tiene «grados de claridad»: en la proposición completamente analizada la forma lógica es «mostrada nítidamente» en el signo proposicional, en cambio, en la proposición sin analizar, por la presencia de signos de complejo, la forma lógica es «mostrada opacamente» en el signo proposicional. Como vimos, la clave de la diferencia entre el grado pleno de «mostración» y los otros está en la forma que toma la relación entre el signo proposicional y la multiplicidad lógica del *figuratum*.

De esta forma, visto desde esta perspectiva, la función y utilidad del análisis lógico de la proposición consiste en llevar al máximo absoluto, al límite, la claridad y perspicuidad de la expresión del sentido y de la mostración de los rasgos formales del Mundo en el signo proposicional (§2.0201), mediante la concreción de una correspondencia máxima entre este y la multiplicidad lógica del *figuratum* (§4.112).¹³⁴

Con lo expuesto hasta aquí sobre el análisis lógico podemos introducir ahora el concepto tractariano de «proposición elemental». Este concepto, como veremos, es fundamental para la elucidación filosófica de la expresión de sentido en *Tractatus*.

Según Wittgenstein, en la proposición completamente analizada el nombre aparece *solamente* en la trama de una proposición elemental (*Elementarsatz*) que «ocurre» en aquella —como «argumento veritativo» (§4.23).

Desde un punto de vista lógico, constructivo y formal, la proposición elemental es el tipo más sencillo de proposición (§4.21). Para Wittgenstein, la proposición elemental, en tanto consta exclusivamente de signos simples, es constitutivamente inanalizable.

Desde el punto de vista de *Tractatus*, toda proposición, cuando está completamente analizada, se muestra como una conexión lógica (*die logische Verbindung*) de proposiciones elementales (§4.032, §4.221, §4.466).¹³⁵ En principio, en la proposición, las proposiciones elementales se articulan o conectan lógicamente mediante las «constantes lógicas»: negación («¬»), conjunción («&»), disyunción («v»), etc.

Como podemos vislumbrar a partir de lo anterior, para Wittgenstein, en la construcción lógica de una proposición y en la determinación de su sentido no solo juegan un rol los signos subproposicionales que esta contiene (como, por ejemplo, los nombres, los signos de complejo o las conectivas lógicas) sino que también hay otras proposiciones que juegan o pueden jugar un rol. Qué rol semántico tienen o pueden tener las proposiciones en la construcción lógica y determinación del sentido de otras proposiciones, y cómo este rol se diferencia y coordina con el rol semántico que cumplen los signos subproposicionales en la proposición se aclarará en esta sección con la idea de «función veritativa».

¹³⁴ Una cuestión relevante es cómo afectan a la concepción wittgensteiniana del análisis lógico las famosas tesis quineanas de la indeterminación de la traducción y de la inescrutabilidad de la referencia. El vínculo entre estas cosas resulta de que, en definitiva, para *Tractatus*, analizar una proposición es traducirla a otra notación con determinadas características especiales (§3.343). Algo similar a estas tesis quineanas Wittgenstein considera en §§6.341-6.342 en la analogía de los lenguajes sígnicos con redes de distintas características. A propósito de esta analogía tractariana también son relevantes los párrafos §4.063, §5.511 y §6.35. Es sumamente probable que en la respuesta wittgensteiniana a todas estas cuestiones su Solipsismo trascendental juegue un papel protagónico (§§5.6-5.641).

¹³⁵ Esta tesis tractariana es profundamente «revisionista» respecto de nuestras intuiciones semánticas ordinarias sobre las proposiciones de la vida cotidiana y de las ciencias. Tal revisionismo semántico tractariano se empareja con el carácter revisionista de su Ontología respecto de la Ontología estándar del sentido común y de las ciencias.

Para Wittgenstein, la proposición elemental, en sí misma, es una cadena de nombres (§4.2.2) que representa y afirma una posibilidad de concatenación de objetos, es decir, una posibilidad de estado de cosas (§4.2.1).¹³⁶ La proposición elemental es verdadera si la posibilidad que afirma se efectiviza, y es falsa, si esta no se efectiviza (§4.2.5).

El correlato de la posibilidad de estado de cosas en el Espacio lógico en el «gran espejo» del Lenguaje es la proposición elemental.¹³⁷ La totalidad de las proposiciones elementales corresponde biunívocamente con la totalidad de posibilidades de concatenación de los objetos (§4.2.6).

Wittgenstein, en *Tractatus*, como con el caso de los objetos, los nombres y los signos de complejo, no da ejemplos de proposiciones elementales. Que no dé ejemplos de proposiciones elementales puede estar relacionado con el hecho de que en las notaciones actualmente «en uso» todavía no se logre construir (gramaticalmente) signos complejos que sean proposiciones de este tipo. De hecho, para la investigación semántica tractariana es suficiente poder conocer *a priori* la posibilidad de los nombres y las proposiciones elementales, porque esta no se

136 En §4.2.4 el filósofo agrega que *escribe* a la proposición elemental como «función de los nombres» y por ejemplos pone a $\langle fx \rangle$ y a $\langle fx, y \rangle$. En este caso, la proposición elemental, además de los nombres, contendría una «expresión funcional». Qué papel jugaría la «expresión funcional» en la proposición elemental es algo que, hasta donde sabemos, queda indeterminado en la obra. Nuestra hipótesis es que la expresión funcional en la proposición elemental muestra bajo qué estructura la proposición representa a los objetos. En esta interpretación identificamos a la *función* que la expresión funcional «representa» con una estructura de posibilidades de estados de cosas, y consideramos al «representar» la función de la expresión funcional como un «mostrar» —porque, para Wittgenstein, las estructuras no son entidades (objetos o hechos). Esta interpretación es coherente, por un lado, con la tesis tractariana de que las funciones de objetos no son objetos (§3.333), y, por otro, con la tesis de que la función no puede tomarse a sí misma como argumento (§3.333).

137 Desde cierto punto de vista, la Semántica tractariana se articula conceptualmente como un reflejo especular de la Metafísica tractariana. De esta forma, entre uno y otro edificio hay estas fundamentales «correlaciones de conceptos»: *objeto-nombre, complejo-signo de complejo, posibilidad de estado de cosas-proposición elemental, posibilidad de hecho-proposición, estado de cosas-proposición elemental, hecho-proposición, Mundo (Espacio lógico)-Lenguaje, operación veritativa-constante lógica, posibilidad-sentido, acaecimiento-verdad, propiedad interna-mostración*, etc. A su vez, los conceptos de *forma lógica* y *hecho* atraviesan a estos dos edificios conceptuales, uniéndolos desde dentro. Ahora bien, la «unión» de Metafísica y Semántica tractarianas a través de estos conceptos da cierta «primacía» a la Metafísica, puesto que, como vimos, primariamente, *forma lógica* y *hecho* son conceptos metafísicos. Esta «primacía» de la Metafísica se verá perspicuamente al final de este capítulo. Las relaciones «especulares» que encontramos en el sistema filosófico tractariano resultan, al parecer, de que la investigación filosófica de Wittgenstein «sigue» este precepto: «§5.4541. Las soluciones de los problemas lógicos han de ser simples, ya que imponen el estándar de la simplicidad. Los hombres han barruntado siempre que tiene que haber un ámbito de cuestiones cuyas respuestas yazcan unidas —*a priori*— simétricamente y en formación cerrada, regular. Un ámbito en el que valga la proposición: *simplex sigillum veri*» [Wittgenstein, 2007: 98-99].

compromete con que hay efectivamente nombres y proposiciones elementales, sino con que necesariamente *puede* haberlos.¹³⁸

Ahora bien, puede decirse que Wittgenstein da ejemplos «negativos» de las proposiciones elementales: en §§4.241-4.243 el filósofo señala que ninguna proposición elemental es una ecuación (« $a = b$ », « $a = a$ »),¹³⁹ y en §6.3751 deja claro que, desde su punto de vista, proposiciones que describan la posición espacial o el color de algo no pueden ser proposiciones elementales.¹⁴⁰

Para Wittgenstein, la forma lógica de la proposición elemental queda caracterizada, al menos parcialmente, por su multiplicidad lógica, esto es, por el número de nombres distintos que contiene. Según Wittgenstein, no es posible conocer *a priori* qué formas lógicas tienen las proposiciones elementales (§5.55, §5.554, §5.555).¹⁴¹ Solo la «aplicación de la Lógica» (el análisis lógico) deci-

138 Según Wittgenstein, en la investigación tractariana sabemos que puede haber proposiciones elementales por razones puramente lógicas, no porque estemos en condiciones de dar un ejemplo (§5.5562). Lo fáctico como tal no es objeto de discusión para la investigación lógica tractariana (§§5.551-5.552). Wittgenstein, en su investigación filosófica, no se compromete con que hay efectivamente proposiciones elementales sino con que puede haberlas, y ello, desde su perspectiva, es cognoscible *a priori*.

139 Que, de acuerdo al filósofo, la identidad no sea una relación entre objetos (§§5.53-5.5352) y que ninguna proposición elemental sea una ecuación, es corolario de la interpretación de que, en *Tractatus*, las «relaciones genuinas» entre objetos son las estructuras bajo las que estos se interrelacionan en los estados de cosas (*Sachverhalt*): si las «relaciones genuinas» entre objetos son estructuras, entonces, en la proposición elemental, la relación entre los objetos que se afirma se muestra en la estructura de la proposición, y no, por ende, en un «signo relacional» que «signifique» a la relación. Ahora bien, el signo de identidad («=») sería (aparentemente) un «signo relacional». Luego, en ninguna proposición elemental ocurre el signo de identidad. Luego, ninguna proposición elemental es una ecuación. A su vez, si ninguna proposición elemental posible es una ecuación, entonces, obviamente, la identidad no es una relación entre objetos. Sobre la base de que la identidad no es una relación genuina entre objetos, Wittgenstein va a sostener que el signo de identidad («=»), como todo «signo relacional», es, en última instancia, lógicamente «dispensable» y «ocioso» en el simbolismo (§5.533), porque, para Wittgenstein, las relaciones genuinas entre objetos (las estructuras), en última instancia, se pueden expresar en el simbolismo mediante las relaciones entre los nombres en el signo proposicional, sin necesidad de «signos relacionales». Por otra parte, que la identidad o la diferencia entre objetos no sea una «relación genuina» entre estos se liga, en *Tractatus*, con que la identidad o la diferencia entre objetos no es un hecho casual del Mundo, sino una propiedad o relación interna (lógica) de los objetos (§2.0233, §4.242, §5.5303, §6.2322). Es por ello que Wittgenstein sostiene que la identidad o diferencia entre objetos solo puede ser mostrada en la notación usando el mismo nombre para el mismo objeto y nombres distintos para objetos distintos (§5.53, §6.22).

140 La razón que esgrime el filósofo para excluir del grupo de las proposiciones elementales a las proposiciones sobre el color de algo es que estas no son lógicamente independientes entre sí (§4.211, §5.134, §6.3751). Idéntica razón da en el caso de las proposiciones sobre la posición espacial de algo.

141 Un problema que surge en este punto es que si podemos conocer *a priori* que las estructuras de los estados de cosas (*Sachverhalt*) son relaciones entre varias entidades, entonces podemos conocer *a priori* que no hay estados de cosas que tengan la forma (gramatical) «sujeto-predicado» y que no hay proposiciones elementales de esa forma lógica. El reconocimiento de este problema (y la respuesta al mismo) parece darse en §4.1274.

de qué proposiciones elementales hay y qué formas lógicas particulares tienen (§§5.557-5.5571). Wittgenstein liga la incognoscibilidad *a priori* de las formas lógicas de proposición elemental con que es incognoscible *a priori* cuántos objetos simples hay (§5.55).¹⁴²

En tanto las formas lógicas peculiares de las proposiciones elementales no son determinables *a priori*, su consideración, para *Tractatus*, no es parte de la investigación de la forma general de la proposición (§5.555). Según el filósofo, a esta investigación solamente concierne todo aquello de las proposiciones elementales que sea cognoscible estrictamente *a priori* (§5.451, §5.47, §§5.551-5.5521).¹⁴³

Como sabemos, para Wittgenstein, toda proposición comparte la forma lógica con su *figuratum*. En la medida de que las proposiciones elementales comparten la forma lógica con la posibilidad de estado de cosas que representan es pertinente esta pregunta: ¿las proposiciones elementales deben ser estados de cosas (*Sachverhalt*)? Hasta donde sabemos esta pregunta queda sin respuesta en la obra, pero, al parecer, la respuesta tendría que ser afirmativa. En el caso de que las proposiciones elementales sean estados de cosas, los nombres que las componen deberían ser objetos simples.

Por otra parte, para Wittgenstein, las proposiciones elementales, como las posibilidades de estados de cosas que afirman, son lógicamente independientes entre sí (§4.211, §§5.134-5.135), pues, según el filósofo, toda «dependencia lógica» entre proposiciones, ya sea implicación o contradicción, involucra al menos una proposición no elemental: «6.3751. [...] Está claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser una tautología ni una contradicción. [...]» [Wittgenstein, 2007: 128-129].

La independencia lógica de las proposiciones elementales determina que dadas w proposiciones elementales haya un conjunto determinado de posibles combinaciones de verdad y falsedad para ellas (§§4.27-4.31). El conjunto de posibilidades de verdad y falsedad para w proposiciones elementales contiene 2^w miembros (§§4.27-4.31). Las posibilidades de verdad y falsedad para w proposiciones elementales es lo que Wittgenstein llama sus «posibilidades veritativas» (§§4.27-4.31). Dadas dos proposiciones elementales, p y q sus posibilidades veritativas quedan esquematizadas en la siguiente tabla:

142 Que las formas lógicas de las proposiciones elementales no sean cognoscibles *a priori* significa una incongruencia para el sistema tractariano, porque, siguiendo el espíritu de *Tractatus*, todo lo lógico debería ser cognoscible *a priori* y solo lo fáctico ser cognoscible *a posteriori*. La incongruencia en este punto radica, para ser precisos, en que *Tractatus* busca producir un sistema de pensamiento simétrico (§5.4541). La salida de este dilema sería o bien sostener que las proposiciones elementales no tienen forma lógica o bien sostener que las formas lógicas elementales son cognoscibles *a priori*.

143 Ahora bien, según la propia investigación lógica tractariana, de las proposiciones elementales es cognoscible *a priori* que son posibles, que son cadenas de nombres, que son lógicamente independientes entre sí, que son argumentos veritativos de otras proposiciones, que son la base de la construcción lógica de otras proposiciones, etc.

p	q
V	V
V	F
F	V
F	F

Las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales muestran a las posibilidades de combinación de acaecimiento y no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas en las que, como vimos, se organiza el Espacio lógico como totalidad de las posibilidades (§§4.27-4.31). La totalidad de las posibilidades veritativas de la totalidad de las proposiciones elementales muestra la totalidad de «modos de ser» posibles del Mundo en que se organiza el Espacio lógico. Entre una totalidad de posibilidades y la otra hay una correspondencia especular.

Con la introducción del concepto de *proposición elemental* podemos ahora profundizar en la comprensión tractariana de la expresión de sentido a partir de considerar qué papel juegan, para Wittgenstein, las proposiciones elementales en la expresión de sentido en general. Nos referimos a la explicación tractariana de la figuración como «funcionalidad veritativa» de las proposiciones elementales.

En la sección 1 vimos que, para Wittgenstein, el Mundo se podía caracterizar como la totalidad de los estados de cosas (*Sachverhalt*) (§2.04), porque, según el filósofo, el Mundo podía describirse completamente dando la lista completa de las proposiciones elementales y especificando cuáles eran verdaderas y cuáles falsas (§4.26).¹⁴⁴

Wittgenstein, en *Tractatus*, resuelve la tensión conceptual que naturalmente surge entre la idea de que el Mundo puede ser completamente descrito con el solo recurso de las proposiciones elementales y la tesis intuitivamente evidente de que *no* todas las proposiciones son proposiciones elementales, con la tesis de que toda proposición es, en última instancia, una función veritativa (*Wahrheitsfunktion*) de las proposiciones elementales (§§5-5.01).¹⁴⁵

La idea básica subyacente a la tesis de que toda proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales radica en que, para el filósofo, una

144 Como veremos, en esta tesis wittgensteiniana se encierra, por un lado, la preeminencia metafísica de la cadena de objetos (*Sachverhalt*) como unidad básica del Mundo y de la posibilidad de concatenación de los objetos como unidad básica de la organización lógica del Espacio lógico, y por otro, correlativamente a lo anterior, la preeminencia semántica de la proposición elemental en relación a las proposiciones no elementales.

145 Al parecer, en *Tractatus*, el filósofo defiende la tesis de que toda proposición es una función veritativa de proposiciones elementales por la vía indirecta de desarticular los posibles contraejemplos a esta. En principio, entre los posibles contraejemplos se encontrarían las proposiciones que contienen actitudes proposicionales (§§5.541-5.5422), las proposiciones éticas (§§6.4-6.42), las proposiciones causales (§§5.135-5.1361), las ecuaciones (§§4.241-4.243, §§5.53-5.535, §§6.2-6.241), las proposiciones como la ley de causalidad y la de mínima acción (§§6.32-6.34), las proposiciones modalizadas (§5.525), etc.

proposición cualquiera, al expresar su sentido, es lógicamente compatible con algunas determinadas posibilidades veritativas de las proposiciones elementales, y lógicamente incompatible con las restantes (§§4.462-4.463, §4.466, §5.5262). Es decir, para Wittgenstein, toda proposición, al expresar un sentido, es tal que si es verdadera, entonces solo algunas posibilidades veritativas de las proposiciones elementales podrían «acaecer» quedando lógicamente excluidas las restantes (§§4.462-4.463). La compatibilidad o incompatibilidad lógica de una proposición con una posibilidad veritativa de las proposiciones elementales es, para Wittgenstein, una relación interna, formal, y constitutiva, entre el sentido de la proposición y el sentido de las proposiciones elementales (§5.2).

En la línea de lo anterior, la idea del filósofo es que la proposición, al expresar su sentido, expresa *acuerdo* con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales que su verdad «permite», y *desacuerdo*, con aquellas que su verdad «excluye» (§4.4). De este modo, para Wittgenstein, la proposición sería verdadera bajo las posibilidades veritativas con las que expresa *acuerdo*, y falsa bajo aquellas con las que expresa *desacuerdo* (§§4.4-4.41).

A las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales bajo las cuales la proposición podría ser verdadera Wittgenstein las llama «condiciones de verdad» de la proposición, y a las que excluirían la verdad de la proposición, «condiciones de falsedad» de la misma (§4.41). Las condiciones de verdad y falsedad de la proposición son, según *Tractatus*, sus «condiciones veritativas» (*die Wahrheitsbedingungen des Satzes*) (§4.431).

En el contexto de estos nuevos recursos conceptuales, el filósofo, en tránsito a un estadio superior de su especulación sobre la expresión de sentido, recharacteriza a la proposición (a) como una expresión de *acuerdo* y *desacuerdo* con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales (§4.2, §4.4); y (b) como la expresión de sus condiciones veritativas (§4.431).¹⁴⁶

Que la proposición sea la expresión de sus condiciones veritativas en el sentido recién explicado da cuenta de qué significa Wittgenstein cuando dice que la proposición es función veritativa de las proposiciones elementales. Que la proposición sea función veritativa de las proposiciones elementales connota, en *Tractatus*, lo siguiente: (a) que la determinación de los valores de verdad de las proposiciones elementales determina total y unívocamente su valor de verdad, y (b) que está determinado, constitutiva e internamente, por la construcción lógica subyacente de la proposición, que bajo determinadas posibilidades veritativas esta sería verdadera, y falsa bajo las demás.

En la medida de que la proposición expresa sentido solo como función veritativa de las proposiciones elementales se sigue que, para Wittgenstein, la expresión de sentido en general se subordina a la expresión de sentido de la proposición elemental. A su vez, si a esto agregamos que, en virtud del principio

146 Que la proposición sea la expresión de sus condiciones veritativas explica que comprender el sentido de la proposición equivalga a saber qué debe ser el caso si es verdadera (§4.024). Esta última tesis es, a nuestro entender, un *datum* de la investigación lógica tractariana.

de contexto, para Wittgenstein, los nombres solo tienen significado en la proposición (§3.3), se sigue que, para Wittgenstein, la proposición elemental es el «anclaje» de la relación entre Lenguaje y Mundo por la cual el primero puede modelar al segundo (§6.124). En suma, la proposición elemental es, para Wittgenstein, la «unidad básica de significado».

Recíprocamente a que la proposición sea función veritativa de las proposiciones elementales Wittgenstein caracteriza a las proposiciones elementales como «argumentos veritativos» de las proposiciones (§5.01).¹⁴⁷

En el sistema filosófico de Wittgenstein, la noción de «argumento veritativo» permite caracterizar el rol semántico que las proposiciones juegan en la construcción lógica y en la determinación del sentido de otras proposiciones, así como diferenciarlo del rol semántico que los «signos subproposicionales» contenidos tienen en estas. *Grosso modo*, una proposición contribuye al sentido de otra proposición que la «contiene» como «argumento veritativo» de esta, mientras que los signos subproposicionales contenidos en la proposición contribuyen al sentido de esta al conformar los argumentos veritativos de la misma.¹⁴⁸ Por consiguiente, en la construcción lógica de la proposición y en la determinación de su sentido debemos discernir dos «niveles» coordinados: el de los argumentos veritativos de la proposición, y el de los signos subproposicionales que conforman a estos argumentos veritativos.

Que toda proposición sea una función veritativa de proposiciones elementales implica, en general, que si en una proposición p sustituimos a la proposición-argumento veritativo q por otra proposición r de igual valor veritativo, entonces el valor veritativo de p no puede variar (§5.54). Así, el Lenguaje, de acuerdo a *Tractatus*, no contiene, en definitiva, «contextos intensionales» (§5.525, §§5.541-5.5422). Para Wittgenstein, la existencia de «contextos intensionales» es un espejismo que la comprensión de la Lógica del Lenguaje despeja.

Por otra parte, según Wittgenstein, la proposición debe expresar *acuerdo-desacuerdo* en relación a *todas* las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales, porque sea como sea la Realidad, si la proposición expresa un sentido, debe tener un valor de verdad: «4.023. La Realidad tiene que quedar fijada

¹⁴⁷ « p » es «proposición principal» en « p » y es «argumento veritativo» en, por ejemplo, « $p \ \& \ q$ ». Una pregunta que surge en este punto de la investigación tractariana es la siguiente: Sea « p » una proposición. Desde un punto de vista semántico, ¿« p » se comporta de la misma manera tanto cuando es «proposición principal» como cuando es «argumento veritativo» de otra proposición « q »? Por ejemplo, « p » en «Si p , entonces q », ¿se comporta semánticamente igual que cuando es «proposición principal»? Puntualmente, « p » en «Si p , entonces q », ¿afirma que p como cuando es «proposición principal»? Ahora bien, parecería que « p » se comporta semánticamente de diferentes formas como «proposición principal» y como «argumento veritativo», pero que su función como «argumento veritativo» viene subordinada a su comportamiento como «proposición principal», puesto que es en tanto «proposición principal» que la proposición es un «portador de valor veritativo».

¹⁴⁸ Obviamente, para Wittgenstein, los signos subproposicionales no pueden ser argumentos veritativos de la proposición que los contiene por la razón de que no son portadores de valores veritativos.

por la proposición en orden al sí o al no. Para ello ha de ser enteramente descrita por la misma» [Wittgenstein, 2007: 68]. A su vez, según el filósofo, la proposición expresa *acuerdo-desacuerdo* en relación a las posibilidades veritativas de la totalidad de las proposiciones elementales, porque la proposición da un modelo del Mundo (entero) (§2.19, §4.01, §4.023, §4.06).

En esa medida, para Wittgenstein, la expresión de sentido debe remitir a un «armazón lógico» que determine completamente el Espacio lógico y permita a la proposición «atravesarlo» con su sentido (§3.42, §4.12). Este armazón lógico de la proposición en que se da el Espacio lógico es, justamente, la totalidad de las posibilidades veritativas de la totalidad de las proposiciones elementales.¹⁴⁹

Para Wittgenstein, que la figura tenga la forma lógica del *figuratum* y que comparta el armazón lógico con el Mundo que modela es, en definitiva, lo mismo, de la misma manera que, según el filósofo, la relación figurativa y el modelar el Mundo son dos aspectos internamente conexos de la expresión de sentido. Este armazón lógico, es naturalmente, inexpresable en la medida de que es ontológicamente invariable (§4.12, §5.61).

A su vez, este armazón lógico común a la proposición y el Mundo a la vez que condición de la expresión de sentido es una constricción de la misma: da los límites de la funcionalidad veritativa.

Para Wittgenstein, la relación figurativa de la proposición por la cual representa una posibilidad de hecho y modela al Mundo es, en definitiva, que sea una función veritativa de proposiciones elementales en el sentido explicado (§2.11, §§2.201-2.202, §4.1, §4.2, §4.3). Así es «cómo» la proposición representa la posibilidad de hecho y modela al Mundo: expresando *acuerdo-desacuerdo* con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales, y por ende, con los «modos de ser» posibles del Mundo en que se organiza el Espacio lógico (§2.201, §4.1, §4.2, §4.3).¹⁵⁰

No obstante, según Wittgenstein, la proposición expresa *acuerdo-desacuerdo* con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales sin tomarse a sí misma como «sujeto lógico», porque es formalmente imposible que la proposición diga algo «acerca de» sí misma (§3.332, §4.442). Como sabemos, los sujetos lógicos de la proposición son, según *Tractatus*, los objetos simples.

Ahora bien, si bien para *Tractatus* toda proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales en el sentido indicado, *no* toda función veritativa de proposiciones elementales es una proposición, porque entre estas

149 Según Wittgenstein, la proposición al representar y afirmar una posibilidad de hecho determina solo un «lugar», una posibilidad lógica, en el Espacio lógico (§3.4, §3.411, §4.12), pero para poder hacer esto su propio armazón lógico debe ser un reflejo del Espacio lógico (§3.42, §§4.12-4.121, §4.023). Por este hecho acerca de la posibilidad de la proposición es que la proposición, al expresar sentido, muestra, en su constitución lógico-formal, a la constitución lógica del Mundo (§5.5511).

150 Los «modos de ser» posibles del Mundo son aquello que llamamos «posibilidades de acaecimiento y no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas» en la sección 1 de este capítulo.

encontramos una función veritativa que expresa *acuerdo* con todas las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales, y otra función veritativa que expresa *desacuerdo* con todas estas; aludimos a la tautología y la contradicción, respectivamente (§4.46). Cuando en la subsección anterior dijimos que, para el filósofo, la tautología y la contradicción «carecían de sentido» pero «perteneían al simbolismo», aludíamos a que, según Wittgenstein, tautologías y contradicciones son «casos-límite» de funciones veritativas de las proposiciones elementales en el sentido explicado recién (§4.46).

En la sección 1 de este capítulo dijimos que la concepción tractariana del «hecho» (*Tatsache*) estaba atravesada por la concepción de las proposiciones como funciones veritativas en virtud del robusto entramamiento entre Metafísica y Semántica que se observa en el pensamiento tractariano. Espiguemos ahora algunas observaciones a propósito de la concepción tractariana del «hecho» considerando lo visto en esta subsección sobre la proposición como función veritativa en *Tractatus*.

A cada posibilidad veritativa de las proposiciones elementales en la que una proposición *p* sería verdadera Wittgenstein la llama un «fundamento veritativo» (*der Wahrheitsgrund*) de *p* (§5.101). En esa línea, para Wittgenstein, la posibilidad que la proposición representa, y que, si se efectiviza, es el «hecho» (*Tatsache*) que verifica a la misma, está vinculada (lógicamente) con la totalidad de los fundamentos veritativos de la proposición (§2.201, §4.1, §4.2). Este vínculo lógico lo podríamos caracterizar, aparentemente, de esta manera: que la posibilidad que *p* representa acaezca equivale a que acaezca algún fundamento veritativo de *p*. De esta manera, el hecho que verificaría a *p* equivaldría al acaecimiento de algún fundamento veritativo de *p*.

Por otro lado, en la sección 1 de este capítulo dijimos que, para el filósofo, el acaecimiento de un hecho (*Tatsache*) tenía con el acaecimiento o no acaecimiento de las posibilidades de estados de cosas (*Sachverhalt*) una «dependencia funcional» en el sentido de que el acaecimiento del hecho se determinaba lógicamente en función de los acaecimientos y no acaecimientos de las posibilidades de estados de cosas. Con lo que hemos visto en esta subsección podemos arrojar luz sobre este punto: la «dependencia funcional» que el hecho tiene respecto de las posibilidades de estados de cosas se muestra en la «dependencia veritativo-funcional» que la proposición que lo representa tiene con las proposiciones elementales en la expresión de sentido.¹⁵¹

Coherentemente con la clarificación anterior puede decirse que, para *Tractatus*, la forma lógica del hecho se muestra en el aspecto puramente formal

151 En este punto podemos observar que, hilando fino, el estado de cosas (*Sachverhalt*) tiene estructura en un sentido distinto de, pero relacionado con, el sentido en que el hecho (*Tatsache*) que no es estado de cosas tiene estructura, puesto que en el estado de cosas, como cadena de objetos (§2.01, §2.03), la estructura es directamente el modo de eslabonamiento de los simples (§§2.031-2.032), mientras que en el hecho la estructura está ligada con el aspecto formal de la «dependencia funcional» que este tiene con las posibilidades de estados de cosas.

de la dependencia veritativo-funcional de la proposición respecto de las proposiciones elementales.¹⁵²

Como se hizo perspicuo en el transcurso de esta sección, la introducción del concepto de *función veritativa* significa un progreso hacia un estadio superior y más complejo de la caracterización wittgensteiniana de la figuración y la significatividad proposicional. Con la introducción de este concepto, la investigación semántica tractariana adquiere un calado más profundo en la esencia del Lenguaje. Por hipótesis es por esta razón que el filósofo dice en §4.5, después de haber introducido la idea de *función veritativa*, que «ahora parece posible dar la forma general de la proposición» [Wittgenstein, 2007: 86]. Como veremos, la esquematización de la forma general de la proposición resultará de explicar qué es, en última instancia, una función veritativa de proposiciones elementales.

Subsección 2.3. Construcción lógica

Ligada estrechamente con la tesis de la preeminencia semántica de la proposición elemental (§4.26) y con el modo tractariano de comprender las funciones veritativas se encuentra la concepción wittgensteiniana de las «constantes lógicas». Las constantes lógicas son signos como, por ejemplo, la negación («¬»), la conjunción («&»), la disyunción («v»), el condicional material («→»), etc.

Las constantes lógicas están ligadas, para *Tractatus*, a lo que efectúa la «conexión lógica» de las proposiciones elementales en las proposiciones (§4.221) que determina qué función veritativa de aquellas viene a ser la proposición. Por ende, para *Tractatus*, el problema de qué «estatuto» tienen las constantes lógicas en el simbolismo es absolutamente central para la comprensión de la expresión de sentido en general. La centralidad de este tema se observará en su conexión interna con el problema de la forma general de la proposición (§5.47).

En efecto, la peculiar concepción tractariana de las constantes lógicas es lo que determina que la obra introduzca la noción-clave de «operación veritativa» y que desemboque, en la investigación de la expresión de sentido, en la esquematización de la forma general de la proposición con el recurso de esta noción. En reconocimiento a la fundamentalidad que tiene esta concepción en su pensamiento, Wittgenstein la llama «mi idea fundamental» en §4.0312.

La idea fundamental de *Tractatus* es, según el filósofo, que las constantes lógicas no son *nombres* —en el sentido técnico de la obra— (§4.0312).¹⁵³

152 Para aislar el aspecto puramente formal de la dependencia veritativo-funcional de la proposición respecto de las proposiciones elementales debemos abstraer el contenido de las proposiciones elementales (§3.315). Con esa operación de abstracción separamos en la proposición a su «esqueleto formal» de su «materia» o «contenido» (§3.315).

153 Un punto a investigar es qué quiere decir Wittgenstein cuando dice que esta es su «idea fundamental». Entre varias posibilidades de interpretación hay estas: (a) que esta idea fue un descubrimiento que lo iluminó respecto de los demás problemas en el curso de su investigación efectiva; (b) que es una idea que tiene un papel muy importante en la arquitectura argumental del sistema tractariano; (c) que fue una idea muy importante, psicológicamente

De que las constantes lógicas no sean nombres, el filósofo concluye que, en la medida de que el Lenguaje espeja el Espacio lógico, entonces no hay entidades «lógicas» (§§4.43-4.442). Para Wittgenstein, en un hecho (*Tatsache*) ningún «protagonista» es o puede ser una entidad «lógica». Para el filósofo, ningún componente en un hecho «corresponde» a las constantes lógicas en la proposición a modo de su *denotatum*. Por ende, para Wittgenstein, no puede haber hechos «lógicos». Para Wittgenstein, todos los hechos están al mismo nivel, desde un punto de vista ontológico (§§6.4-6.42): como vimos, para el filósofo, lo lógico se sitúa ontológicamente al nivel del armazón de los hechos y del Mundo.¹⁵⁴

La tesis de que las constantes lógicas no son nombres refuerza el protagonismo que el filósofo asigna a las proposiciones elementales en el Lenguaje, fortaleciendo, de este modo, a su tesis de la preeminencia semántica de las mismas, porque, para Wittgenstein, si las constantes lógicas no son nombres, entonces en las proposiciones elementales radica todo el «contenido neto» que la proposición manipula a través de su estructura veritativo-funcional para expresar sus condiciones veritativas (§6.124). Es así que el filósofo escribe: «§4.0312. La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos [...]» [Wittgenstein, 2007: 69].

Los argumentos para la idea fundamental de *Tractatus* los encontramos principalmente en §§4.43-4.442 y §§5.4-5.441. El argumento de §§4.43-4.442 consiste en mostrar que a toda función veritativa la podemos expresar en un signo proposicional como el de §4.442.¹⁵⁵

<i>p</i>	<i>q</i>	
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

Esta posibilidad de la notación mostraría, según Wittgenstein, que no hay ninguna entidad contenida en el sentido expresado por la función veritativa que corresponda a la constante lógica como su *denotatum*.¹⁵⁶ Puntualmente este

hablando, para el curso de su pensamiento; (d) que es una idea clave para entender todas sus demás ideas; etc.

154 Para Wittgenstein, como vimos, todo lo lógico está al nivel de la forma (armazón) del Mundo, no al nivel del contenido de este. No hay hechos u objetos «lógicos». Como vimos, para Wittgenstein, «lo místico» existe, pero no es entitativo.

155 El signo proposicional de §4.442 es otra forma posible de simbolizar el sentido expresado por «Si *p*, entonces *q*» donde la «conectiva lógica» empleada es el condicional material.

156 Este argumento aplica el «método» metafísico expresado en §§3.342-3.3421: una posibilidad de la notación es tomada como ilustración sobre la esencia del Mundo y del Lenguaje. Este método resalta la importancia cardinal que, según el filósofo, la notación tiene a propósito de los problemas filosóficos, tanto para su surgimiento como para su superación.

argumento apunta a mostrar que la constante lógica no es un nombre mediante mostrar que es posible expresar la función veritativa correspondiente sin que tenga que haber un signo *para* la constante lógica: la posibilidad de que, en la expresión de sentido de la proposición, «desaparezcan» los signos lógicos da cuenta, según *Tractatus*, de que no son signos primitivos en el simbolismo, ni, por tanto, nombres (§5.441).¹⁵⁷

Por otro lado, en §§5.4-5.441 encontramos una madeja de argumentos interconexos para la tesis en cuestión. Un argumento importante en la trama de este pasaje, rastreable en §5.41, §5.43, §5.44, plantea que si las constantes lógicas fueran nombres, entonces proposiciones que expresan la misma función veritativa de proposiciones elementales como, por ejemplo, « p », « $\neg p$ » y « $p \vee \neg p$ », representarían posibilidades de hechos distintas, y, en ese caso, proposiciones lógicamente equivalentes expresarían sentidos distintos, lo cual es absurdo para el filósofo (§5.141).¹⁵⁸

Correlativamente a que no sean nombres, el filósofo llama «signos primitivos aparentes» a las conectivas lógicas (§5.461). De esta tesis parece seguirse que, para el filósofo, los únicos signos lógicamente primitivos del Lenguaje serían los *nombres*.

Ahora bien, que las constantes lógicas no sean nombres no implica, para *Tractatus*, que no tengan función alguna en el simbolismo. Para Wittgenstein, desde un punto de vista lógico, las constantes lógicas no son signos «ociosos» en la proposición. Para clarificar la función de las constantes lógicas en el simbolismo es necesario incursionar previamente en la concepción wittgensteiniana de las «operaciones veritativas».

157 Como atestigua un conjunto de párrafos (§4.431, §4.441, §4.43), en *Tractatus*, el rechazo a la tesis de que las conectivas lógicas denoten recibe apoyo adicional en el rechazo de la «objetificación» fregeana de los valores veritativos bajo la forma de «lo Verdadero» y «lo Falso». La objetificación de los valores veritativos es un engranaje indispensable en la concepción fregeana clásica de las conectivas lógicas como «expresiones funcionales» que Wittgenstein notoriamente discute (§4.441, §4.43, §5.42). Las expresiones funcionales, de acuerdo a Frege, son signos que denotan funciones. Las funciones son, para Frege, entidades (insaturadas). Para ser específicos, el *denotatum* de una conectiva lógica es, según Frege, una función cuyos «argumentos» son objetos y cuyos «valores» para los argumentos son valores veritativos. La concepción de las conectivas lógicas como expresiones funcionales la encontramos, por ejemplo, en [Frege, 1984: 148-154]. En el primer Wittgenstein, el rechazo a la objetificación fregeana de los valores veritativos tiene por fundamento una intuición «correspondentista» a propósito de la verdad y la falsedad (§§2.21-2.224); sus intuiciones «correspondentistas» sobre la verdad y la falsedad, fuertemente entramadas con sus intuiciones «pictóricas» sobre el significado proposicional, ponen a Wittgenstein en conflicto con la concepción fregeana clásica de la verdad como «denotar lo Verdadero» que se halla entramada con la concepción de las conectivas lógicas como expresiones funcionales (§4.063, §4.431). Según lo que sugiere §4.431, el rechazo a la objetificación de los valores veritativos está incluido, para Wittgenstein, en la tesis general de que no hay entidades «lógicas».

158 Según el filósofo, si las conectivas lógicas fueran nombres, entonces proposiciones como « $\neg p$ » y « $p \vee \neg p$ » representarían posibilidades de hechos distintas porque en el primer caso la posibilidad de hecho representada no contendría a la denotación de « v » como *relatum*.

El *datum* positivo del que parte, en §5.2, el desarrollo de la concepción positiva de las constantes lógicas de *Tractatus* es que las proposiciones están en relaciones internas entre sí (§4.125, §5.131, §5.2, §6.12, §6.121).

Según Wittgenstein, las relaciones internas entre proposiciones pueden ser de distinto tipo y entre ellas debemos colocar a la implicación lógica, la independencia lógica y la contradicción.¹⁵⁹ En tanto internas, estas relaciones entre las proposiciones descansan, para Wittgenstein, en su almacén lógico, y por ende, en el modo en que las proposiciones están lógicamente construidas como representaciones complejas.

De este modo, en el tema tractariano de la construcción lógica de la proposición hemos de encontrar la clave para comprender la concepción positiva de las constantes lógicas en *Tractatus*. Como veremos, es en la caracterización de la construcción lógica de la proposición que el filósofo introduce la idea de «operación veritativa».

Para Wittgenstein, la proposición, que en tanto función veritativa determinada expresa *acuerdo-desacuerdo* con las diversas posibilidades veritativas de las proposiciones elementales, está en relaciones internas con las proposiciones elementales, ya que algunas posibilidades veritativas de las mismas implican lógicamente la verdad de la proposición mientras que otras excluyen lógicamente la verdad de ella. Como sabemos, aquellas posibilidades veritativas que implican lógicamente a la proposición son aquellas con las que esta expresa *acuerdo*, y las que la excluyen son aquellas con las que la proposición expresa *desacuerdo*.

Para Wittgenstein, las relaciones internas entre la proposición y las proposiciones elementales, que radican en que la primera sea una función veritativa determinada de las segundas, descansan en que la proposición se construye lógicamente con el «material» de las proposiciones elementales (§§4.51-4.52, §§5.2-5.21). Así, para Wittgenstein, las proposiciones elementales dan la «base» de la construcción lógica de toda proposición (§§4.51-4.52, §§5.2-5.21).

El factor mediador que, de acuerdo al filósofo, construye lógicamente a la función veritativa de proposiciones elementales a partir de estas como base es lo que llama una «operación veritativa» (*Wahrheitsoperation*) u «operación lógica» (*logischer Operation*) (§5.21, §5.23, §§5.233-5.234). Desarrollemos ahora los elementos de la concepción wittgensteiniana de las operaciones veritativas.

Para Wittgenstein, toda proposición es «producto» de la aplicación de una operación veritativa a cierta «base» conformada por proposiciones dadas (§5.3). Según el filósofo, la base de una operación veritativa en una aplicación cualquiera solo puede estar conformada por proposiciones (§5.515) y toda proposición puede ser base de cualquier operación veritativa para la construcción lógica de otras proposiciones.

Las proposiciones en la base de la operación veritativa que construye a la proposición a partir de tal base son, según el filósofo, argumentos veritativos

159 Ejemplos de relaciones internas entre proposiciones son dados en §§4.12-4.1211.

de la proposición-producto (§5.3), y la operación construye a la proposición-producto a partir de su base determinando con qué posibilidades veritativas de los argumentos veritativos la proposición-producto expresa *acuerdo* y con cuáles expresa *desacuerdo* (§§5.2-5.22).

En consecuencia, para Wittgenstein, en la construcción lógica se determina el sentido de la proposición-producto a partir de los sentidos de las proposiciones en la base, construyendo una función veritativa determinada de las segundas (§5.2341, §§5.2-5.22).

A su vez, para el filósofo, la proposición que está en la base de la que resulta, vía operación veritativa, otra proposición, «ocurre» en la proposición-producto como argumento veritativo, y solo a través de la construcción lógica de la proposición es que una proposición puede «ocurrir» en otra (§5.54).

Desde el punto de vista wittgensteiniano, cada operación veritativa queda caracterizada por la *regla general* según la cual determina *acuerdo-desacuerdo* con las posibilidades veritativas de las proposiciones en la base al construir lógicamente la proposición-producto (§5.476, §5.512, §5.514). Esta regla correspondiente a la operación da las características que las posibilidades veritativas deben tener para que la proposición-producto exprese o bien *acuerdo* o bien *desacuerdo* con ellas. De esta forma, para Wittgenstein, la operación veritativa construye a la proposición estableciendo, según una regla general, las relaciones veritativas internas que esta tiene con las proposiciones en la base de la aplicación de la operación mediante determinar *acuerdo-desacuerdo* con las posibilidades veritativas de estas (§§5.2-5.22).

Para Wittgenstein, en definitiva, la operación veritativa se identifica con la regla general que aplica: el «estatuto ontológico» de la operación veritativa es el de ser una *regla* de la construcción lógica de proposiciones a partir de proposiciones (§5.23, §5.242, §5.3, §5.476, §5.512, §5.514).

Con lo expuesto hasta aquí sobre operaciones veritativas podemos clarificar ahora cuál es la función de las constantes lógicas en el simbolismo de acuerdo al primer Wittgenstein. Esta función es el «estatuto» que Wittgenstein atribuye a las constantes lógicas en el simbolismo.

Según el filósofo, en la proposición, la conectiva lógica no denota (significa) entidad alguna, sino que su función es «mostrar» («reflejar»), en el signo proposicional, una cierta operación veritativa involucrada en la construcción lógica de la proposición (§5.512, §5.514, §5.2341). De este modo, para el filósofo, en la proposición, las constantes lógicas «muestran» el modo de la construcción lógica de esta.

Según Wittgenstein, la operación veritativa que construye a la proposición a partir de la base no es parte del sentido (*figuratum*) de la proposición, sino que es parte solo de la construcción lógica de la misma (§5.25); por ello no se puede decir que la constante lógica «signifique» a la operación veritativa. A su vez, las operaciones veritativas no pueden ser parte del sentido de la proposición porque

no son entidades.¹⁶⁰ Como dijimos, el «estatuto» de la operación veritativa es el de una regla de la construcción lógica de proposiciones.

A la relación interna entre la función veritativa (la proposición) y sus argumentos veritativos que determina a la función veritativa en relación a las posibilidades veritativas de sus argumentos veritativos la llamaremos «relación veritativo-funcional».

Según el filósofo, la relación veritativo-funcional entre la función veritativa y sus argumentos veritativos resulta de la construcción lógica de la proposición a partir de sus argumentos veritativos mediante la operación veritativa. Ahora bien, para el filósofo, en virtud de que no hay relaciones genuinas que sean «lógicas» (§5.42, §5.461), la relación veritativo-funcional que la operación veritativa determina entre la proposición-producto y las proposiciones en la base al construir lógicamente la proposición a partir de la base *se reduce* a la construcción lógica de la proposición-producto a partir de la base mediante la operación veritativa (§§5.2-5.22, §5.232, §5.2341, §5.242, §5.44, §5.461). Ejemplos de relaciones genuinas son, según Wittgenstein, *estar a la derecha de* o *estar a la izquierda de* (§5.42, §5.461).

De este modo, por ejemplo, la relación veritativo-funcional entre « $\neg p$ » y « p » se identifica, para Wittgenstein, con la construcción lógica a partir de la base [p] cuyo producto es « $\neg p$ » mediante una cierta operación veritativa, a saber, la «negación» (« $\neg$ »), y la relación veritativo-funcional entre « $p \ \& \ q$ » y « p » y « q » se identifica, para Wittgenstein, con la construcción lógica a partir de la base [p], « q » cuyo producto es « $p \ \& \ q$ » mediante una cierta operación veritativa, a saber, la «conjunción» (« $\&$ »), etc. De esta manera, en tanto, para el filósofo, no hay relaciones genuinas que sean «lógicas», las relaciones veritativo-funcionales entre proposiciones son meramente «relaciones» lógico-constructivas.¹⁶¹

160 La «iterabilidad» de toda operación veritativa conduce al filósofo a rechazar que estas sean funciones (§5.251), pues, según este, una función no puede tomarse a sí misma como argumento (§3.333). La tesis de que las operaciones veritativas no son funciones refuerza la tesis de que las constantes lógicas no son nombres, porque si fueran nombres, entonces nombrarían a funciones (veritativas) que, a la vez, serían las respectivas operaciones veritativas (§5.42, §5.44, §5.461) (§5.22, §5.232, §5.2341). De este modo, la explicación de que la operación veritativa no forme parte del sentido de la proposición (§5.25), y sí solamente de su construcción lógica es, en última instancia, que estas no son funciones, porque si la operación veritativa no es una función, entonces no puede ser una entidad, puesto que tampoco podría ser un objeto o un hecho. En el marco de la interpretación de las funciones tractarianas como estructuras que esbozamos antes, la tesis tractariana de que las operaciones veritativas no son funciones nos conduce a atribuir al filósofo la tesis obvia de que las operaciones veritativas no corresponden a modos de relación de objetos en hechos (§2.032). De esta forma, que el filósofo sostenga que las operaciones veritativas no son funciones confirma nuestra interpretación de su teoría de las funciones.

161 De hecho, la tesis de Wittgenstein sobre las «relaciones» entre proposiciones es aún más fuerte. Lo que esta tesis plantea es que todas las relaciones internas entre proposiciones son «relaciones» lógico-constructivas y no relaciones «genuinas» (§§5.2-5.21, §5.54), puesto que todas las relaciones internas son «lógicas». Por ende, de acuerdo al filósofo, las relaciones

Con lo expuesto hasta aquí sobre las operaciones veritativas y la construcción lógica de la proposición podemos ahora dirigirnos al tópico de la construcción lógica del Lenguaje como un todo a partir de las proposiciones elementales. Este tópico después nos introducirá, por sí mismo, en la caracterización wittgensteiniana de la forma general de la proposición.

Según el filósofo, un rasgo característico de la operación veritativa es que puede aplicarse a sus propios productos (§5.251). En otras palabras, según Wittgenstein, una operación veritativa puede «iterarse». La iteración de una operación veritativa es lo que Wittgenstein llama su «aplicación sucesiva» (§5.2521, §5.2523). A su vez, de acuerdo a Wittgenstein, una operación lógica puede aplicarse al producto de la aplicación de otra operación lógica (§5.2521). Según el filósofo, la iterabilidad de las operaciones veritativas es una clave fundamental para comprender la construcción lógica del Lenguaje como un todo a partir de las proposiciones elementales (§4.51).

De acuerdo a Wittgenstein, en la construcción lógica de la totalidad de las proposiciones, la «base inicial», es decir, el *datum* anterior a la construcción lógica en general sobre el cual esta, como un todo, en última instancia se funda, es la totalidad de las proposiciones elementales (§4.51).¹⁶²

Para el filósofo, toda proposición, es decir, toda función veritativa de proposiciones elementales, resulta de la iteración de operaciones veritativas con la base inicial de las proposiciones elementales (§5.234, §5.32),¹⁶³ porque la iteración de operaciones veritativas a partir de las proposiciones elementales, garantiza que toda proposición-producto sea también función veritativa de las proposiciones elementales.¹⁶⁴ Según Wittgenstein, la propia «naturaleza» de la operación veritativa garantiza que toda función veritativa que esta construya a partir de funciones veritativas de proposiciones elementales sea también una función veritativa de proposiciones elementales (§5.3).

En consecuencia, para Wittgenstein, la relación veritativo-funcional que la proposición tiene con las proposiciones elementales, sus argumentos veritativos, se reduce a la iteración de operaciones veritativas a partir de proposiciones elementales que la construye. La relación veritativo-funcional que la proposición tiene con las proposiciones elementales es, para Wittgenstein, la construcción lógica de esta a partir de aquellas. Como puede observarse, en *Tractatus*, el filósofo «elucida» la noción de «función veritativa» mediante la de «construcción lógica».

internas entre posibilidades de hechos se muestran en la construcción lógica de las proposiciones (§4.122, §§4.124-4.125, §5.22, §5.232).

162 Para Wittgenstein, «en el principio fue la proposición elemental». Esta tesis expresa la «preeminencia semántica» de la proposición elemental en el Lenguaje.

163 Según el filósofo, la construcción lógica de una proposición también se puede comprender como consistiendo en una aplicación de una operación veritativa a partir de proposiciones elementales (§5.3).

164 Para Wittgenstein, las proposiciones elementales también son resultado de la construcción lógica a partir de proposiciones elementales y, por ende, también son funciones veritativas de proposiciones elementales. Por ello, para el filósofo, con la proposición elemental están dadas todas las proposiciones elementales (§5.24) y todas las operaciones veritativas (§5.47).

Ahora bien, según Wittgenstein, el Lenguaje en su totalidad se construye mediante la iteración de una operación veritativa *determinada* sobre las proposiciones elementales. Según Wittgenstein, a esta operación o regla corresponde el único «signo» primitivo de la Lógica en función del cual las «constantes lógicas» pueden introducirse vía definición (§5.47).

Esta operación fundamental, que Wittgenstein simboliza «N(ξ)», niega a todas las proposiciones en su base [ξ]: si esta base contiene una sola proposición, entonces «N(ξ)» = «¬ p »; si son dos, entonces «N(ξ)» = «¬ p & ¬ q »; y así sucesivamente (§§5.5-5.51).¹⁶⁵

Como puede observarse, la operación «N(ξ)» construye una proposición-producto que expresa *acuerdo* solo con las posibilidades veritativas de su base en las que todas las proposiciones allí contenidas serían falsas, y que expresa *desacuerdo*, en otro caso; tal es la *regla general* por la que «N(ξ)» queda caracterizada.¹⁶⁶

Con la operación «N(ξ)» y las condiciones iniciales de su aplicación, podemos, según el filósofo, caracterizar el armazón formal común a toda proposición, es decir, la «forma general de la proposición» (§4.5, §§5.47-5.472, §6).¹⁶⁷ Para el filósofo, la forma general de la proposición nos da la clave para comprender qué es la construcción lógica de las proposiciones en general.

La totalidad de las proposiciones es conceptualizada, en la forma general de la proposición, como la serie de funciones veritativas que puede construirse iterando «N(ξ)» a partir de las proposiciones elementales. Naturalmente, en esta serie la relación interna (lógica) que la constituye y ordena equivale, según el filósofo, a la operación veritativa que construye la serie (§5.21, §5.22, §5.232, §4.1252, §4.1273).

Consiguientemente, la forma general de la proposición es esquematizada por el filósofo con el siguiente signo-variable:

$$[p, \xi, N(\xi)]$$

¹⁶⁵ En la caracterización wittgensteiniana no hay límite en cuanto a la cantidad de proposiciones que pueden entrar en la base de «N(ξ)» (§5.501).

¹⁶⁶ Como reconoce implícitamente *Tractatus* en §5.51, por las características de su regla general, puede decirse que «N(ξ)» «combina» a las operaciones veritativas mostradas por «&» (la conjunción) y «¬» (la negación). Como sabemos en Lógica, con el solo recurso de conjunción y negación pueden construirse, vía iteración, todas las funciones veritativas de un conjunto de proposiciones dadas. Luego, desde el punto de vista wittgensteiniano, «N(ξ)» tiene «poder constructivo» suficiente como para arrojar el Lenguaje completo como resultado a través de su iteración sobre la totalidad de las proposiciones elementales. Esta es una razón importante para que Wittgenstein proponga que todas las funciones veritativas de las proposiciones elementales pueden construirse iterando «N(ξ)» a la base de aquellas (§5.5, §§6-6.01).

¹⁶⁷ Los siguientes párrafos expresan el «marco normativo» más específico que Wittgenstein sigue en la comprensión y abordaje del problema puntual de esquematizar la forma general de la proposición: §4.5, §§5.45-5.46, §5.47, §§5.475-5.476, §5.503, §§5.514-5.515, §5.555.

En el signo-variable de la forma general de la proposición, « p » es una variable (concepto formal) que representa a las proposiciones elementales, o sea, el punto de partida de la serie, « ξ » es una variable que representa indeterminadamente a un miembro cualquiera de la serie y « $N(\xi)$ » es una variable que representa indeterminadamente al miembro siguiente a un miembro cualquiera de la serie, el cual está lógicamente construido a partir del anterior mediante la aplicación de « $N(\xi)$ » (§4.53, §5.2522, §§6-6.001).

De este modo, según Wittgenstein, el Lenguaje es la totalidad delimitada y organizada serialmente por la forma general de la proposición (§4.001).¹⁶⁸ La unidad lógica del Lenguaje por la cual es una trama lógica de proposiciones (§5.555) queda garantizada por la trama de relaciones veritativo-funcionales (lógico-constructivas) que arroja la iteración de « $N(\xi)$ » a partir de la base inicial de las proposiciones elementales (§5.511).¹⁶⁹ La unidad lógica del Lenguaje muestra el almacén lógico del Mundo, la «geografía lógica» del Espacio lógico.

En la medida de que, para el filósofo, el único componente lógico primitivo del Lenguaje no sería un nombre, sino la regla « $N(\xi)$ », queda claro por qué razón, en definitiva, este considera que el Lenguaje puede representar al Mundo, pero no a la «Lógica» común a Mundo y Lenguaje (§4.0312). Esta razón sería que no hay entidades «lógicas» que pudieran formar parte del sentido de tal representación: «6.522. Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico.»¹⁷⁰ [Wittgenstein, 2007: 131].

Como vimos en la sección 1, para Wittgenstein, lo lógico no es entitativo, sino el almacén lógico de lo entitativo. Es por ello que, en definitiva, para el filósofo, lo lógico no se puede representar *con* hechos-figura, pero sí mostrar *en* los hechos-figura.

Por otro lado, la explicación de la proposición como función veritativa de las proposiciones elementales y como producto de la iteración de « $N(\xi)$ » a partir

168 En el Lenguaje así caracterizado se excluye de este, *prima facie*, a las preguntas, las órdenes, las exclamaciones, etc. Si el filósofo, conceptualmente, no pudiera reducir las preguntas, las órdenes, las exclamaciones, etc., a proposiciones, entonces su Semántica sería incompleta en cuanto tal. Que el filósofo concede el estatuto de «lingüisticidad» a las preguntas queda patente en que distingue preguntas «con sentido» de pseudoproblemas (§4.003, §4.1274). De acuerdo a Wittgenstein, las preguntas «con sentido» se diferencian de los pseudoproblemas en virtud de «tener respuesta» (§6.5, §4.1274, §6.52). En la «reducción conceptual» de las preguntas a proposiciones el filósofo debería explicar qué es que una proposición pueda contar como «respuesta» para otra. Probablemente, en el contexto del pensamiento tractariano, la clave de tal explicación descansa en las «relaciones veritativo-funcionales» entre las proposiciones involucradas.

169 Como puede observarse, para el filósofo, los signos subproposicionales se conectan en una trama lógica en la proposición, y, a su vez, las proposiciones se conectan en una trama lógica en el Lenguaje. Para Wittgenstein, estas tramas son parte de lo que da cuenta del Lenguaje a partir del mero ruido.

170 En virtud de la inefabilidad de lo lógico Wittgenstein sugiere en §4.1213 que el criterio de poseer una concepción lógica correcta es que la notación «en uso» no contenga desajustes entre gramática y sintaxis lógica.

de proposiciones elementales da elementos para la clarificación de lo que, según Wittgenstein, es esencial a la proposición: la forma lógica. De esta manera, la forma lógica de la proposición queda ligada a la mera relación veritativo-funcional de la proposición con las proposiciones elementales, es decir, a la mera iteración de «N(ξ)» a partir de proposiciones elementales que la construye lógicamente. De esto se sigue que la construcción lógica de la proposición determina propiedades y relaciones formales a la proposición porque *es* la forma lógica de la proposición.

De este modo, en definitiva, la forma lógica de la proposición queda esquemmatizada en la variable proposicional que resulta de sustituir adecuadamente a las proposiciones elementales en la proposición por variables que representen genéricamente a una proposición elemental (§3.315).¹⁷¹

Una pregunta de suma importancia para encuadrar correctamente a la Semántica tractariana es la siguiente: ¿Qué «estatuto ontológico» tiene la construcción lógica del Lenguaje? ¿La construcción lógica del Lenguaje: pertenece al nivel de lo fáctico o al nivel de lo trascendental? Desarrollemos este punto.

Según Wittgenstein, con una proposición están dados, *con ella*, los resultados de todas las aplicaciones de «N(ξ)» que la toman como base (§5.442). A esto agrega el filósofo que dada una proposición elemental están dadas, *con ella*, todas las demás proposiciones elementales (§5.524) y también la operación lógica «N(ξ)» (§5.47).¹⁷² En consecuencia, para Wittgenstein, dada una proposición elemental, entonces está dada, con ella, la totalidad de las proposiciones. A su vez, para el filósofo, las proposiciones elementales están dadas, como *posibilidades* de la expresión de sentido, en la medida de que las posibilidades de estados de cosas correspondientes pertenecen *a priori* al Espacio lógico.¹⁷³ Por ende, para Wittgenstein, la construcción lógica de la proposición a partir de las proposiciones elementales no tiene el estatuto ontológico de «hecho». Considerando que, para Wittgenstein, la construcción lógica de la proposición es, justamente, «lógica» no debe asombrarnos que, para el filósofo, esta no sea un hecho, sino parte de «lo trascendental».

¹⁷¹ Así caracterizada la forma lógica quedan clarificadas las siguientes tesis tractarianas vistas anteriormente: (a) la proposición expresa su sentido a través de su forma lógica (§2.173, §2.22); (b) la proposición muestra su forma lógica y que esta le es interna (§§2.161-2.172); (c) todas las proposiciones que tienen la forma lógica en común pueden expresar el mismo sentido (§2.17); (d) que la forma lógica determina el límite de lo que la proposición puede figurar (§2.17); (e) que la forma lógica de la proposición muestra la forma lógica de lo que representa, es decir, el armazón lógico del Mundo (§4.023, §§4.12-4.1212); etc.

¹⁷² La explicación de estas afirmaciones wittgensteinianas parecería ser que las propias proposiciones elementales son funciones veritativas de las proposiciones elementales construidas lógicamente sobre la base de estas mediante operaciones veritativas. En ese caso es claro que con la proposición elemental están dadas todas las proposiciones elementales (§5.524) y todas las operaciones veritativas (§5.47).

¹⁷³ Tengamos presente que la investigación semántica tractariana no se compromete con que haya efectivamente proposiciones elementales, sino solo con que puede haberlas.

De este modo, el «gran espejo», el Lenguaje, es, para Wittgenstein, un rasgo interno del Espacio lógico, independiente de cómo «vino a ser» el Mundo. El Espacio lógico, en virtud de la comunidad de forma lógica entre las posibilidades lógicas que contiene, constituye su propio «espejo», desde un punto de vista formal.

Así, por lo anterior queda claro que lo que llamamos «la unidad lógica del Lenguaje», esto es, la trama de relaciones internas de las proposiciones que las une en un sistema, es, en definitiva, parte del propio almacén lógico del Mundo. Que la unidad lógica del Lenguaje sea parte del almacén lógico del Mundo explica que, para el filósofo, la relación figurativa (el símbolo) pertenezca a lo que puede ser mostrado pero no dicho, que los límites del Lenguaje sean los límites del Mundo (§5.6), y que dar la forma general de la proposición sea dar la esencia del Mundo (§§5.471-5.4711).

Ahora, que hemos alcanzado la «coronación» de la investigación semántica tractariana con la caracterización de la forma general de la proposición, desarrollaremos algunos elementos de una «visión de conjunto» de esta investigación.

Como se hace notorio, la Semántica tractariana, en su momento más especulativo sobre la esencia y los límites del Lenguaje, no solo recibe una importante «gravitación» de la Metafísica como dijimos al principio de este capítulo, sino que, por así decirlo, una cosa y la otra «tienden a la identidad». Esta tendencia a la identidad la observamos, por ejemplo, en la tesis de que la esencia del Mundo es la esencia del Lenguaje y los límites del Mundo son los límites del Lenguaje.

Como podemos observar, en perspectiva, la clave de esta «tendencia a la identidad» de la Semántica y la Metafísica tractariana tiene su principio en la idea de que la figuración es independiente de los hechos y de que tiene como condición a la comunidad de la forma lógica entre figura y *figuratum*.

Por otro lado, como vimos en la sección 1, el problema principal de la Ontología tractariana era el de determinar la forma lógica del Mundo. A su vez, como vemos en esta sección, el problema principal de la Semántica tractariana es el de determinar la forma general de la proposición. Por la idea wittgensteiniana de que figura y *figuratum* deben compartir la forma lógica, estos dos problemas tienden a identificarse: la forma de la proposición es la forma del *figuratum*. La identificación de estos problemas es manifestada por la obra: «§5.4711. Dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del Mundo» [Wittgenstein, 2007: 100]. En ese sentido podemos decir que la Semántica y la Metafísica se sintetizan, en *Tractatus*, en una unidad disciplinaria superior que sería la investigación de la forma lógica «a secas». ¹⁷⁴

174 A la unidad teórica de Semántica y Metafísica en torno al problema de la forma lógica el filósofo parece llamarla «Lógica» en §§5.454-5.4541, §§5.55-5.5521 y §5.61. En este uso de «Lógica» lo que Wittgenstein hace en *Tractatus* sería «Lógica». Este uso de «Lógica» explica el título de la obra. Al parecer, el uso de «Lógica» de §§5.454-5.4541, §§5.55-5.5521 y §5.61 debe distinguirse del que se da a partir de §6.1. La «Lógica» en el sentido de §§6.1-ss. se ocupa de mostrar el almacén lógico del Mundo en las tautologías, no de describirlo como *Tractatus*.

Con la caracterización de la forma general de la proposición en §§6-6.01 el filósofo da la síntesis superior de la explicación de la expresión de sentido comenzada en §2.1. Como pudimos observar, el «escalón» que permite a Wittgenstein alcanzar esta síntesis superior es, principalmente, lo que el filósofo califica como la «idea fundamental» de su pensamiento, a saber, la tesis de que los signos «lógicos» («¬», «&», «v», etc.) no significan cosas sino que muestran operaciones veritativas.

Como podemos ver ahora, la explicación de la esencia del Lenguaje de Wittgenstein recorre un «trayecto» que tiene tres «momentos» (o: «escalones») de elaboración concatenados: en primera instancia, la expresión de sentido es dilucidada como *figuración* (§4.01) en el tramo que va aproximadamente de §2.1 a §4.063; en segunda instancia, la figuración es dilucidada como *funcionalidad veritativa* (en relación a las proposiciones elementales) (§4.4, §4.431) en el tramo que va aproximadamente de §4.1 a §5.02; por último, la funcionalidad veritativa en relación a las proposiciones elementales es dilucidada como la iteración de «N(ξ)» a partir de las proposiciones elementales (§5.5) en el tramo que va aproximadamente de §5.2 a §6.01.

Como puede hacerse perspicuo ahora, en la especulación semántica de *Tractatus*, Wittgenstein partió del examen de la proposición *dada* como «hecho (signo proposicional) que figura algo» (§§2.14-2.15), para desembocar, en el rastro de la condición lógico-ontológica del *factum* de la «expresión de sentido», en la caracterización trascendental de la proposición como «construcción lógica a partir de proposiciones elementales», que es parte del armazón lógico del Mundo (§5.2-5.32, §5.5, §5.442, §5.524, §5.61, §§6-6.001), y que, en tanto símbolo, la proposición tomada como hecho (signo proposicional) efectiviza y «expresa».

Así, en la especulación sobre la esencia de la expresión de sentido, Wittgenstein partió de la «expresión de sentido» como *factum*, y, por ende, de lo fáctico, para arribar, en un «salto especulativo», a la «condición lógica» de ello: el símbolo, lo trascendental.¹⁷⁵ El hilo conductor de esta especulación, que une

¹⁷⁵ La proposición, como todo ítem de la Ontología de *Tractatus*, tiene una dimensión fáctica, pero también una dimensión trascendental que es «condición lógica» de la dimensión fáctica. De este modo, desde nuestra perspectiva, el problema de la esencia de la «expresión de sentido» consiste, en *Tractatus*, en alcanzar especulativamente la comprensión de la dimensión trascendental de la proposición partiendo del examen de la misma como *factum*. Por otro lado, en nuestra lectura de *Tractatus*, la dimensión fáctica de la proposición es capturada por la noción, inicial en la especulación, de «hecho que figura algo», y la dimensión trascendental es capturada por la noción, posterior en la especulación, de «construcción lógica a partir de proposiciones elementales». En consecuencia, bajo nuestra interpretación, el «desplazamiento semántico» que la noción de *proposición* tiene, en la especulación tractariana, desde la noción «inicial» de *proposición* a la noción «posterior» es un mecanismo inherente al «salto especulativo» de lo fáctico a la condición lógico-trascendental que se propone, en *Tractatus*, el abordaje del problema de la esencia de la «expresión de sentido». A su vez, que el fenómeno aludido a propósito de la noción de *proposición* es un «desplazamiento semántico», y no, por ejemplo, una «ampliación» del significado de la noción, queda establecido en que, como vimos, los hechos tienen «rasgos ontológicos» que las construcciones lógicas no tienen,

las «fases» de su desarrollo y que articula el «salto especulativo» de lo fáctico a la condición trascendental, ha sido, como vimos, dilucidar la comunidad de forma lógica entre proposición y *figuratum* descubierta al principio de la investigación (§§2.16-2.22).

y viceversa. En el capítulo 2 veremos que, para el filósofo, la proposición como «hecho» pertenece al nivel, vinculado a «lo fáctico», de lo que llama «los lenguajes sýgnicos», mientras que la proposición como «construcción lógica» pertenece al nivel, vinculado a «lo trascendental», de lo que llama «el Lenguaje». Como veremos, en el pensamiento del filósofo, «el Lenguaje» es la condición lógico-trascendental de «los lenguajes sýgnicos». Por otro lado, si tomamos como referencia al pensamiento de Frege en *Investigaciones lógicas* [Frege, 1984: 351-406] para entender el «desplazamiento semántico» que muestra la noción de *proposición* en la especulación tractariana, la proposición como «hecho que figura algo» en *Tractatus* sería un «concepto paralelo» a lo que Frege conceptualiza como la *oración que «expresa» un pensamiento*, y la proposición como «construcción lógica a partir de proposiciones elementales» en *Tractatus* sería un «concepto paralelo» al concepto fregeano de *pensamiento* (*Gedanke*). (Sin ir más lejos, con ecos fregeanos, Wittgenstein caracteriza como *Gedanke* a la proposición en §§3.5-4.001). Lo que fundamenta esta comparación entre la Semántica de Frege y la del primer Wittgenstein es que los «pensamientos» fregeanos, al igual que las «construcciones lógicas a partir de proposiciones elementales» de *Tractatus*, son: (a) las condiciones de las «oraciones declarativas» que las mismas «expresan» vistiéndolos con el «ropaje» de los signos proposicionales; y (b) los portadores de valores veritativos en un sentido primario. Por otra parte, los «pensamientos fregeanos», al igual que las proposiciones tractarianas en sentido trascendental, no son «contenidos mentales» que se «exteriorizan» con las palabras, sino que son productos de una «construcción lógica» que no es un «acaecimiento» ni mental ni de ningún tipo. El paralelismo señalado no es sorprendente habida cuenta de las significativas palabras que Wittgenstein tiene para con Frege en el *Prólogo* de *Tractatus*. Ahora bien, con esta comparación no pretendemos que los conceptos comparados sean idénticos. Más bien somos de la opinión de que los conceptos comparados no son idénticos, porque para empezar, para Frege, los pensamientos son sentidos, mientras que, para Wittgenstein, las construcciones lógicas a partir de proposiciones elementales expresan sentidos. Otra diferencia sustantiva entre los filósofos radica en que, para Wittgenstein, la proposición en sentido trascendental es la posibilidad de la expresión de sentido que la proposición en sentido fáctico efectiviza. Esta segunda diferencia resulta, claro está, del modo peculiar de entender la relación entre lo fáctico y lo trascendental que desarrolla Wittgenstein.

Metafilosofía en *Tractatus*

En virtud de la centralidad, intencionada por el filósofo, que tiene en la obra, y en el sistema filosófico, el problema de la esencia de la expresión de sentido, el trasfondo conceptual de la Metafilosofía de *Tractatus* es la Metafísica y Semántica que examinamos en el capítulo 1.

Según nuestra interpretación, el núcleo conceptual de la Metafilosofía de *Tractatus* es la estructura teórica resultante de la articulación de una concepción normativa de la Filosofía con una concepción descriptiva de la Filosofía que le sirve de plataforma y de escenario.¹⁷⁶

Por «concepción descriptiva de la Filosofía en *Tractatus*» entendemos el entramado de tesis que constituye el *diagnóstico* wittgensteiniano de la Filosofía en sentido tradicional. Este diagnóstico de la Filosofía tradicional tiene, en lo esencial, dos niveles: encierra, por un lado, una apreciación general del estatuto lingüístico (semántico) de las teorías y los problemas filosóficos tradicionales, y por otro, una apreciación general del estatuto epistémico de las teorías y problemas de este tipo.

La concepción descriptiva de la Filosofía se diferencia en la obra de lo que llamamos «concepción normativa de la Filosofía de *Tractatus*». La concepción normativa de la Filosofía de *Tractatus* apunta a determinar lo que la Filosofía debe hacer para poder dar la superación completa de los problemas filosóficos.

De este modo, la concepción normativa presupone a la concepción descriptiva, porque se basa en el diagnóstico de lo que son los problemas filosóficos efectivos, y en la comprensión en su justo valor de lo que la práctica filosófica efectiva es, para definir qué es necesario que la Filosofía haga para alcanzar su «finalidad definitoria»: la superación completa de los problemas filosóficos.¹⁷⁷

De esta forma, la concepción descriptiva de la Filosofía de *Tractatus* no se diferencia de la normativa por el hecho de no contener una valoración a

¹⁷⁶ Las palabras «descriptivo» y «normativo» pueden generar diversos malentendidos en el uso que nos proponemos hacer aquí, pues tienen vastas connotaciones en la tradición filosófica, por ejemplo, en torno a la problemática clásica sobre hecho y valor. En lo que sigue de esta introducción trataremos de exorcizar la posibilidad de estos malentendidos. Lo importante para este escrito es el sentido que aquí le damos a estas palabras, no las palabras en sí mismas, pues, a decir verdad, recurrimos a ellas solo a título de expresar estos sentidos, y a falta de palabras mejores.

¹⁷⁷ Desde nuestro punto de vista, el problema que define a la concepción descriptiva de la Filosofía es conceptualmente anterior al problema que define a la concepción normativa de la Filosofía, en el sentido de que el segundo solo puede ser superado sobre la base de la superación del primero. A nuestro modo de ver, Wittgenstein los aborda colocándolos en ese orden.

propósito de la Filosofía. En realidad, llamamos «descriptiva» a esta concepción porque remite al valor, desde un punto de vista lingüístico y epistémico, de lo que la Filosofía en sentido tradicional *es*,¹⁷⁸ y llamamos «normativa» a la segunda en tanto encierra una determinación de lo que la práctica de la Filosofía *debe ser* para poder superar a los problemas filosóficos tradicionales.¹⁷⁹

En ese sentido puede decirse que tanto la concepción descriptiva como la normativa encierran una «valoración», pero que la diferencia está en qué se pone el foco de la valoración en cada caso: la concepción descriptiva valora (diagnostica) el *factum* de la Filosofía tradicional desde un punto de vista lingüístico y epistémico, mientras que la normativa valora (discierne) lo que la práctica de la Filosofía debe ser para superar los problemas filosóficos tradicionales. Así, desde nuestra perspectiva, en la construcción de una Metafilosofía comprehensiva la concepción normativa de la Filosofía complementa a la concepción descriptiva.

De acuerdo a nuestra interpretación, en *Tractatus*, la concepción descriptiva de la Filosofía tiene como pasajes centrales a §§3.323-3.324, §§4.002-4.003, §4.111 y §§6.5-6.521, y la normativa, a §3.325, §4.0031, §§4.111-4.116, §6.53 y §7.

Como puede observarse, la localización en la obra de los pasajes que conciernen a una y a otra concepción refleja, en el cuerpo de la misma, el entrelazamiento robusto que se da, en una Metafilosofía comprehensiva (como es el caso de la Metafilosofía tractariana), entre la concepción descriptiva y la concepción normativa de la Filosofía.

Otra manera de expresar la diferencia entre la concepción descriptiva de la Filosofía y la normativa consiste en señalar que mientras que el problema definitorio de la concepción descriptiva es determinar, desde el punto de vista lingüístico y epistémico, qué *es* la Filosofía y qué *vale* lo que esta es, el problema definitorio de la concepción normativa es determinar qué tipo de *abordaje metodológico* es eficaz, como instrumento, para el fin de la superación completa de los problemas filosóficos.¹⁸⁰

Estos problemas definitorios recién explicitados son los que en la Introducción de este escrito etiquetamos como «(b)» y «(c)». Por la centralidad de (b) y (c) en la Metafilosofía de *Tractatus* es que caracterizamos al núcleo

178 En la concepción descriptiva de la Filosofía, la valoración se introduce, sobre todo, porque esta hace un diagnóstico del valor epistemológico de la Filosofía tradicional.

179 Es posible que, en un caso-límite de Metafilosofía, la concepción descriptiva y la normativa se identifiquen en lo esencial. En este caso diremos que la Metafilosofía del caso es «optimista». La Metafilosofía tractariana, como veremos, no es optimista, si no, si se quiere, radicalmente pesimista, pues señala que la Filosofía debe ser algo radicalmente distinto de lo que la Filosofía tradicional es. Un ejemplo de Metafilosofía optimista podría ser la que esboza Platón en *República* V-VII, pues, según ella, el método efectivo de la Filosofía (entendida como Dialéctica) es el método filosófico eficaz para superar los problemas filosóficos.

180 De esta manera, el deber-ser que la concepción normativa traza para la Filosofía no es categórico o absoluto sino instrumental y relativo a un fin.

conceptual de esta como la articulación de una concepción normativa de la Filosofía con una concepción descriptiva de la misma.¹⁸¹

La centralidad de (b) y (c) en la Metafilosofía de *Tractatus* se observa en que todos los pasajes directamente metafilosóficos de la obra están relacionados con ellos. Desde nuestro punto de vista, los pasajes metafilosóficos de *Tractatus* son §§3.32-3.325, §§4.002-4.0031, §§4.11-4.1213, §4.1272, §§4.1274-4.128, §§5.55-5.5571, §5.61, §5.641, §6.211, §§6.4-6.422, §§6.5-6.521, §6.53, §6.54, §7.

El presente capítulo 2 se divide en cuatro secciones. En la sección 1 desarrollaremos conceptos semánticos preliminares a la Metafilosofía wittgensteiniana que la ensamblan con la Metafísica y Semántica tractariana examinada en el capítulo 1. En la sección 2 expondremos la concepción descriptiva de la Filosofía de *Tractatus*. En la sección 3 expondremos la concepción normativa de la Filosofía de *Tractatus*. La sección 4 de este capítulo presentará conceptos preliminares al capítulo 3 que lo ensamblan con los contenidos de los capítulos 1 y 2.

Sección 1. Conceptos semánticos preliminares

El cometido fundamental de esta sección es explicar cómo, desde el punto de vista de *Tractatus*, es posible que el uso de los signos por parte de un hablante incurra inadvertidamente en «sinsentidos».^{182, 183} Para ello antes debemos «mostrar» la distinción tractariana entre «el Lenguaje» y «los lenguajes sígnicos». Como veremos, esta distinción expresa la forma en la que se articula, al interior de la Semántica tractariana, la distinción ontológica entre lo fáctico y lo trascendental que atraviesa a la Metafísica del primer Wittgenstein. La explicación de las ideas mencionadas es un preámbulo necesario para comprender a la Metafilosofía tractariana.

Así, en esta sección, en primer lugar, desarrollaremos algunos elementos centrales de la distinción tractariana entre «el Lenguaje» y «los lenguajes

181 Independientemente del caso de *Tractatus* parece sensato considerar que los problemas definitorios de la concepción descriptiva y normativa de la Filosofía son los dos problemas principales de la Metafilosofía. Cabe observar, como ya hicimos en la Introducción de este escrito, que los problemas definitorios de la concepción descriptiva y normativa de la Filosofía son, preeminentemente, de carácter epistemológico.

182 A modo de dar una intuición que aclare, de forma preliminar, lo que queremos decir con «incurrir inadvertidamente en sinsentidos» podemos proponer lo siguiente: un hablante incurre inadvertidamente en sinsentidos cuando, en la factura de su discurso, transgrede las reglas de la sintaxis lógica, sin romper, para una perspectiva lógicamente *naïve*, la apariencia de lingüisticidad de sus palabras. De este modo, cuando alguien incurre inadvertidamente en sinsentidos, la ruptura con la sintaxis lógica que ello encierra queda «velada» por la falta de comprensión de la lógica del lenguaje que tiene el público que asiste a su emisión.

183 La noción de *sinsentido* a la que remitimos en este escrito es siempre aquella que explicamos hacia el final de la subsección 2.1 del capítulo 1.

sígnicos», y, en segundo lugar, sobre la base de esta distinción explicaremos cómo es posible, según Wittgenstein, caer inadvertidamente en el sinsentido en el uso de los signos.

En el curso de la investigación tractariana sobre la esencia de la expresión de sentido se distingue, de forma silenciosa y *de facto*, «el Lenguaje» (*die Sprache*),¹⁸⁴ como la totalidad absoluta de las proposiciones (§4.001), de «los lenguajes sígnicos» (*die Zeichensprachen*), como instrumentos concretos de la expresión de sentido efectiva (§§3.323-3.325).¹⁸⁵

Si bien es cierto que esta distinción en el pensamiento tractariano se refleja en el texto de *Tractatus*, por ejemplo, con la expresión «lenguaje sígnico» en párrafos como §§3.323-3.325 y §4.003 y con la expresión «lenguaje» en párrafos como §4.001, etc., juzgamos que, en la obra, esta distinción es, antes que nada, una distinción de conceptos, y no de vocabulario técnico. Una razón para pensar que esta es, antes que nada, una distinción conceptual es la forma casi subrepticia y camuflajeada en que se introduce en *Tractatus*. Que esta distinción sea, antes que nada, «conceptual» y no de vocabulario técnico, conlleva, primero, que no es completa y abiertamente evidente en los signos que ella esté presente, y, segundo, que los lectores, para entender *Tractatus*, debemos captarla y explicitarla so pena de no poder hacer inteligible la conjunción de ciertos párrafos en la obra que contienen la palabra «lenguaje». Así, desde nuestra perspectiva, esta distinción se cocina de forma oscura, incompleta y accidentada en la ebullición del pensamiento wittgensteiniano sobre la expresión de sentido.

Bajo nuestra interpretación, el concepto de «el Lenguaje», en *Tractatus*, remite a la totalidad única, fija y absoluta de las *posibilidades* del «decir algo». Estas posibilidades de la expresión de sentido, como todas las posibilidades en tanto meramente tales, son, para el filósofo, un rasgo interno del Mundo, y por ende, independiente de los hechos. En ese sentido decíamos en el capítulo 1, cuando abordábamos el tópico de la construcción lógica de las proposiciones, que el Lenguaje era, en última instancia, parte del armazón lógico del Mundo.

¹⁸⁴ No pretendemos que en todo uso de «*Sprache*» Wittgenstein significa lo que llamamos «el Lenguaje», pues, es obvio que, para nosotros, por ejemplo, en «*Zeichensprache*» no lo hace. La cuestión del vocabulario y sus usos a través de los párrafos es sumamente compleja y abigarrada en *Tractatus*.

¹⁸⁵ El concepto tractariano de «lenguaje sígnico» es sumamente general: abarca a todo lenguaje efectivo. Conceptos aproximadamente sustituibles por el de «lenguaje sígnico» (*Zeichensprache*) (§3.325, §3.343, §4.1213, §4.011, §4.1121, §6.124) en *Tractatus* son, por ejemplo, el de «lenguaje ordinario» o «lenguaje corriente» (*Umgangssprache*) (§3.323, §4.002, §5.563) y el de «notación» (*Notation*) (§3.342, §3.3441, §5.474, §§5.512-5.514, §6.122, §6.1223). Un concepto emparentado con el de «lenguaje sígnico» pero no exactamente sustituible por este es, por ejemplo, el de «escritura conceptual» (*Begriffsschrift*) (§3.325, §4.1272, §4.1273, §4.431, §5.534). En nuestra interpretación, un *Begriffsschrift* sería un lenguaje sígnico artificialmente diseñado con la finalidad de que «obedezca completamente a la sintaxis lógica». Otros conceptos tractarianos estrechamente relacionados con el de «lenguaje sígnico» son el de «simbolismo» (*Symbolismus*) (§4.4611, §5.452) y el de «sistema de signos» (*Zeichensystem*) (§5.475, §5.555).

Para Wittgenstein, solo porque «el Lenguaje» tiene un estatuto ontológico trascendental es posible que la relación figurativa, en lo esencial, sea interna (§4.014, §4.03) e independiente de los hechos (§§2.0211-2.0212, §4.061), que la verdad y la falsedad sean absolutamente objetivas e independientes de que existan seres humanos —u otros seres vivos que operen representacionalmente con signos—,¹⁸⁶ y que las relaciones lógicas entre las proposiciones sean, en lo esencial, *a priori* e independientes de lo fáctico (§5.131, §5.133).

En contraste con «el Lenguaje», en el pensamiento de Wittgenstein, los «lenguajes sígnicos» son contingencias históricas del Mundo, pues su existencia depende, en el caso que nos interesa, de la confección humana (§4.002, §3.325). Por lo tanto, los lenguajes sígnicos, además de por su carácter múltiple, se diferencian de «el Lenguaje», en cuanto forman parte del curso de los hechos.

Ejemplos de lenguajes sígnicos en el sentido wittgensteiniano serían el alemán, el chino y el inglés, pero también la escritura jeroglífica egipcia (§4.016), la escritura musical (§4.013), el simbolismo de la Física, el simbolismo de la Biología, la *Begriffsschrift* de Frege y el lenguaje formal de *Principia Mathematica* de Russell-Whitehead (§3.325).

Por otro lado, un rasgo crucial que, en *Tractatus*, diferencia a «el Lenguaje» de «los lenguajes sígnicos» radica en que, para Wittgenstein, es incorrecto decir que en «el Lenguaje» sea posible construir sinsentidos (§4.001, §5.3, §5.5, §6), mientras que, como veremos, para el filósofo, es correcto decir que en algunos lenguajes sígnicos, bajo ciertas condiciones, es posible construir sinsentidos (§4.1272).¹⁸⁷

Como se hace perspicuo a partir de lo anterior, el concepto tractariano de «los lenguajes sígnicos» emerge cuando la investigación hace foco en la expresión de sentido contingente e histórica (§2.1), mientras que, en contraste, la concepción tractariana de «el Lenguaje» se origina en el momento especulativo y *sub specie aeternitatis* de la investigación tractariana sobre la expresión de sentido. En consecuencia, la Semántica tractariana como un todo tiene dos niveles: el nivel «concreto-histórico», cuyo objeto primario de consideración son «los lenguajes sígnicos»; y el nivel «especulativo», cuyo objeto primario de investigación es «el Lenguaje».

¹⁸⁶ El ítem de la objetividad de la verdad y la falsedad está ligado al problema del Solipsismo y el Realismo que *Tractatus* aborda en §§5.6-5.641.

¹⁸⁷ Desde un punto de vista intuitivo, el mandato de silencio sobre lo trascendental de §7 hace sentido solo en tanto nos prohíbe algo que podemos hacer. Por ello, desde nuestro punto de vista, tal mandato hace sentido en *Tractatus* no porque para Wittgenstein se pueda «expresar lo inexpresable», sino porque, según el filósofo, bajo ciertas condiciones es posible construir sinsentidos en «los lenguajes sígnicos». Por ello, para que el mandato de silencio sobre lo trascendental de §7 haga sentido el filósofo tiene la necesidad conceptual de distinguir «el Lenguaje» de «los lenguajes sígnicos». Por otra parte, desde nuestra perspectiva, la caracterización del problema de la «expresión de sentido» en términos de «delimitar en el lenguaje a la expresión de pensamientos», que se hace en el *Prólogo* de *Tractatus* [Wittgenstein, 2007: 47], solo hace sentido en relación a la noción de «los lenguajes sígnicos», porque en «el Lenguaje» no es posible el sinsentido.

Estos dos niveles de la Semántica tractariana, como vimos en la sección 2 del capítulo 1, se ensamblan en el desarrollo de la investigación de la forma general de la proposición. Como vimos, la hipótesis que resultaba verosímil era que Wittgenstein, en la investigación de la esencia de la expresión de sentido, partía de la expresión de sentido en sus elementos fácticos para alcanzar, mediante un «salto especulativo», a las condiciones trascendentales de ello.¹⁸⁸

La diferenciación de estos dos niveles en la investigación semántica de *Tractatus* es, naturalmente, resultado de la diferenciación de dos niveles en la Ontología tractariana: el nivel de lo trascendental y el nivel de lo fáctico. La razón de ello radica, naturalmente, en que la expresión de sentido como fenómeno se enmarca en la Ontología tractariana, y por ende, para el filósofo, esta también se articula ontológicamente en un nivel trascendental y un nivel fáctico.

Como queda entrelíneas en lo anteriormente dicho, la diferencia de nivel conceptual entre «los lenguajes sígnicos» y «el Lenguaje» de ningún modo significa *desconexión*. Para Wittgenstein, «los lenguajes sígnicos» son concreciones fácticas de «el Lenguaje», es decir, dispositivos o sistemas concretos, manufacturados y accidentales por los cuales logramos dar efectividad a la pura posibilidad lógica de «decir algo» que es inherente a la esencia del Mundo. En otras palabras, para el filósofo, es en virtud de que «el Lenguaje» como pura posibilidad de decir todo lo que puede acaecer forma parte de la esencia del Mundo que en el transcurrir absolutamente contingente del Mundo es posible diseñar ciertos artefactos, los lenguajes sígnicos, que sirven para modelar, correcta o incorrectamente, al Mundo (§5.555).

De este modo, para Wittgenstein, «el Lenguaje» es la posibilidad lógica de los lenguajes sígnicos. Para *Tractatus*, «el Lenguaje» tiene con «los lenguajes sígnicos» exactamente la misma relación que el Espacio lógico con los hechos: la de lo trascendental con lo fáctico.

De este modo, en los lenguajes sígnicos, por su propia constitución ontológica, debemos distinguir un conjunto de rasgos esenciales («propiedades internas»), asociados al plano de «el Lenguaje» y del «símbolo», que constituyen lo que cumple el rol esencial en la representación de posibilidades de hechos en las proposiciones históricamente dadas, de múltiples accidentes («propiedades

188 En este punto se hace necesario introducir un matiz para expresar adecuadamente lo que pensamos sobre la investigación semántica tractariana. A nuestro modo de ver, el «problema semántico» de Wittgenstein es dilucidar la esencia de la expresión de sentido, no recopilar hechos sobre la expresión de sentido. Por ello, aunque, para nuestra lectura, la investigación semántica de Wittgenstein parte de lo fáctico para alcanzar lo trascendental, consideramos que ella se define, como investigación, por la especulación en el nivel de lo trascendental. Es decir, desde nuestra perspectiva, la investigación semántica de Wittgenstein es trascendental, no fáctica. Bajo nuestra lectura, para la investigación semántica tractariana, lo fáctico funciona solamente como «trampolín» para alcanzar lo trascendental, no como objeto de discusión o investigación. Parágrafos que dan fundamento a esta lectura son, por ejemplo, §§5.551-5.552, §5.4541, §5.553 y §4.1121.

externas»), que hacen a la forma particular, concreta e histórica del «signo» (§§3.34-3.3411).

Como pudo observarse, la distinción entre «el Lenguaje» y «los lenguajes sígnicos» expresa la forma en la que se articula conceptualmente, al interior de la Semántica tractariana, la distinción ontológica entre lo fáctico y lo trascendental que atraviesa a la Metafísica del primer Wittgenstein. Esta distinción semántica significa, por lo tanto, otro punto de entramamiento entre la Semántica y la Metafísica de *Tractatus*.

Habiendo explicitado algunos rasgos centrales de la distinción entre «el Lenguaje» y «los lenguajes sígnicos» que se da en la especulación semántica tractariana, pasemos ahora a explicar, sobre esta base, cómo, para Wittgenstein, es posible que un usuario del lenguaje caiga inadvertidamente en el sinsentido en su discurso. Como veremos, esta explicación servirá, a su vez, para espigar otros rasgos de la distinción tractariana ya explicitada.

Los accidentes de los lenguajes sígnicos son, para Wittgenstein, todo lo que pertenece a su aspecto histórico, convencional, manufacturado o contingente; de la esencia de los lenguajes sígnicos forma parte, para el filósofo, todo aquello que no es arbitrario, convencional o variable en la expresión de sentido que estos realizan (§3.315, §3.34, §3.342, §6.124). En suma, para el filósofo, los elementos accidentales del lenguaje sígnico pertenecen a lo fáctico y los elementos esenciales de este pertenecen a lo trascendental.

Como vimos, que el lenguaje sígnico reúna y articule internamente características fácticas y características trascendentales resulta de que es una efectivización de «el Lenguaje». De este modo, al interior del lenguaje sígnico también se da la articulación entre lo trascendental y lo fáctico. En ese sentido, parafraseando a la Metafísica de *Tractatus* podemos decir que «el Lenguaje» es el armazón lógico del lenguaje sígnico. Esto último sería correcto porque, como vimos, para Wittgenstein, desde un punto de vista ontológico, lo trascendental no es entitativo, sino solamente el armazón de lo fáctico.

Para Wittgenstein, los lenguajes sígnicos, desde un punto de vista estructural, contienen *palabras* (§4.025). Estas forman el léxico del lenguaje sígnico y son recogidas por los diccionarios ordinarios (§4.025). A su vez, el filósofo reconoce que las palabras se combinan, en los lenguajes sígnicos, de acuerdo a reglas gramaticales, construyendo lo que llamaremos «sentencias».¹⁸⁹

El concepto de «sentencia (de un lenguaje sígnico)» que aquí nosotros introducimos para modelar a la Semántica tractariana es, en principio, un concepto gramatical: sentencia de un lenguaje sígnico λ es toda construcción gramatical completa según reglas gramaticales de λ a partir de palabras del léxico de λ .

¹⁸⁹ El concepto de «sentencia» que aquí introducimos para poder analizar la Semántica y Metafilosofía del primer Wittgenstein debe distinguirse del concepto tractariano de «proposición», porque, para empezar, como veremos, no toda sentencia es proposición. Las diferencias y conexiones entre estos conceptos se harán perspicuas en lo que sigue de la sección.

Ejemplos de construcciones gramaticales completas en castellano serían: «El rey de Francia es calvo», «¿Hay más de tres manzanas?», «Hay más de tres manzanas» y «Si llueve, entonces hace frío»; ejemplos de construcciones gramaticales incompletas en castellano serían: «El rey de Francia...», «Hay más de tres...», «... es calvo». Las construcciones gramaticales incompletas son meramente partes (en sí mismas incompletas) de las construcciones gramaticales completas.¹⁹⁰

La introducción del concepto de *sentencia* responde a una necesidad conceptual de la interpretación, no a un antojo u ocurrencia del autor de este escrito. La necesidad conceptual radica en explicar cómo los hablantes pueden incurrir inadvertidamente en sinsentidos durante el empleo de un lenguaje signico. Que Wittgenstein no destinara una palabra «especial» o «técnica» para expresar el concepto de *sentencia* no excluye que este *concepto* fuera un engranaje sumamente importante de su pensamiento semántico y metafilosófico.

En este punto de la exposición se visibiliza otra diferencia cardinal entre «el Lenguaje» y «los lenguajes signicos»: mientras que «el Lenguaje» es la totalidad absoluta de las posibilidades de la expresión de sentido, un «lenguaje signico» es una totalidad contingente (histórica) de sentencias entre otras totalidades contingentes de sentencias. Esta diferencia, como veremos, subyace a la diferencia ya citada que consiste en que los sinsentidos no pueden construirse en «el Lenguaje» pero sí, bajo ciertas condiciones, pueden construirse en «los lenguajes signicos».

Por otra parte, es correcto agregar que para las sentencias de los lenguajes signicos ordinarios es constitutivo dar el «aspecto» de expresar sentido para los usuarios del lenguaje signico. En otras palabras, solo en la medida de que la sentencia da el aspecto de expresar sentido para los usuarios del lenguaje signico es que esta recibe el estatuto de «sentencia» en el intercambio lingüístico de estos.

Que la sentencia dé el aspecto de expresar sentido para el usuario del lenguaje signico aquí quiere decir que, en su estado *naïve* y prerreflexivo sobre el funcionamiento lógico del lenguaje signico —estado que más adelante llamaremos «ceguera ante la sintaxis lógica»—, el usuario del lenguaje signico trata a toda sentencia «como si» expresara un sentido.

Para Wittgenstein, en cuanto resultan de la convención, las reglas gramaticales y el léxico de los lenguajes signicos son contingencias del Mundo.¹⁹¹ Así podemos hablar de que ciertas palabras y reglas gramaticales ganan o pierden «vigencia». A su vez, en tanto contingencias son rasgos arbitrarios e inesenciales a los lenguajes signicos *qua* lenguajes (§§3.34-3.341): los mismos sentidos pueden expresarse, y, de hecho, se expresan, bajo gramáticas y vocabularios muy diferentes (§3.343, §4.0141, §4.025).

190 Obviamente, nada obsta para que una construcción gramatical completa sea parte de otra. Por ejemplo, en «Si llueve, entonces hay nubes», «hay nubes» es una construcción gramatical completa.

191 Que el léxico sea convencional aquí quiere decir: (a) que la forma o sonido de las palabras resulta de una decisión arbitraria (casual); y (b) que la interpretación que reciben las palabras resulta de una elección arbitraria (casual).

En este punto se visibiliza otra diferencia fundamental entre «el Lenguaje» y «los lenguajes sígnicos»: «los lenguajes sígnicos» efectivos, en tanto pertenecen a lo fáctico, pueden cambiar durante la historia, y, de hecho, lo hacen. En cambio, «el Lenguaje», en tanto pertenece a lo trascendental, es «siempre» la misma totalidad cerrada (absoluta) de posibilidades de la expresión de sentido.

En contraposición a las propiedades externas (fácticas) como el vocabulario y la gramática, para Wittgenstein, los lenguajes sígnicos, *qua* lenguajes, tienen también propiedades internas (trascendentales). Propiedad interna de un lenguaje sígnico en su condición de lenguaje es todo lo esencial a la expresión de sentido en las sentencias con sentido que pueden construirse gramaticalmente en él (§§3.34-3.344). Este componente esencial es, para Wittgenstein, la sintaxis lógica.

La sintaxis lógica es la normatividad interna a las palabras del lenguaje sígnico que determina, dentro del lenguaje sígnico, la totalidad de combinaciones en sentencias que expresan sentido (§3.311). La sintaxis lógica es una normatividad interna a la palabra porque queda determinada por las propiedades lógicas (combinatorias) de su significado y delimita automáticamente los usos en los que esta tiene (tal) significado.¹⁹² La sintaxis lógica de las palabras no depende de ninguna convención ulterior a la que le da significado a la palabra.¹⁹³ La sintaxis lógica del signo refleja la forma lógica del significado.

Para Wittgenstein, la normatividad interna de las palabras garantiza el perfecto orden lógico inherente a las proposiciones del lenguaje sígnico en tanto sostienen la relación figurativa (§5.563). A su vez, para el filósofo, es a través de la sintaxis lógica de las palabras que contiene que la proposición del lenguaje sígnico tiene la forma lógica en común con la posibilidad lógica que representa. De acuerdo al filósofo, la sintaxis lógica de las palabras se muestra en la forma gramatical de las proposiciones del lenguaje sígnico (§2.172, §4.121).¹⁹⁴

Ahora bien, para el filósofo, lo accidental de los lenguajes sígnicos, como todo lo accidental (fáctico), es expresable (descriptible) con los lenguajes sígnicos. En cambio, para Wittgenstein, lo esencial al lenguaje sígnico, como todo lo esencial, es inexpressable y «se muestra» en los lenguajes sígnicos. Por esta razón, Wittgenstein sostiene en §3.33 que la sintaxis lógica de un lenguaje sígnico solo puede ser «establecida» sin mentar el significado de las palabras y atendiendo

192 Las propiedades lógicas del significado que determinan la sintaxis lógica del signo son aquellas que conciernen a la combinabilidad lógica de este significado en el marco del Espacio lógico. La combinabilidad lógica del signo en sentencias con sentido coincide con la forma lógica de su significado.

193 Para el filósofo, que un determinado signo tenga un determinado significado es convencional. Ahora bien, para Wittgenstein, que una vez dado convencionalmente a un signo un determinado significado, este signo tenga una determinada sintaxis lógica no es convencional, sino que viene determinado (lógicamente) por las propiedades lógicas (internas) de este significado.

194 Como vimos antes, la «mostración» de la forma lógica en la proposición puede ser más o menos nítida según el grado de análisis que esta contenga.

solo a la descripción de estas.¹⁹⁵ En consecuencia, para el filósofo, el establecimiento de la sintaxis lógica de un lenguaje signico solo puede ser puramente «externo» y sintáctico.¹⁹⁶ Por esta razón, para comprender la sintaxis lógica así establecida, dice Wittgenstein, ya debemos «conocerla*» por la vía de su mostración en el lenguaje signico (§3.334).

De este modo, para Wittgenstein, la gramática es la normatividad externa del lenguaje signico que delimita contingentemente la totalidad de sus sentencias, y la sintaxis lógica es la normatividad interna del lenguaje signico que determina lógicamente cuáles sentencias del lenguaje signico expresan sentido. Así, para el filósofo, en el lenguaje signico operan paralela y coordinadamente dos normatividades, una fáctica (convencional) y otra trascendental (ontológica).

Si bien, como dijimos, es constitutivo de toda sentencia de un lenguaje signico dar el aspecto de expresar un sentido —al usuario lógicamente *naïve* del lenguaje signico—, no le es esencial el expresar un sentido *efectivamente*, porque, según Wittgenstein, puede ocurrir que una combinación de signos sea sentencia desde el punto de vista de la gramática y el léxico del lenguaje signico, pero que no se ajuste a la sintaxis lógica de las palabras involucradas (§3.325). De esta forma, según el filósofo, si bien es necesario que al menos algunas sentencias del lenguaje signico expresen sentido si es que este es efectivamente un lenguaje, no es necesario que toda sentencia gramaticalmente construible en un lenguaje signico exprese sentido (§4.1272).

De acuerdo a Wittgenstein, un *factum* sobre algunos lenguajes signicos corrientes, como, por ejemplo, el alemán, es que gramática y sintaxis lógica no

195 Como sabemos, para Wittgenstein, la interpretación que en el lenguaje signico reciben las palabras es fruto de una convención (§4.002). Por ende, el filósofo tiene que aceptar que que tal palabra reciba tal o cual significado es un evento casual, es decir, un hecho. Llamemos «hecho de significado» a un hecho de este tipo. Los hechos de significado son los «tentáculos» con los que la figura toca la realidad (§2.1515). Ahora bien, según el filósofo, que tal palabra tiene tal o cual significado se muestra en las proposiciones en las que ocurre, y es, por ende, inexpresable (§3.33, §4.1212). Así las cosas, parece que en el sistema tractariano hay una aporía: ciertos hechos, los «hechos de significado», son inexpresables. Esta dificultad se relaciona con la confluencia (síntesis) de un factor (componente) fáctico y un factor (componente) trascendental en la constitución misma de los lenguajes signicos: *grosso modo*, el componente trascendental consiste en las formas lógicas, mientras que el componente fáctico consiste, entre otras cosas, en la interpretación que reciben convencionalmente estas formas. ¿Por qué el elemento fáctico del lenguaje signico tendría que ser también inexpresable? ¿Acaso, para el filósofo, no es posible describir completamente el Mundo (§3.01, §4.26)? ¿Acaso, en definitiva, no hay, para Wittgenstein, un componente fáctico en la constitución de los lenguajes signicos? ¿Acaso la sola identidad en forma lógica entre figura y *figuratum* es la relación figurativa y no solamente la posibilidad de la misma? Si la sola identidad en forma lógica es la relación figurativa, entonces ¿todo hecho es una figura de todas las otras posibilidades de hechos de su forma lógica?

196 En el «establecimiento» de la sintaxis lógica de un lenguaje signico así caracterizado la construcción de lo que Wittgenstein llama «variables proposicionales» juega un papel destacado (§§3.31-3.317). Estas variables muestran la combinabilidad lógica de la expresión del caso y de su significado.

«corresponden» (§3.323, §4.0031). Para Wittgenstein, esta no-correspondencia se expresa en que, en el lenguaje sónico del caso, sea posible construir, según las reglas gramaticales, sentencias que no son proposiciones, o tautologías o contradicciones (§3.325, §4.003, §4.1272, §5.4733). Según *Tractatus*, en esa eventualidad, en el lenguaje sónico del caso es posible construir sinsentidos (*Unsinn*).

Para Wittgenstein, un sinsentido construible en un lenguaje sónico es una combinación gramatical de palabras que no sostiene relación figurativa con una posibilidad del Espacio lógico en virtud de que, bajo tal combinación gramatical, los signos son usados en contradicción con su sintaxis lógica (§3.325). Para Wittgenstein, un sinsentido y una proposición comparten solamente la carcasa externa de lo léxico-gramatical.

De acuerdo a *Tractatus*, la sintaxis lógica del signo se corresponde con la forma lógica del significado (§3.11). En un sinsentido, para Wittgenstein, los signos están combinados bajo una estructura que los significados respectivos, por la forma lógica, no pueden instanciar (§2.17). En virtud de ello, para el filósofo, en un sinsentido, los signos no significan nada, porque, según Wittgenstein, los signos no pueden representar a los significados bajo estructuras que estos no pueden instanciar (§2.013, §3.314). Como vimos antes, de acuerdo a *Tractatus*, no se puede «separar», en el pensamiento, a algo de su forma lógica (§4.123).

En *Tractatus*, que la gramática pueda no corresponder con la sintaxis lógica está relacionado genéticamente con que la sintaxis lógica, aunque se muestra, no es inmediatamente perspicua para los usuarios normales del lenguaje sónico (§4.002). Para Wittgenstein, los usuarios no parten de la comprensión abierta de la lógica del lenguaje (§4.003), y por ello, pueden atribuir a una sentencia el estatuto de «expresar sentido» sin que lo tenga realmente. La comprensión abierta de la lógica del lenguaje no es necesaria, según el filósofo, para ser un usuario competente de un lenguaje sónico (§4.002).¹⁹⁷

197 Una pregunta relevante que surge en este punto de la especulación tractariana es la siguiente: si los usuarios de un lenguaje sónico normalmente son ajenos a la sintaxis lógica de este (§4.002), entonces ¿cómo se produce la interpretación de los signos que, en parte, determina la operatividad de esta sintaxis lógica en el lenguaje sónico? Esta pregunta se conecta con que la lógica del lenguaje sónico tiene un aspecto convencional, en cuanto depende, en parte, de la interpretación convencional de este por parte de algunos usuarios. Por ello parece que algunos usuarios del lenguaje sónico tendrían que tener alguna familiaridad con esta lógica en la medida de que son los que establecen las convenciones semánticas sobre cuya base el lenguaje sónico funciona (§4.002). ¿Acaso establecer convencionalmente la interpretación de las palabras no conlleva, para Wittgenstein, conocer el significado dado? ¿Acaso ser usuario de un lenguaje sónico no encierra, según Wittgenstein, conocer la interpretación de las palabras del mismo? ¿Acaso conocer la interpretación de los signos no conlleva, para Wittgenstein, alguna familiaridad con la sintaxis lógica de los mismos? En nuestra exégesis general de *Tractatus*, el filósofo lidia con estas dificultades mediante la distinción entre «conocimiento de la sintaxis lógica» y «conocimiento reflexivo de la sintaxis lógica». Nuestra interpretación en cuanto a este ítem es que, para Wittgenstein, algún tipo o grado de conocimiento de la lógica del lenguaje está contenido en el uso competente del mismo, en tanto, para el filósofo, esta lógica se muestra en el lenguaje, pero que el conocimiento reflexivo de

Para Wittgenstein, como es obvio, los sinsentidos no resultan de lo esencial del lenguaje sígnico que constituye su condición de lenguaje, esto es, la sintaxis lógica, sino de un ítem arbitrario del mismo: la gramática. Para el filósofo, los sinsentidos que pueden construirse gramaticalmente en un lenguaje sígnico son una especie de residuo que surge en la brecha que hay en el lenguaje sígnico del caso entre gramática y sintaxis lógica.¹⁹⁸

Ejemplos de sinsentidos que se pueden construir gramaticalmente en castellano serían, para Wittgenstein, «1 es un número», «Solo hay un o», «Sócrates es idéntico», «Hay 100 objetos», «*p* es una proposición», «No hay cosas», « $2 \times 2 = 4$ a las 3 horas», «Sócrates = Sócrates», etc. (§4.1272, §5.473, §5.5351, §5.5352).

Como resulta de lo anteriormente expuesto, de acuerdo al filósofo, la deriva hacia el sinsentido de un discurso supone esencialmente una ruptura con la sintaxis lógica de los signos involucrados en el uso sentencial de los mismos. En ese sentido puede decirse que esta deriva sintomatiza confusiones «lógicas» del usuario del lenguaje: este, en el uso gramatical (sentencial) que hace del signo le atribuye, *de facto*, una función lógica que no es la que le corresponde en virtud de su significado (§§3.323-3.325). Estas confusiones lógicas de los usuarios del lenguaje sígnico perfectamente podrían darse de forma no consciente, de la misma manera que, para el filósofo, nuestra competencia lingüística perfectamente puede darse sin tener conciencia de la Lógica del lenguaje.

Como vimos implícitamente en el capítulo 1, en lo que llamamos «el Lenguaje» la gramática no juega absolutamente ningún papel digno de menció: lo que constituye a «el Lenguaje» como totalidad absoluta de las posibilidades de la expresión de sentido es la sintaxis lógica, el Espacio lógico. En cambio, como vemos ahora, en «los lenguajes sígnicos» la gramática juega el papel protagónico: es lo que constituye y delimita como totalidad de sentencias al lenguaje sígnico. Esta diferencia de relación que «el Lenguaje» y «los lenguajes sígnicos» tienen con la gramática es una parte sustancial de la diferencia de nivel entre «el Lenguaje» y «los lenguajes sígnicos». Por otra parte, esta diferencia de relación es parte de lo que explica que el sinsentido no sea (lógicamente) construible en «el Lenguaje» pero (gramaticalmente) construible en «los lenguajes sígnicos» (cuando la gramática no obedece completamente a la sintaxis lógica).

la sintaxis lógica no está dado con la competencia lingüística sino que, para el filósofo, se va conquistando a través del arduo trabajo del análisis lógico.

- 198 La «combinabilidad lógica» del signo (en sentencias con sentido) coincide con la forma lógica (combinabilidad) de su significado. Por otro lado, la forma lógica del signo en tanto entidad es su combinabilidad «a secas» en la constitución posible de hechos. Desde un punto de vista tractariano, que la «combinabilidad gramatical» de un signo en un lenguaje sígnico pueda ser más amplia que su «combinabilidad lógica» (en sentencias con sentido) implica que la forma lógica del signo, en tanto entidad, puede ser diferente de la forma lógica de su significado, en el sentido de que el signo puede efectivamente combinarse de maneras que el significado no. La pregunta que surge entonces es: si signo y significado eventualmente difieren en forma lógica en el modo señalado, ¿cómo, y en qué sentido, la proposición que contiene al signo puede compartir la forma lógica con la posibilidad de hecho que contiene al significado?

Ahora bien, desde el punto de vista tractariano, ni la proposición ni «el Lenguaje» pueden contener errores o defectos «lógicos» (§5.4731), pues la proposición intrínsecamente está en perfecto orden lógico (§5.563, §3.251) y «el Lenguaje» es la totalidad de las proposiciones (§4.001). A esto hay que agregar que, para Wittgenstein, una sentencia sin sentido, tomada en sí misma, tampoco contiene un defecto lógico: simplemente no tiene sentido, pero, para Wittgenstein, esta *podría tenerlo* si los signos componentes fueran correctamente interpretados (§5.473, §5.4733). Para Wittgenstein, solo «los lenguajes sígnicos» pueden contener errores o defectos «lógicos» en el preciso sentido de que pueden permitir la construcción gramatical de sinsentidos (§3.325, §4.003).

Algunas formas de desajuste entre la gramática y la sintaxis lógica que Wittgenstein ejemplifica son: (a) cuando signos que significan de modo y manera muy diferente tienen un comportamiento gramatical («externo») similar, por ejemplo, «ir» y «existir» (§3.323); (b) cuando un signo es utilizado en modos de significar diferentes sin marcar, en cada contexto, bajo qué modo se usa, por ejemplo, el verbo «ser» (§3.323); (c) cuando se trata al concepto de una propiedad interna (un «concepto formal») como un predicado, por ejemplo, el concepto formal «número» (§§4.126-4.1272); (d) cuando el lenguaje incluye el signo de identidad (§§5.53-5.534); (e) cuando un signo es usado como adjetivo y no está interpretado como tal en el lenguaje sígnico, por ejemplo, «idéntico» en «Sócrates es idéntico» (§5.473, §5.4733); (f) cuando el signo de una expresión funcional sugiere, por su uso gramatical, que la función puede tomarse a sí misma como argumento (§3.333); (g) cuando tácitamente un signo lógicamente complejo (o: «signo de complejo») se disimula o camuflajea como si fuera un signo lógicamente simple (o: «nombre») (§§3.261-3.262);¹⁹⁹ etc.

Para Wittgenstein, todas estas formas de desajuste entre la gramática y la sintaxis lógica propician, de distintas formas, que podamos construir gramaticalmente sinsentidos e incurrir en ellos inadvertidamente al usar el lenguaje sígnico. Para el filósofo, todas estas formas de desajuste entre la gramática y la sintaxis lógica propician que caigamos en confusiones «lógicas».

Por otro lado, para el filósofo, un lenguaje sígnico que obedezca completamente a la sintaxis lógica debe carecer de todos estos desajustes. Según Wittgenstein, en un lenguaje sígnico cuya gramática obedece completamente a la sintaxis lógica, la sintaxis lógica se muestra completamente, sin oscuridades o distorsiones, en la gramática y queda «establecida» en la descripción de esta (§3.33, §4.1213).

(Cabe destacar que, para Wittgenstein, la posibilidad de un lenguaje sígnico lógicamente perfecto viene contenida en la posibilidad de analizar completamente toda proposición, puesto que una proposición completamente analizada se expresa en un lenguaje sígnico lógicamente perfecto).

199 Para una perspectiva tractariana, una descripción definida como «el rey de Francia» o un nombre propio (en sentido convencional) como «Luciano Silva» podrían ser casos del tipo (e).

Los desajustes normales entre gramática y sintaxis lógica permiten decir a Wittgenstein que los aspectos «superficiales» («externos») de los lenguajes sígnicos, o sea, la gramática y el léxico, normalmente disfrazan a la forma lógica de la proposición ocultándola (§4.002, §5.1311). Por otro lado, para Wittgenstein, en el caso de las proposiciones de las notaciones normalmente en uso, la ocultación de la forma lógica de la proposición por parte de su signo proposicional también se produce, como vimos en el capítulo 1, por la ocurrencia de signos de complejo en el signo proposicional.²⁰⁰

Es en virtud de este «disfraz» de la forma lógica que, según el filósofo, normalmente sea imposible deducir la sintaxis lógica de un lenguaje sígnico a partir de su mera fisonomía externa (§4.002), y que haya que indagar cómo y para qué se usan las palabras en la relación figurativa con el Mundo (§3.262, §§3.326-3.327).²⁰¹

Ahora bien, la ocultación de la forma lógica no implica, para el filósofo, que la proposición no exprese perfectamente su sentido o que no muestre la forma lógica, porque, como vimos, la proposición constitutivamente está en perfecto orden lógico (§5.563). Para Wittgenstein, la proposición «ostenta» la forma lógica en el signo proposicional (§2.172, §4.121). En consecuencia, lo único que afecta, en definitiva, la ocultación referida es el «grado de claridad» con el que, en el signo proposicional, se muestra el sentido de la proposición y las características formales del mismo al usuario del lenguaje sígnico.²⁰² De esta forma, para *Tractatus*, el análisis lógico apuntará a superar la ocultación de la «forma real» tras la «forma aparente» desentrañando el perfecto orden lógico subyacente.

Por otra parte, la ocultación de la forma lógica que normalmente hace la gramática y el léxico en los lenguajes sígnicos en cierta medida se apoya, según el filósofo, en la complicidad de la «ceguera» ante la sintaxis lógica que es normal en los usuarios de lenguajes sígnicos en tanto ser usuario de un lenguaje sígnico no requiere la comprensión de la lógica del mismo (§§4.002-4.003).²⁰³ La idea de

200 La «ocultación» que normalmente la gramática hace de la forma lógica de la proposición Wittgenstein también la caracteriza en términos de que la forma «aparente» de la proposición, esto es, la que directamente «sugiere» la «forma gramatical», no tiene por qué coincidir completamente con la forma «real», es decir, la forma lógica (§4.0031).

201 Como explicación general del hecho de que los lenguajes sígnicos normalmente «disfracen» la forma lógica de los sentidos expresados, Wittgenstein, en §4.002, cita el que los lenguajes sígnicos existen para cumplir objetivos «totalmente distintos» que el de transparentar la forma lógica. Probablemente el filósofo aquí esté pensando en los objetivos que las necesidades de la Vida imponen a la forma externa del lenguaje *qua* medio de comunicación. El vínculo entre el uso de signos y «la Vida» aparece destacado, desde distintos puntos de vista, en §6.211 y §5.631.

202 En la subsección 2.1 del capítulo 1 dijimos que el concepto de «análisis lógico» introducía una complejidad en la concepción tractariana de la «mostración» de lo trascendental en el lenguaje. Ahora podemos observar que el tópico tractariano del «disfraz» de la forma lógica por la forma gramatical introduce nuevos elementos que complejizan todavía más aquella concepción.

203 Lo que a partir de aquí en este escrito llamaremos «ceguera ante la sintaxis lógica» quizá sea mejor comparable con una «miopía ante la sintaxis lógica».

Wittgenstein en este punto parece ser que si no participáramos de esta ceguera ante la sintaxis lógica, entonces, pese al disfraz de la «forma aparente», la forma lógica se haría notoria para nosotros, dado que comprenderíamos, en cada caso, de qué modo y manera están trabajando los signos en la proposición. En otras palabras, para Wittgenstein, en el caso de que no fuéramos ciegos ante la sintaxis lógica del lenguaje signico, entonces podríamos «ver», a trasluz del disfraz gramatical, a la forma lógica del pensamiento expresado (§4.002).

En síntesis, de acuerdo al filósofo, es la conjugación de, por un lado, la ceguera ante la sintaxis lógica que normalmente tienen los usuarios de los lenguajes signicos, y, por otro, el desajuste normal entre gramática y sintaxis lógica, lo que explica que en el uso de un lenguaje signico caigamos inadvertidamente en sinsentidos, dentro de los límites, más hospitalarios, de la gramaticalidad (§§3.323-3.324, §§4.003-4.0031, §4.1272).

Sección 2. La concepción descriptiva de la Filosofía

La Metafilosofía tractariana se entrama en una problematización general de las disciplinas que el filósofo lleva a cabo intermitentemente en la obra a partir de §4.11 hasta §7.²⁰⁴ En esta problematización general, Wittgenstein se ocupa, por un lado, de examinar el estatuto lingüístico y epistémico de la Filosofía, de la Ciencia natural (§§4.11-4.114, §§6.3-6.3751, etc.), de la Lógica (§§6.1-6.13, etc.), de la Ética (§§6.4-6.521, etc.), de la Estética (§§6.4-6.521, etc.), de la Teoría de la probabilidad (§§5.15-5.156), de la Matemática (§§6.2-6.241, etc.), de la Mística (§§6.44-6.45, §6.522), etc., y, por otro, de examinar las relaciones entre algunas de estas disciplinas.

La problematización lingüística y epistémica de las disciplinas que se lleva a cabo en *Tractatus* puede englobarse en la Epistemología filosófica de la obra.²⁰⁵ Como es notorio, el trasfondo general de la Epistemología filosófica tractariana es la Metafísica y la Semántica que estudiamos en el capítulo 1 y en la sección 1 de este capítulo 2.

Dado este marco, es correcto conceptualizar a la Metafilosofía tractariana como un capítulo de la Epistemología filosófica del primer Wittgenstein. Como

204 Por «disciplina» aquí entendemos todo *corpus* organizado de creencias en torno a un tópico definido que alguien presume que es conocimiento. Esta es una noción que nosotros introducimos para analizar a la Metafilosofía tractariana. Como puede observarse, esta noción deja abierta la cuestión del estatuto semántico y epistémico de las disciplinas, porque el mero ser una disciplina no conlleva un estatuto semántico o epistémico determinado.

205 Pasajes donde Wittgenstein aborda problemas de Epistemología filosófica son: §§4.12-4.1272 (noción de «mostración», conocimiento *a priori*), §5.1362 (noción de «conocimiento»), §5.1363 (noción y criterios de «justificación»), §§5.541-5.5423 (actitudes proposicionales, alma), §§5.6-5.641 (Solipsismo vs. Realismo), §6.51 (Escepticismo), §5.5423 (percepción de complejos), §5.1361 (conocimiento de hechos futuros), §6.31, §§6.363-6.36311 (problema de la inducción), §§6.126-6.1271, §§5.11-5.156 (demostración, inferencia y probabilidad), §§6.3-6.34, §§6.35-6.361, §§6.3751 (proposiciones «sintéticas *a priori*») etc.

veremos, en el desarrollo de la Metafilosofía tractariana cumple un papel protagónico la consideración de las relaciones que la Filosofía tiene o debería llegar a tener, por un lado, con la Ciencia natural y, por otro, con la Lógica.

El problema que define a la concepción descriptiva de la Filosofía, en nuestra distinción, puede ponerse en estas palabras: ¿Qué estatuto tienen los problemas y las teorías filosóficas tradicionales desde el punto de vista semántico y epistemológico?

Como es notorio, en el problema así planteado se presupone que todas las teorías y problemas filosóficos tradicionales tienen el mismo estatuto semántico y epistemológico.²⁰⁶ A nuestro modo de ver, en *Tractatus*, el problema metafilosófico del estatuto semántico y epistemológico de la Filosofía tradicional se plantea de esta manera. Para Wittgenstein, como veremos, todo problema y teoría filosófica tradicional es un sinsentido que tiene valor epistémico nulo.

Wittgenstein caracteriza a la Ciencia natural (*Naturwissenschaft*) como la totalidad de las proposiciones verdaderas (§4.11).²⁰⁷ De este modo, la Ciencia natural, para Wittgenstein, describe completamente *cómo* es el Mundo (§3.01, §4.26). De acuerdo al filósofo, el objeto de investigación de la Ciencia natural es la dimensión fáctica de la Ontología; por ende, según Wittgenstein, lo trascendental, es decir, «lo místico» (§6.522), no es objeto de investigación para la Ciencia natural.²⁰⁸

Para Wittgenstein, todo conocimiento de la Ciencia natural es *a posteriori*. En otras palabras, para el filósofo, el conocimiento de la Ciencia natural resulta de comparar a las proposiciones con el Mundo (§§2.223-2.225). La Ciencia natural, según Wittgenstein, se ocupa de hacer el inventario completo de los hechos.

Desde el punto de vista tractariano, la totalidad del conocimiento científico, y del conocimiento a secas, está subsumido bajo la Ciencia Natural. La reducción tractariana del conocimiento al conocimiento de la Ciencia natural se funda, por un lado, en que, de acuerdo al filósofo, solo las posibilidades de hechos son pensables (expresables; figurables) (§5.634, §2.225, §3, §4); y por otro, en que, de acuerdo a Wittgenstein, «A conoce que *p*» tiene sentido solo si «*p*» es una proposición (§5.1362).

206 Los presupuestos de un problema filosófico son las tesis filosóficas que se asumen en la propia formulación del mismo. Los problemas filosóficos normalmente conllevan presupuestos. Por ello pueden ser rechazados por la vía de refutar u objetar sus presupuestos. Lo que al final de la sección 3 de este capítulo llamaremos «Metafilosofía multiformizante» rechaza el problema de la concepción descriptiva de la Filosofía así planteado.

207 En la medida de que, como vimos, la Ontología tractariana es revisionista respecto de la Ontología ordinaria de las ciencias naturales y del sentido común es esperable que su concepción de las ciencias naturales mismas expresada en el concepto tractariano de «Ciencia Natural» sea revisionista respecto de la Epistemología estándar.

208 Como sabemos, en *Tractatus*, la categoría de lo fáctico excluye a lo ético y a lo místico. Consiguientemente, para Wittgenstein, en la Ciencia natural no hay ningún contenido asociado a lo ético o a lo místico. Esta parece ser la forma en la que *Tractatus* expresa la dicotomía tradicional entre hecho y valor.

Razonablemente, a la tesis que reduce el conocimiento a secas al conocimiento de la Ciencia natural la podemos conceptualizar como la tesis característica del Naturalismo epistemológico.²⁰⁹ El naturalismo epistemológico de *Tractatus* es la contracara de su Metafilosofía, de su Meta-Ética y de su Filosofía de la Lógica y de la Matemática.

Una idea estructural de la concepción descriptiva de la Filosofía en *Tractatus* es que la Filosofía tradicional no pertenece al ámbito de la Ciencia natural (§4.111). La Filosofía tradicional, para Wittgenstein, no es una de las ciencias naturales.

Para Wittgenstein, que la Filosofía no pertenezca al ámbito de la Ciencia natural no quiere decir, meramente, que en la Filosofía no hay proposiciones verdaderas. En realidad, lo que esta tesis tractariana quiere decir es algo más fuerte, a saber, que la Filosofía tradicional está afuera del «ámbito disputable de la Ciencia natural». Ahora bien, esto último es lo mismo que decir, en el contexto de *Tractatus*, que la misma está afuera de la totalidad de las proposiciones o «el Lenguaje» (§4.001).

La noción de «ámbito disputable de la Ciencia natural» aparece en §4.113. Para Wittgenstein, el ámbito disputable de la Ciencia natural es lo que llamamos «el Lenguaje», porque, como sabemos, toda proposición pretende describir al Mundo, y, entonces, según Wittgenstein, la tarea de la Ciencia natural pasa por discernir, de forma sistemática pero empírica, en el Lenguaje entero, lo verdadero de lo falso (§4.26, §§6.341-6.343).

Como evidencia de que, para Wittgenstein, el ámbito disputable de la Ciencia natural es «el Lenguaje» cuenta que en §6.53 el filósofo ecuacione la noción de «lo que se puede decir» con la noción de «proposición de la Ciencia natural»: «§6.53. El método correcto de la Filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la Ciencia natural...» [Wittgenstein, 2007: 131-132].

Una razón por la que, para Wittgenstein, la Filosofía tradicional está afuera de «el Lenguaje» radica en que esta no apunta a describir hechos en el sentido tractariano de la expresión. Para Wittgenstein, la Filosofía tradicional apunta a capturar algo superior a, y más sublime que, los meros hechos, pues a la Filosofía tradicional no le interesa ni le incumbe el inventario de lo casual (lo *a posteriori*).²¹⁰ Para Wittgenstein, la Filosofía tradicional apunta, específicamente, a capturar *a*

209 Si bien es cierto que en *Tractatus* se sostiene el Naturalismo epistemológico, es necesario introducir varios matices, porque, como veremos, con el concepto de «comprensión de la sintaxis lógica» se contrabandea, en *Tractatus*, una noción de «conocimiento» aplicable en relación a lo trascendental: en concreto, esta forma de conocimiento se daría cuando nos tornamos capaces de contemplar lo que se muestra.

210 En una discusión filosófica normal, si se concede que una determinada tesis es filosófica, entonces no se pone en cuestión que si es verdadera (o: falsa), entonces es necesariamente verdadera (o: falsa), aún cuando eventualmente se ponga en cuestión la verdad (o: la falsedad) de la tesis en cuestión. Así es el juego filosófico. Este hecho avala algunos *data* de la investigación de la concepción descriptiva tractariana.

priori las propiedades internas de las cosas. En consecuencia, para Wittgenstein, la Filosofía en sentido tradicional es, esencialmente, *Metafísica* (§6.53).

Otro argumento que el filósofo ofrece para defender que la Filosofía tradicional está afuera del ámbito disputable de la Ciencia natural es que *sus* problemas, si todos los problemas científicos recibieran respuesta, aún, en lo sustancial, no habrían sido tocados en lo más mínimo (§4.1274, §6.4312, §6.4321, §6.51, §6.52). Para Wittgenstein, los problemas filosóficos no son acerca de *cómo* son las cosas sino acerca de *qué* son estas.^{211, 212}

De este modo, la búsqueda filosófica, bajo la modalidad tradicional, queda signada, para Wittgenstein, por el afán totalizador bajo el que se conduce en la descripción de las cosas. Este afán totalizador de la Filosofía tradicional nace de que esta apunta a capturar *a priori* la esencia de las cosas, y consiste en que absolutamente nada puede escapar al registro de su respectiva esencia.²¹³

Es en este contexto que Wittgenstein introduce argumentativamente una de sus tesis fundamentales sobre la Filosofía tradicional: como las propiedades internas de las cosas son inexpresables (§4.122), entonces no puede haber proposiciones «filosóficas» (§6.53).

Ahora bien, con la tesis de que la Filosofía tradicional está afuera de «el Lenguaje», la obra no pretende negar que aquella, de algún modo, ha «tomado cuerpo» en los lenguajes sígnicos, porque es un hecho histórico fuera de discusión, en *Tractatus*, que los filósofos han proferido sus doctrinas en alemán, castellano, griego, chino, etc.²¹⁴

211 Cabe observar que la tesis de que los problemas filosóficos son, principalmente, acerca de *qué* son las cosas y no acerca de *cómo* son, es fundamental en la Metafilosofía de Platón (*República* V-VII), porque, para este filósofo, la Filosofía, entendida como Dialéctica, tiene como finalidad característica el dilucidar la definición real de las cosas, esto es, el aprehender completamente las esencias objetivas (Ideas). De acuerdo a la información que da Aristóteles en *Metafísica*, la tesis de que los problemas filosóficos son, principalmente, acerca de *qué* son las cosas se origina en Sócrates [Aristóteles, 2003: 95]. En la obra platónica la tesis en cuestión aparece explícitamente, por ejemplo, en *Menón* 71b.

212 A su vez, otro argumento que Wittgenstein podría haber utilizado para defender que la Filosofía tradicional está afuera de la Ciencia natural es el siguiente: la Filosofía tradicional (Platón, Descartes, etc.) busca conocimiento en un sentido superlativo: ἐπιστήμη. Por ende, el objeto de la Filosofía tradicional es lo trascendental. Por ende, la Filosofía tradicional necesariamente está afuera de la órbita de la Ciencia natural.

213 Que hay esencias cognoscibles y descriptibles es un presupuesto del trabajo filosófico en su modalidad tradicional. Al trabajar de este modo en Filosofía nos comprometemos pragmáticamente con esa tesis, aún cuando en el plano doctrinario la neguemos. En suma, en el filosofar tradicional los filósofos nos ocupamos, ante todo, de investigar y dar «definiciones reales» de las cosas. (Cabe decir que de este hecho el platonismo puede sacar y ha sacado enormes réditos para su perspectiva metafísica y epistemológica). La moraleja de esta situación es que si se quiere evitar el compromiso con esencias reificadas, entonces hay que evitar filosofar en la modalidad tradicional. Al parecer, Wittgenstein, en §§6.54-7, saca una conclusión muy parecida a esta moraleja: para no caer en «hablar» de lo que no se puede hablar (las esencias), hay que abandonar por completo el filosofar tradicional.

214 A la investigación lógica tractariana no le interesa discutir sobre hechos (eventos contingentes). En cualquier caso, los tomaría como *data* de la investigación. Los hechos, en *Tractatus*,

Más aún, el filósofo no solo admite el *factum* histórico de que la Filosofía tradicional se haya proferido en lenguajes signícos como el alemán, el inglés o el griego, sino que, además, según Wittgenstein, la Filosofía tradicional ha sido proferida en los lenguajes signícos a causa de la brecha que se genera, en ellos, entre sentencias con sentido y sentencias sin sentido en virtud de la no-correspondencia entre gramática y sintaxis lógica en ellos (§§3.324-3.325, §4.003, §4.1272).

En concreto, para Wittgenstein, el discurso filosófico queda subsumido en el conjunto de las sentencias sin sentido que son gramaticalmente construíbles en un lenguaje signíco gracias a que, en él, la gramática no obedece completamente a la sintaxis lógica (§§3.323-3.324, §4.003, §4.1272).²¹⁵ En este punto de la especulación tractariana queda claro que la Metafilosofía de Wittgenstein requiere la distinción entre «el Lenguaje» y «los lenguajes signícos» para articularse.

Ejemplos de sinsentidos filosóficos son, para Wittgenstein, todas aquellas sentencias que, en un sentido gramatical, afirman o niegan propiedades internas:²¹⁶ «I es un número», «El alma es compleja», «El Mundo es el Espacio lógico», «El Mundo es un objeto», «El Mundo es la totalidad de los hechos», «Ningún objeto es simple», «Todo hecho tiene estructura», «Un estado de cosas es una cadena de objetos», «Toda proposición es un hecho», «El nombre es un signo simple», etc. (§§4.122-4.128).

De este modo, según Wittgenstein, en la construcción léxico-gramatical de toda sentencia estrictamente «filosófica» es posible rastrear una ruptura con la

no hacen a la cuestión. Algunos hechos que *Tractatus* toma abiertamente como *data* de la investigación son: que nos hacemos figuras de los hechos (§2.1); que las gramáticas de distintos lenguajes signícos dados no obedecen completamente a la sintaxis lógica (§3.325); que ha habido Filosofía tradicional expresada en distintos lenguajes signícos dados (§4.003); que «Sócrates es idéntico» es una sentencia que no tiene sentido (§5.4733); que los usuarios de los lenguajes signícos normalmente no comprenden la lógica del lenguaje que usan (§§4.002-4.003); que las gramáticas de algunos lenguajes signícos dados disfrazan la forma del pensamiento expresado (§§4.002-4.003); etc. Por hipótesis, la investigación lógica tractariana toma como *data* a algunos hechos para usarlos como medio (trampolín) del salto especulativo de lo fáctico a lo trascendental.

215 La tesis tractariana es que todo discurso filosófico es sinsentido, no que todo sinsentido es filosófico. Posiblemente, para Wittgenstein haya sinsentido extrafilosófico, por ejemplo, en el discurso religioso y en el discurso artístico, ya que es verosímil que, para el filósofo, la Religión y el Arte también apunten a «lo místico».

216 Según Wittgenstein, las sentencias que, en un sentido gramatical, afirman o niegan propiedades internas son sinsentidos porque en ellas un «concepto formal» es expresado simbólicamente por un predicado en la forma gramatical de la sentencia, en vez de por una variable como exige la sintaxis lógica (§§4.126-4.12721). Según el filósofo, los conceptos formales, en tanto corresponden a propiedades internas, son pseudo-conceptos, pues las propiedades internas no son propiedades genuinas (§4.1272). Por otra parte, cuando un predicado expresa un concepto formal, este signo, para el filósofo, no es una «palabra conceptual genuina» (§4.1272).

sintaxis lógica de los signos componentes que determina el colapso en el sinsentido de la sentencia.²¹⁷

Es razonable suponer que, desde el punto de vista tractariano, lo típico de una sentencia filosófica sea predicar o negar, en sentido gramatical, una propiedad o relación interna.²¹⁸ A las sentencias de este tipo las llamaremos «sentencias esenciales» en el capítulo 3 de este libro; las sentencias esenciales, en nuestro uso de la expresión, son aquellas sentencias de los lenguajes sígnicos que pretenden, por su modo de expresión, expresar verdades inamovibles en virtud de las esencias de las cosas.

Como dijimos antes, para Wittgenstein, lo trascendental no es entitativo: no hay entidades «lógicas» (§4.0312).²¹⁹ Por esta razón, de acuerdo al filósofo, lo lógico es inexpresable (§4.0312). Visto desde este punto de vista, como regla general, el problema básico del sinsentido filosófico podría radicar, para el filósofo, en que este *entifica* a lo lógico al tratar a las propiedades internas como propiedades genuinas descriptibles (§4.122, §4.1272). En ese sentido podemos decir que al filosofar tradicional, desde el punto de vista tractariano, subyace una comprensión ontológica del Mundo equivocada.²²⁰ Tal comprensión ontológica equivocada se contrastaría con la visión correcta del Mundo que nos da *Tractatus* al final del proceso de su comprensión (§6.54).

Es importante aclarar que el derrape inadvertido hacia el sinsentido que, según Wittgenstein, es constitutivo del filosofar tradicional no es equivalente a, ni de la especie de, «cometer un error», porque, en este contexto, el error consiste en aceptar una proposición falsa. Para Wittgenstein, el pensamiento que cae en el error es siempre un pensamiento con sentido, en cambio, el pensamiento sin sentido es, según el filósofo, un no-pensamiento (§§3.02-3.0321).

Correlativamente a la tesis de que el discurso específicamente filosófico consiste en sinsentidos, Wittgenstein sostendrá que los presuntos problemas específicamente filosóficos son pseudoproblemas. Para Wittgenstein, como veremos, no se puede preguntar acerca de *qué* son las cosas, porque esto se muestra (§4.1212).

Para el filósofo, para que una pregunta tenga realmente el estatuto epistémico de problema es necesario que esta, desde el punto de vista semántico, tenga

217 El filósofo, como sabemos, suscribe a estas dos tesis: (a) que los signos solo tienen significado, en su uso sentencial, dentro del régimen de su sintaxis lógica (principio de contexto); (b) que la sentencia solo expresa sentido si los signos componentes tienen significado en ella (principio de composicionalidad). De estas dos tesis se sigue que si un signo es usado sentencialmente por fuera de su sintaxis lógica, entonces la sentencia del caso es un sinsentido.

218 Obviamente, un rasgo típico de los *x*'s no necesariamente es un rasgo que todo *x* tenga.

219 Una pregunta que parece quedar abierta en la obra es la siguiente: si lo trascendental no es entitativo, ¿cómo es que existe y se muestra (§6.522)?

220 Es posible que la premisa fundamental de la Ontología equivocada que Wittgenstein combate sea la siguiente tesis: todo lo que es es algo, una cosa (*Sofista* 237d). Esta tesis atribuye entitatividad a todo ente. Para Wittgenstein, como sabemos, lo místico es, pero no es entitativo.

respuesta (§4.1274, §5.5571, §§6.5-6.51).²²¹ Ahora bien, para Wittgenstein, un problema filosófico tendría respuesta solo si pudiera haber proposiciones filosóficas. De este modo, así como no puede haber proposiciones filosóficas, razona Wittgenstein, tampoco puede haber problemas filosóficos.²²²

Desde el punto de vista wittgensteiniano, ejemplos de pseudoproblemas filosóficos serían todas las preguntas ligadas a los sinsentidos filosóficos: ¿Existen números?, ¿Es posible que haya hechos sujeto-predicado?, ¿Toda proposición es completamente analizable?, etc. (§4.1274).²²³

221 Para el filósofo, un pseudoproblema es una pregunta que no tiene respuesta. Ahora bien, que un pseudoproblema no tenga respuesta aquí debe entenderse en el sentido de que no puede haber una proposición que sirva de respuesta (§4.1274, §6.5), y no en el sentido de que aún no se ha encontrado una proposición que sirva eficientemente como respuesta. Para Wittgenstein, una pregunta tiene respuesta si puede ser completamente dilucidada considerando los hechos (las proposiciones verdaderas). Que una pregunta tenga respuesta o no es una cuestión lógica (semántica); en cambio, que una pregunta haya recibido ya respuesta o no es una mera cuestión fáctica. A la investigación tractariana, como el título mismo de la obra indica, solo le interesa discutir lo lógico (§§5.551-5.552). Aparte de las observaciones sumamente generales y magras acerca de las condiciones bajo las cuales una pregunta tiene sentido o es un pseudoproblema (§4.003), debe reconocerse que, en *Tractatus*, no hay más datos sobre la semántica de las preguntas. La situación con respecto a la semántica de las preguntas tiene que ser compleja en el pensamiento de *Tractatus* si tomamos en cuenta que en la definición de «Lenguaje» que el filósofo da en §4.001, el Lenguaje equivale a la totalidad de las proposiciones: en ese caso, el Lenguaje, de acuerdo a Wittgenstein, excluiría, *prima facie*, a las preguntas. Como vimos, que el filósofo concede el estatuto de «lingüisticidad» a las preguntas queda patente en que distingue preguntas con sentido de pseudoproblemas (§4.003, §4.1274): de acuerdo a Wittgenstein, las preguntas con sentido se diferencian de los pseudoproblemas en virtud de tener respuesta (§6.5, §4.1274, §6.52). Así las cosas, parecería que el desafío intelectual a propósito de las preguntas que le concierne a la Semántica tractariana es lograr la reducción conceptual de estas a proposiciones. En la reducción conceptual de las preguntas a proposiciones el filósofo debería explicar qué es que una proposición pueda contar como respuesta para otra. Probablemente, en el contexto del pensamiento tractariano, la clave de tal explicación descansa en las relaciones veritativo-funcionales entre las proposiciones involucradas.

222 En esta tesis general hay una clave para interpretar la respuesta tractariana al Escepticismo en §6.51.

223 Ejemplos de problemas sin respuesta que el filósofo exhibe son: (a) los problemas en torno a si algo cae bajo un concepto formal o a si existe el concepto formal mismo (§4.1274, §§5.553-5.5542, §5.61); (b) la pregunta acerca (de la verdad) del Solipsismo (§5.62); (c) el enigma de la vida en el espacio y en el tiempo (§6.4312); (d) la pregunta escéptica (¿la cuestión del escepticismo absoluto?; ¿escepticismo acerca de la existencia del Mundo?) (§6.51); (e) el problema de la vida (§§6.52-6.521); (f) el problema de si lo bello es idéntico con lo bueno (§4.003); (g) el problema de si a toda forma sígnica establecida puede corresponderle algo (§5.5542); (h) el problema de qué ha de ser para que algo pueda acaecer (§5.5542). En este conjunto de ejemplos los casos (a), (b), (d), (g) y (h) son, *grasso modo*, problemas lógicos (en sentido amplio), y los problemas (c), (e) y (f) son, *grasso modo*, problemas éticos (en sentido amplio). En cuanto a los pseudoproblemas, el filósofo hace (aparentemente) la distinción entre pseudoproblemas cuya respuesta no puede expresarse pero sí mostrarse, y pseudoproblemas que carecen de este premio consuelo. A los pseudoproblemas del primer tipo, que el filósofo llama (aparentemente) «enigmas» en §6.5 (§6.4312), la respuesta hay que encontrarla en lo místico (§6.522). Los pseudoproblemas del segundo tipo calificarían

En virtud de la tesis de que los problemas filosóficos tradicionales son pseudoproblemas se hace inteligible que Wittgenstein diga, en el *Prólogo* [Wittgenstein, 2007: 48], que en *Tractatus* resuelve, en lo esencial, todos los problemas filosóficos, porque, en este contexto, como veremos en la sección 3 de este capítulo, resolver (superar) un problema filosófico quiere decir, básicamente, desenmascararlo como pseudoproblema y hacerlo esfumarse del horizonte de problemas (§4.003, §6.521, §6.53).²²⁴

De esta forma, según Wittgenstein, solo el espejismo de sentido causado por la gramática que no obedece a la sintaxis lógica combinada con la ceguera ante la sintaxis lógica de los usuarios del lenguaje induce a creer que hay cuestiones y proposiciones (teorías) filosóficas (§§3.323-3.325, §§4.002-4.003).

De este modo, para Wittgenstein, el filosofar tradicional es un fenómeno lingüístico vacío de contenido proposicional que se articula meramente sobre el componente léxico-gramatical del lenguaje signico. Desde el punto de vista tractariano, en esencia, el discurso filosófico solo tiene en común la carcaza externa léxico-gramatical con el discurso significativo.

Dada la tesis tractariana de que los problemas filosóficos tradicionales son pseudoproblemas, se sigue que, para el filósofo, ningún «método» filosófico tradicional, en tanto dispositivo reglado generador de *respuestas* para los problemas filosóficos, puede ser eficaz para la superación completa de estos.

De este modo, para Wittgenstein, la Filosofía tradicional, en la búsqueda de la superación de los problemas filosóficos, erró absolutamente el camino, pues, como veremos, según el filósofo, para superar completamente al problema filosófico es necesario deconstruirlo como problema, *no* buscarle una respuesta verdadera. Según Wittgenstein, la razón última de este error absolutamente el camino para la superación de los problemas filosóficos que caracteriza a la Filosofía tradicional radica en que el filosofar tradicional está inmerso en la ceguera ante la sintaxis lógica que es normal entre los usuarios de los lenguajes signicos.

como pseudoproblemas netos. Pseudoproblemas del primer tipo podrían ser: ¿Cuál es la estructura del hecho que verifica a p ?, ¿Toda entidad tiene estructura?; pseudoproblemas del segundo tipo podrían ser: ¿Cuál es la estructura de x (x : objeto simple)?, ¿Cómo se analiza p (p : proposición elemental)? Ahora bien, independientemente de la distinción anterior, para Wittgenstein, la dilucidación y superación de cualquier pseudoproblema filosófico se fundamenta y apoya en el mostrarse de lo trascendental en la notación. Para el filósofo, el mostrarse de lo trascendental en la notación muestra (¿indirectamente?) que el pseudoproblema filosófico tiene tal condición semántico-epistémica (§4.003, §6.53).

²²⁴ Es razonable considerar que, para Wittgenstein, *Tractatus*, en la concepción descriptiva de la Filosofía, da la superación general de los problemas filosóficos, en el sentido de que allí muestra, con generalidad, que si un problema cualquiera es filosófico, entonces es un pseudoproblema. Ahora bien, a esto a hay que agregar que, como veremos en la sección siguiente, para el filósofo, dar la superación de un problema filosófico tomado en su particularidad requiere poner de manifiesto, a través del análisis lógico, a la sintaxis lógica de los símbolos particulares directamente involucrados en él. En consecuencia, para Wittgenstein, *Tractatus* daría la superación general de los problemas filosóficos, pero solo el análisis lógico podría dar la superación caso-a-caso de estos.

De esta manera, para Wittgenstein, la Filosofía tradicional, como conjunto de sinsentidos y pseudoproblemas, ha podido acaecer porque las gramáticas de los lenguajes sýgnicos han contenido desajustes y no-correspondencias respecto de la sintaxis lógica (§§3.323-3.324), con la complicidad de la ceguera ante la sintaxis lógica de los usuarios de los lenguajes sýgnicos (§§4.002-4.003). Estos dos factores, interconexos, son los que, en *Tractatus*, Wittgenstein cita en la explicación de la génesis del derrape inadvertido hacia el sinsentido del que, según el filósofo, forma parte la Filosofía tradicional.²²⁵

Con respecto al valor epistémico del discurso filosófico queda claro que si las sentencias filosóficas no son proposiciones, entonces, para Wittgenstein, no puede haber conocimiento filosófico, en tanto, *in stricto sensu*, el conocimiento remite a proposiciones verdaderas (§5.1362). Por su parte, los problemas filosóficos, al no tener respuesta, y ni siquiera ser auténticos problemas, no pueden aportar al desarrollo del conocimiento. Por lo tanto, para Wittgenstein, la Filosofía tradicional, en sí misma, tiene, desde todo punto de vista, un valor epistémico nulo.²²⁶ La Filosofía tradicional, por ende, necesariamente es, para Wittgenstein, una figura absolutamente marginal respecto de la economía del conocimiento.²²⁷

De este modo, para el filósofo, todas las proposiciones, todos los conocimientos y todos los problemas están al mismo nivel y valen lo mismo: no hay proposiciones, conocimientos o problemas que sean de algún modo *superiores* o *sublimes* en relación a las proposiciones, los conocimientos y los problemas de la Ciencia natural *a posteriori*. La raíz de esta equiparación de nivel de todas las proposiciones, conocimientos y problemas la encontramos, en definitiva, en la Ontología tractariana, en la tesis de que todos los hechos valen lo mismo en virtud de su naturaleza casual (§§6.4-6.41).

225 En un ejercicio de libre pensamiento tractariano, a estos dos factores que subyacen al surgimiento de la Filosofía tradicional podría agregarse la propia mostración de lo trascendental en lo fáctico. La razón para agregar este ítem a la lista de las causas de la Filosofía tradicional consiste en que es verosímil la idea de que la mostración de lo trascendental, combinada con la ceguera ante la sintaxis lógica, nos provoca a intentar expresar lo trascendental, puesto que la mostración de lo trascendental nos revela lo trascendental como armazón del Mundo pero la ceguera lógica nos oculta su carácter de inexpressable.

226 Como puede observarse, en el razonamiento tractariano que conforma a la concepción descriptiva de la Filosofía, la valoración epistémica de la Filosofía tradicional se subordina a, y depende de, la apreciación del estatuto lingüístico de la misma. Ello es consecuencia de la centralidad que el filósofo confirió al problema de la esencia de la expresión de sentido.

227 De forma coherente con el pensamiento tractariano podríamos sostener que en sí la Filosofía tradicional tiene valor epistémico nulo, pero que relativamente a las demás disciplinas tiene un valor epistémico negativo, pues ha entorpecido, con sus confusiones, el desarrollo de la Ciencia natural haciendo invertir tiempo y energía psíquica en algo que no puede ir a alguna parte.

Como se pudo observar, en el desarrollo de la concepción descriptiva de la Filosofía, Wittgenstein no remite a casos particulares de filósofos tradicionales.²²⁸ De este modo, el filósofo no desarrolla su diagnóstico de la Filosofía tradicional basado en considerar casos típicos o representativos de filósofos tradicionales. Es decir, Wittgenstein no extrae sus tesis metafilosóficas sobre la Filosofía tradicional a partir de la consideración de casos típicos o representativos de Filosofía tradicional.²²⁹

En realidad, el filósofo desarrolla la concepción descriptiva de la Filosofía sobre la base del análisis de *data* de la investigación que son generales y abstractos, pero sumamente verosímiles. Algunos de estos *data* son, por ejemplo, que a la Filosofía tradicional no le interesa describir hechos en sentido tractariano; que los problemas filosóficos no son problemas resolubles vía investigación empírica; que solo una proposición filosófica podría ser respuesta para un problema filosófico; etc.

A modo de cierre, queremos señalar que, en apretada síntesis, la concepción descriptiva de la Filosofía de Wittgenstein se condensa en estas tesis: (a) las teorías y problemas filosóficos tradicionales son sinsentidos; (b) las teorías y problemas filosóficos tradicionales tienen valor epistémico nulo. Cuando una Metafilosofía sostiene (a) o (b) la calificamos de «nihilista radical». Como pudo observarse, en *Tractatus*, el naturalismo epistemológico y el nihilismo radical en Metafilosofía tienen un origen y fundamento común: la concepción de los límites de la figuración.

228 Los únicos filósofos tradicionales que, en el curso de su investigación filosófica total, Wittgenstein trae a colación son Kant, Moore, Frege y Russell: a Kant en §6.36111; a Moore en §5.541; a Frege en §3.143, §3.318, §3.325, §4.063, §4.1272, §4.273, §4.431, §4.442, §5.02, §5.132, §5.4, §5.42, §5.451, §5.4733, §5.521, §6.1271, §6.232; a Russell en §3.318, §3.325, §3.331, §3.332, §3.333, §4.0031, §4.1272, §4.12721, §4.1273, §4.241, §4.442, §5.02, §5.132, §5.252, §5.4, §5.42, §5.452, §5.4731, §5.513, §5.521, §5.525, §5.5302, §5.532, §5.535, §5.5351, §5.541, §5.5422, §5.553, §6.123, §6.1232. Ahora bien, en las ocasiones en que hace referencia a estos, el filósofo no los trae a colación para el desarrollo de su diagnóstico de la Filosofía tradicional.

229 Dicho en la jerga que introduciremos en la sección 4 de este capítulo: Wittgenstein, cuando diagnostica la modalidad tradicional del filosofar, no se basa en la consideración de prácticas filosóficas efectivas que la instancien.

Sección 3. La concepción normativa de la Filosofía

El problema que define a la concepción normativa de la Filosofía, en nuestra distinción, puede ponerse en estas palabras: ¿Qué tipo de abordaje se debe aplicar a los problemas filosóficos para poder dar su superación completa?^{230, 231}

En el problema así formulado se presupone que, en esencia, el mismo tipo de abordaje o procedimiento es el eficaz para la superación completa de cualquier problema filosófico. A nuestro modo de ver, *Tractatus* se plantea de esta manera el problema metafilosófico de la superación de los problemas filosóficos. Para el primer Wittgenstein, como veremos, todo problema filosófico es superado a través del mismo procedimiento: el análisis lógico de las proposiciones.

Ahora bien, la valoración nihilista radical de la Filosofía tradicional que efectúa el primer Wittgenstein en su concepción descriptiva lo sitúa en relación al problema que define a la concepción normativa de modo tal que, desde su punto de vista, lo que la Filosofía debe hacer con los problemas filosóficos tiene que ser algo totalmente diferente de lo que en la práctica tradicional hace,

²³⁰ La noción de «dar la superación de un problema filosófico» es un concepto metafilosófico general que nosotros introducimos para modelar a la Metafilosofía tractariana. En nuestro sentido de la expresión, dar la superación de un problema filosófico no necesariamente es dar la respuesta correcta. En el uso de la expresión que proponemos, dar la respuesta correcta y mostrar que es un pseudoproblema son las dos formas primarias (especies) alternativas que podría tomar el dar la superación de un problema filosófico. Estas formas primarias de dar la superación de un problema filosófico son alternativas en este sentido: dado un problema filosófico *II*, es posible dar la respuesta correcta a *II* si y solo si no es posible mostrar que *II* es un pseudoproblema. (A su vez, en tanto especies del dar la superación de un problema filosófico ambas modalidades se diferencian por el hecho de que intentar mostrar que un problema filosófico *II* es un pseudoproblema conlleva necesariamente el ascenso a un nivel conceptual metadiscursivo (metafilosófico) en relación a *II*, mientras que intentar dar una respuesta correcta a *II* no, porque la respuesta correcta a *II* tiene que pertenecer al mismo nivel conceptual que *II*). En nuestro sentido de la expresión, podría decirse que dar la superación de un problema filosófico consiste en desarticular, por razones concluyentes, la problematicidad del problema filosófico. En ese sentido se da la superación de un problema filosófico cuando, por razones concluyentes, este queda cerrado (superado) como problema. Para nosotros dar la superación completa de un problema filosófico es análogo al desactivar una bomba por parte de un experto en explosivos, en el ejercicio de su experticia.

²³¹ Con respecto a la cuestión de si es posible dar la superación completa de un problema filosófico hay, *prima facie*, tres posiciones generales principales: (a) que sí es posible dar la superación completa de un problema filosófico («Optimismo metafilosófico»); (b) que no es posible dar la superación completa de un problema filosófico («Pesimismo metafilosófico»); (c) que no podemos saber si es posible dar la superación completa de un problema filosófico («Escepticismo metafilosófico»). Claramente, *Tractatus* se afilia a la tesis (a). Más allá del pensamiento tractariano, desde un punto de vista intuitivo, la cuestión acerca de la posibilidad de la superación completa de un problema filosófico es equivalente a la cuestión acerca de la posibilidad del conocimiento filosófico. Naturalmente, cada una de las posiciones (a)-(c) destacadas en este problema admite una gran variedad de formas concretas de ser llevada adelante; por ello dijimos que se trataba de las tres «posiciones generales» respecto del problema. Por otra parte, parecería que el problema admite «respuestas intermedias» entre las opciones (a)-(c) que las hibridan; por ello dijimos que (a)-(c) eran las posiciones generales «principales».

porque ese tipo de abordaje se ha mostrado radical y esencialmente ineficaz para dar la superación de los problemas filosóficos.²³², ²³³

En consecuencia, dado el escenario nihilista radical de su concepción descriptiva de la Filosofía, a Wittgenstein el problema de la concepción normativa se le plantea en términos de en qué debe transformarse la práctica de la Filosofía para poder dar finalmente la superación completa de los problemas filosóficos. En el abordaje del problema de la concepción normativa de la Filosofía así enmarcado Wittgenstein procederá a delinear un rediseño de la práctica de la Filosofía que, desde su punto de vista, cumple con la condición de garantizar la superación de los problemas filosóficos.

En el rediseño de la Filosofía que ofrecerá *Tractatus*, un punto de partida es que la misma ha de abandonar toda pretensión de discurso sobre lo trascendental (§4.112), porque, según Wittgenstein, de lo que no se puede hablar hay que callar (§5.61, §6.53, §7).²³⁴

De este modo, el problema del rediseño de la Filosofía no pasa, para *Tractatus*, por reajustar el método filosófico de forma que sistemáticamente consiga producir teorías filosóficas verdaderas, porque, para Wittgenstein, como vimos, no puede haber método filosófico en ese sentido. El problema del rediseño pasa, entonces, por cómo la Filosofía, en el ejercicio del silencio obligatorio sobre lo trascendental, puede integrarse, bajo algún tipo de función, al trabajo intelectual fructífero.

Por otro lado, Wittgenstein, en el planteo de este problema, presupone que nada que pueda formar parte de la Ciencia natural, en su sentido de la expresión (§4.11), puede razonablemente ser llamado «Filosofía» (§4.111). Para la mentalidad wittgensteiniana no hace sentido la idea de que el trabajo de la Filosofía pueda ser el de dar un inventario de «meros hechos».

En esa dirección, el filósofo expresa que la Filosofía, bajo su rediseño, será algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales (§4.111). Ahora bien, en esta última frase se expresa, notoriamente, que, para

²³² Cuando una Metafilosofía sostiene que el método filosófico correcto no puede pertenecer a lo que ella misma caracteriza como espectro metodológico de la Filosofía tradicional, es razonable clasificarla como pesimista y reformista respecto de la Filosofía tradicional. La Metafilosofía tractariana, como veremos, es pesimista y reformista en el sentido explicado.

²³³ Como es notorio a esta altura de nuestra exposición, en el abordaje de los problemas (a), (b) y (c) explicitados en la Introducción de este escrito, Wittgenstein subordina los problemas (b) y (c) al problema (a), y el problema (c) al problema (b).

²³⁴ Desde un punto de vista intuitivo, el mandato de silencio sobre lo trascendental de §7 hace sentido solo en tanto nos prohíbe algo que podemos hacer. Por ello, desde nuestro punto de vista, en *Tractatus*, tal mandato hace sentido no porque, para Wittgenstein, se pueda expresar lo inexpressable, sino porque, para el filósofo, es fácticamente posible utilizar los signos de los lenguajes sígnicos de forma gramatical pero por fuera de la sintaxis lógica. Un ejemplo de este tipo de uso sería, para Wittgenstein, por ejemplo, «5 es un número», porque *ser un número* es, para Wittgenstein, una propiedad interna (§4.1272). De esta manera, el mandato wittgensteiniano de silencio expresado en §7 es un mandato a permanecer dentro de los límites del sentido en el uso de un lenguaje sígnico.

Wittgenstein, la Filosofía, bajo su nuevo diseño, se integrara funcionalmente al trabajo intelectual fructífero, no por ser una ciencia más, sino por tener una cierta relación *sui generis* con las ciencias que se expresa metafóricamente en que su lugar en el campo de las disciplinas se puede determinar en relación al de las ciencias, como algo que está por arriba o por debajo de ellas.²³⁵

Así, la tesis wittgensteiniana de que la Filosofía no puede estar al mismo nivel que la Ciencia natural muestra que el problema del viraje que la Filosofía debe tomar tampoco se caracteriza, para Wittgenstein, en términos de asignarle un nuevo objeto tomando en cuenta la disección de la Ontología que hace *Tractatus*. Para *Tractatus*, como veremos, aquello a lo que apunta a comunicar la Filosofía rediseñada *à la* Wittgenstein es lo mismo a lo que apuntaba, sin ninguna perspectiva de éxito, la Filosofía tradicional, o sea, lo trascendental. Ahora bien, la diferencia sustancial entre una y otra forma de práctica filosófica radicaría, para *Tractatus*, en que la Filosofía redefinida *à la* Wittgenstein no tratará ya de *expresarlo* con los lenguajes sígnicos, sino de *mostrarlo* nítidamente en estos (§4.0031, §4.115). Que la Filosofía rediseñada *à la* Wittgenstein apunte a la mostración nítida de la esencia del Mundo en el lenguaje sígnico es, obviamente, una forma de comunicación compatible con el mandato de silencio sobre lo trascendental de §7.

En el rediseño de la Filosofía de su concepción normativa, Wittgenstein se encaminará a resolver el problema planteado mediante la idea de que la Filosofía debe reducirse a una cierta *actividad* (§4.112). Un rasgo por el cual el filósofo va a caracterizar a la actividad en la que debe convertirse la Filosofía es que la misma, entre otras cosas, consiste en desenmascarar a las pseudoproposiciones y pseudoproblemas filosóficos en su condición de sinsentidos (§3.325, §4.003, §6.53). La idea de que la Filosofía debe reducirse a la actividad desenmascaradora del sinsentido filosófico en los lenguajes sígnicos es, por hipótesis, un *datum* de la investigación a partir del que se hilvanará la concepción normativa de la Filosofía de *Tractatus*.

La Filosofía, obviamente, para desenmascarar al sinsentido debe delimitar, en los lenguajes sígnicos, el uso con sentido de las palabras del léxico (§4.113). Ahora bien, si la Filosofía rediseñada *à la* Wittgenstein ha de guardar silencio sobre lo inexpresable, entonces, para el filósofo, esta debe efectuar la delimitación

235 Estamos lejos de asumir una lectura neopositivista de la concepción normativa de la Filosofía de *Tractatus* según la cual, para Wittgenstein, la Filosofía deba reducirse a ser una sierva de la Ciencia natural. Ahora bien, para nosotros, a partir de §§4.1-4.115, es notorio que, para Wittgenstein, la Filosofía, bajo su rediseño, debe aspirar a tener una relación estrecha con el trabajo científico, tanto porque el conocimiento *a posteriori* del Mundo es un *input* de información requerido para el análisis lógico de las proposiciones como porque el análisis lógico de las proposiciones provee la comprensión del orden lógico interno de los lenguajes sígnicos científicos y deconstruye a los problemas filosóficos que aparecen en ellos. La conexión estrecha que el filósofo plantea en su concepción normativa entre Filosofía y Ciencia natural se expresa claramente en este párrafo: «§4.113. La Filosofía delimita el ámbito disputable de la Ciencia natural» [Wittgenstein, 2007: 73].

del sentido y el desenmascaramiento del sinsentido, desde dentro de los límites del sentido (§§4.114-4.115).²³⁶ De esta forma, de acuerdo al filósofo, el sinsentido quedará desenmascarado en la medida de que es indicado como lo que la expresión de sentido, por su mecanismo lógico intrínseco, excluye (§3.325, §§4.114-4.115).

Como vimos en la sección anterior, desde un punto de vista tractariano, el pseudo-discurso obtiene la «máscara» de significatividad por la confluencia de dos factores: por un lado, que la forma externa del lenguaje oculta la forma lógica de la proposición (§§3.323-3.324, §§4.002-4.003); y, por otro, que los usuarios del lenguaje sónico parten, en el ejercicio de la competencia lingüística, de la ceguera ante la sintaxis lógica (§4.002). Para Wittgenstein, la combinación de estos factores daba cuenta de que los hablantes dieran el estatuto de «proposición» a sentencias sin sentido.

Así, para Wittgenstein, en el desenmascaramiento del sinsentido filosófico, la Filosofía rediseñada debe combatir, *ipso facto*, a los factores de los que nace esta máscara de significatividad del pseudo-discurso. En consecuencia, el desenmascaramiento del pseudo-discurso filosófico ha de ser, para *Tractatus*, un poner de manifiesto la sintaxis lógica al usuario del lenguaje, porque puesta de manifiesto se la des-oculta en relación a lo gramatical, y, a la vez, se la hace patente al usuario del lenguaje haciéndole superar su ceguera lógica.

Ahora bien, poner de manifiesto la sintaxis lógica, en este contexto, es, claro está, poner de manifiesto los límites del sentido, ya que, como vimos, la sintaxis lógica es la normatividad interna de las palabras que determina el modo en que se puede usar el signo en la representación de posibilidades lógicas. Por otro lado, en este contexto, la fórmula «poner de manifiesto la sintaxis lógica» es particularmente adecuada, ya que, para Wittgenstein, la sintaxis lógica está dada intrínsecamente en los lenguajes sónicos en la medida de que contienen proposiciones y las proposiciones, si son tales, están en perfecto orden lógico.²³⁷

En virtud de que la Filosofía, bajo el rediseño tractariano, debe atenerse al silencio sobre lo trascendental, la operación de poner de manifiesto la sintaxis lógica que delimita, desde dentro del lenguaje, el uso con sentido de las palabras, no puede consistir en una doctrina, porque, para *Tractatus*, tal doctrina sería, de principio, absolutamente imposible (§4.112). Por otro lado, si los lenguajes sónicos son tales, entonces, como vimos, la sintaxis lógica ya está dada intrínsecamente en su uso y funcionamiento. En consideración de estos elementos, Wittgenstein, en su rediseño de la Filosofía, identificará a la

²³⁶ Desde el punto de vista tractariano, en tanto la Filosofía rediseñada se ocupa de delimitar la expresión de sentido, esta, en un sentido cuasi-kantiano, es «crítica del lenguaje» (§4.0031), porque determina las condiciones *a priori* bajo las que una sentencia del lenguaje sónico puede reclamar legítimamente el estatuto de «proposición».

²³⁷ Más aún, para Wittgenstein, la sintaxis lógica no solo está dada como normatividad interna en los lenguajes sónicos, sino que, según el filósofo, también se muestra en las sentencias con sentido (§2.172, §4.121).

misma con la actividad del *análisis lógico* de las proposiciones de los lenguajes signícos (§4.112).²³⁸

Las tesis-clave wittgensteinianas que permiten sintetizar conceptualmente el poner de manifiesto la sintaxis lógica desde dentro de los límites del sentido con la actividad del análisis lógico consisten, por un lado, en que, en el tránsito de la investigación del uso significativo de las palabras que posibilita y fundamenta al análisis lógico (§3.262, §3.326), resulta el desciframiento de la sintaxis lógica de los signos;²³⁹ y por otro, en que a través del análisis lógico, en el desnudamiento completo de la construcción lógica de la proposición (§4.221), se concreta la comprensión de la sintaxis lógica, porque el análisis de una proposición desemboca en un signo proposicional que muestra nítidamente a la forma lógica de la proposición (§4.1213).

Ahora bien, ¿cómo, en concreto, el análisis lógico podría mostrar al sinsentido filosófico como aquello que el Lenguaje excluye? Como sabemos, desde el punto de vista tractariano, es necesario que el análisis lógico desemboque en un lenguaje signíco que obedezca completamente a la sintaxis lógica (*Begriffsschrift*), porque, para el filósofo, la proposición está en perfecto orden lógico y lo que hace el análisis es, básicamente, desentrañar este orden lógico y mostrarlo nítidamente en el signo proposicional. De este modo, el análisis lógico desenmascara desde dentro del lenguaje signíco al sinsentido como tal, porque desemboca en un lenguaje signíco en el que no es posible construir (gramaticalmente) sinsentidos.

En otras palabras, para Wittgenstein, el análisis lógico muestra el sinsentido de la Filosofía tradicional desde dentro del lenguaje signíco, al facturar, como instrumento para el análisis de este lenguaje, otro lenguaje signíco, que obedece completamente a la sintaxis lógica (*Begriffsschrift*), y que, por esto, excluye de la posibilidad de traducción analítica al pseudo-discurso filosófico contenido en el lenguaje inicial (§3.325, §4.1213).²⁴⁰

Para Wittgenstein, a través del análisis lógico se descubre el velo que nos oculta la sintaxis lógica. Este velo está ligado, como vimos, a que la gramática oculta la lógica del lenguaje, y a que los hablantes parten de la ceguera ante la sintaxis lógica. Una vez corrido este velo, según el filósofo, somos capaces de reconocer como tal al sinsentido filosófico que resulta de transgredir la Lógica del lenguaje. Para el filósofo, este reconocimiento es todo lo que se puede hacer para superar a los problemas filosóficos (§4.003, §6.53).

238 Como el lector recuerda, la noción tractariana de «análisis lógico» recibió desarrollo en la sección 2 del capítulo 1 (subsección 2.2). En caso de ser necesario puede consultar nuevamente aquellos contenidos para aclarar los contenidos actuales del escrito.

239 Lograr el análisis completo de las proposiciones requiere identificar el modo y manera de significar de cada signo involucrado, es decir, de su regla de uso tácitamente dada (§4.002).

240 Que, para Wittgenstein, analizar una proposición es una forma de traducción queda de manifiesto en lo que expresa sobre las definiciones en *Tractatus* §3.343.

De esta manera, el análisis lógico es, para *Tractatus*, el único método eficaz para superar completamente a los problemas filosóficos tradicionales (§6.53). Ahora bien, desde esta perspectiva, el análisis lógico no *responde* a los problemas filosóficos —porque, como vimos, estos, para Wittgenstein, no tienen respuesta—, sino que los *deconstruye* haciéndonos comprender la lógica de la notación en uso. Para Wittgenstein, los problemas filosóficos solo pueden ser superados visibilizando (mostrando) la confusión lógica que los genera y sustenta.²⁴¹

Ejemplos de pseudoproblemas filosóficos eliminados por la comprensión de la sintaxis lógica son, según Wittgenstein, los problemas filosóficos en torno a la identidad (§5.535).²⁴² Otro ejemplo tractariano de pseudoproblema filosófico célebre eliminable mediante la comprensión de la sintaxis lógica es la paradoja de Russell [Russell y Whitehead, 1997: 60], porque, según Wittgenstein, desde el punto de vista de la sintaxis lógica, una función no puede, por razones formales, tomarse como argumento a sí misma (§§3.33-3.333). Por otro lado, todos los problemas filosóficos en torno a si un ítem *x* tiene o no tiene determinada propiedad interna *II*, son, según el austríaco (§§4.126-4.12721), ejemplos de pseudoproblemas que se eliminan como sinsentido cuando comprendemos la sintaxis lógica de los «conceptos formales» que simbolizan a las propiedades internas.²⁴³

De este modo, si la Filosofía tradicional podía pensarse, desde el punto de vista tractariano, como producto de una enfermedad del uso de los signos, a saber, la ceguera ante la sintaxis lógica, ahora, la Filosofía, bajo la forma del rediseño tractariano, se ofrecerá como la cura o terapia de aquella enfermedad, cura que nos permite regresar a los límites del sentido desde el sinsentido

241 Que el análisis lógico sea el método eficaz para la superación de los problemas filosóficos no quiere decir que en toda aplicación de este logremos infaliblemente la superación del problema filosófico del caso. Obviamente, en el aserto aludido se sobreentiende que el método-análisis lógico, en alguna ocasión, puede ser aplicado inapropiadamente y no dar el resultado deseado. Lo que aquello significa es que solo en el marco de la aplicación del análisis lógico es posible dar la superación de los problemas filosóficos. De este modo, la idea aquí es que si ejecutamos apropiadamente el método-análisis lógico, obtendremos la superación del problema filosófico, mientras que, en otro caso, no.

242 Según el filósofo, podemos saber *a priori* que el signo de identidad no tiene participación en un lenguaje sígnico lógicamente correcto (§§5.53-5.534). Escribe Wittgenstein: «§5.533. El signo de igualdad no es... componente esencial alguno de la escritura conceptual (*Begriffsschrift*).» [Wittgenstein, 2007: 106]. En consecuencia, en un lenguaje sígnico de este tipo no puede haber ninguna proposición que involucre a la identidad, ni, por consiguiente, ningún problema filosófico en torno a las mismas (§§5.534-5.535). Entre los problemas relacionados a la identidad que Wittgenstein elimina estaría, aparentemente, la célebre paradoja de la identidad que está a la base de la Semántica bidimensional de Frege (§§2.0233-2.02331, §§4.241-4.243, §§5.53, §§6.2-6.241) [Frege, 1984: 157-158].

243 Según Wittgenstein, la sintaxis lógica exige que los conceptos formales se expresen, en los lenguajes sígnicos, como variables y no como predicados (§§4.126-4.1272). Por ende, todo intento de predicar o negar una propiedad interna tiene que ser, formalmente, sinsentido, porque una variable no es, desde un punto de vista lógico, un predicado. Lo mismo ocurre, para Wittgenstein, con todo problema cimentado en predicar o negar una propiedad interna: es sinsentido.

filosófico. Ahora bien, el regreso a los límites del lenguaje, desde el sinsentido de la Filosofía tradicional, que el análisis lógico posibilita, no es accidental. La no accidentalidad de este regreso radica en que se basa en la comprensión de la sintaxis lógica.

Como dijimos antes, para Wittgenstein, el filosofar está indisolublemente unido a lo trascendental como objeto. Para Wittgenstein, el objeto de la Filosofía es lo trascendental. Ahora bien, para el filósofo, como sabemos, lo lógico se muestra, y por ello, no puede ser dicho (§4.1212). En este punto encontramos otra razón por la cual Wittgenstein rediseña a la práctica de la Filosofía identificándola con el análisis lógico. Desarrollemos este punto.

Para Wittgenstein, como vimos en la sección 2 del capítulo 1, las propiedades y relaciones internas de los objetos, de los hechos, de las posibilidades de estados de cosas, etc., se muestran en características y relaciones internas de las proposiciones (§2.18, §4.03, §§4.12-4.125, §§5.2-5.21). Para el filósofo, la razón de ello es que el componente trascendental del Mundo es idéntico al componente trascendental del lenguaje signico en la medida de que la identidad en forma lógica entre proposición y *figuratum* es una condición ontológica *a priori* de la relación figurativa. Lo trascendental, para Wittgenstein, atraviesa y une internamente a Mundo y lenguaje signico en la medida de que el lenguaje signico es parte del Mundo que ayuda a modelar.

En esa dirección, Wittgenstein plantea que el análisis lógico, al poner de manifiesto la construcción lógica de las proposiciones dadas, pone de manifiesto, en el lenguaje signico, al entramado de propiedades y relaciones internas que constituye a la forma fija del Mundo (§4.1213, §6.122). Desde el punto de vista wittgensteiniano, un ejemplo en el que un lenguaje signico que obedece a la sintaxis lógica muestra nítidamente un aspecto del armazón lógico del Mundo es cuando simboliza a la relación entre un ítem *x* y una propiedad interna *Π* en términos de que el signo para *x* tiene como variable de cuantificación asociada un signo que simboliza a *Π* (§§4.126-4.1272).

En consecuencia, para Wittgenstein, la Filosofía como análisis lógico nos da la contemplación, en la notación, de la estructura lógica común al Mundo y al lenguaje signico.²⁴⁴ Esta contemplación es todo lo que podría contar como «conocimiento» metafísico y lógico-semántico, según *Tractatus*. Naturalmente, para Wittgenstein, la Metafísica y Semántica que solo podemos llegar a contemplar en el lenguaje signico, gracias al análisis lógico, coincide completamente con las teorías tractarianas del capítulo 1 (§2.0201, §§4.221-4.2211, etc.).

Cabe observar que, para Wittgenstein, la contemplación de la sintaxis lógica que corresponde con la mostración nítida del armazón lógico del Mundo

244 Esta forma de «contemplación» wittgensteiniana, correlativa de la mostración de lo trascendental en lo fáctico, tiene parecidos de familia con la νόησις platónica (*República*) y con la «percepción clara y distinta cartesiana» (*Meditaciones*). Así como entre la Metafísica tractariana y la platónica hay paralelismos estructurales, entre las Epistemologías filosóficas respectivas también.

no podría ser del orden del conocimiento ordinario, pues este último, según el filósofo, está contenido dentro de los límites del sentido y, en particular, en la Ciencia natural *a posteriori* (§5.1362). Para Wittgenstein, la contemplación de la sintaxis lógica sería, en todo caso, un conocimiento no-proposicional (§5.61) y *a priori*.²⁴⁵

Siguiendo a Wittgenstein, de la contemplación de la sintaxis lógica puede decirse que es un conocimiento místico, una contemplación del Mundo *sub specie aeterni*, tocante no a *cómo* es el Mundo sino a lo inherente a *que sea* (§6.44, §6.45, §6.522). La cura de la ceguera ante lo lógico que da el análisis sería, por ende, algo que se puede conceptualizar y sintetizar como una «apertura mística a lo trascendental».²⁴⁶

Como resulta de lo anterior, la apertura mística a lo trascendental o contemplación de lo que la notación muestra, no es un fenómeno al que se pueda arribar empírica o inferencialmente. Lo trascendental no podría llegar a ser contemplado gracias a los ojos o en virtud de que lo inferimos de proposiciones verdaderas, porque, para el filósofo, lo trascendental está completamente más allá de lo empírico y del alcance del lenguaje.

A su vez, cabe hipotetizar que la apertura mística a lo trascendental que presenta *Tractatus* no puede ser un estado *psicológico*, es decir, un estado subjetivo investigable por la Psicología empírica, porque su objeto no es empírico, sino trascendental: el almacén lógico del Mundo. (Como dijimos, para Wittgenstein, la contemplación de lo trascendental no puede ser algo del estilo de una *percepción sensorial*).

En ese sentido parece correcto decir que la apertura mística a lo trascendental sería un estado epistemológico «trascendental» del sujeto.²⁴⁷ Lo más razonable parece ser comparar a la supervinencia de la apertura mística con una «iluminación» en el sentido del esoterismo tradicional. Cabe decir que en esta comparación estaríamos siguiendo lo que el propio Wittgenstein sugiere con la expresión «lo místico».²⁴⁸

245 Conocimiento *a priori* es, según *Tractatus*, todo conocimiento que puede sacarse de la notación sola sin ninguna necesidad de comparar con el Mundo (§3.05).

246 La noción de «apertura mística a lo trascendental» que nosotros introducimos aquí para interpretar a Wittgenstein corresponde a lo que antes llamamos «conocimiento* reflexivo de lo trascendental» en nuestra interpretación de la mostración de lo trascendental en lo fáctico del capítulo 1, sección 2, subsección 2.1. En nuestro uso, «conocimiento*» quedaba caracterizado como un conocimiento no-proposicional y no empírico. En «conocimiento*», el «*» lo empleamos para distinguir esta noción de *conocimiento* de la noción convencional que asocia conocimiento a proposición verdadera. En nuestro uso de la expresión, la apertura mística a lo trascendental es exactamente lo opuesto a lo que llamamos ceguera ante la sintaxis lógica.

247 Ahora bien, es probable que, para el filósofo, la apertura mística esté ligada, de algún modo, con estados psicológicos en la medida de que su origen involucra a la percepción del signo proposicional.

248 En la Filosofía platónica clásica, lo que ocupa el lugar conceptual de lo trascendental es el sistema de las Formas y lo que ocupa el lugar conceptual de lo fáctico es el Devenir. Como sabemos, para Platón, el sistema de las Formas se encuentra insuperablemente separado del

Considerando lo anteriormente expuesto, retomemos ahora sintéticamente el tópico wittgensteiniano de la relación que la Filosofía tiene con la Ciencia natural, en el marco de la concepción normativa de *Tractatus*.

La concepción de la Filosofía como análisis lógico sustenta la relación que Wittgenstein señalaba entre esta y las ciencias naturales al decir que la Filosofía está por arriba o por debajo de estas, pero no en su mismo nivel (§4.111), al menos en estos dos aspectos: en primer lugar, en que a través del análisis lógico se logra comprender la sintaxis lógica de los lenguajes signícos de las ciencias naturales (§§4.1121-4.113); y, en segundo lugar, en que mientras que las ciencias naturales apuntan a describir hechos (§4.11), el análisis lógico apunta a mostrar nítidamente la condición trascendental de estos hechos: el armazón lógico del Mundo (§3.42, §4.03, §4.12).

Ahora bien, para *Tractatus*, la Filosofía redefinida *à la* Wittgenstein no tiene una relación especial o más próxima con algunas ciencias naturales que con otras. Para Wittgenstein, la relación entre la Filosofía redefinida *à la* Wittgenstein y las ciencias naturales es la misma en todos los casos (§§4.1121-4.1122): las ciencias naturales proveen un discurso significativo que analizar, y la Filosofía desentraña su orden lógico interno.

En suma, a la Filosofía redefinida *à la* Wittgenstein le es indiferente *cómo* es el Mundo, porque su foco está en mostrar nítidamente el Espacio lógico en la notación, y en ese sentido específico, puede decirse que es *a priori* (§§5.51-5.521, §§6.1233-6.124). A la Filosofía redefinida *à la* Wittgenstein no le ocupa discernir lo verdadero de lo falso, sino la expresión de sentido del sinsentido en los lenguajes signícos.

Como dijimos antes, otro punto importante de la Metafilosofía wittgensteiniana pasa por considerar la relación entre la Filosofía y la Lógica. Consideremos brevemente cómo este punto emerge en la concepción normativa de la Filosofía de *Tractatus*.

La concepción de la Lógica de *Tractatus* se expresa (fundamentalmente) en §§6.1-6.13. El *leitmotiv* de esta es que la Lógica no es una ciencia o doctrina,

Devenir, constituyendo un ámbito ontológico aparte: el lugar inteligible (*República* 514a-517c), puesto que en el Devenir, para Platón, no puede haber permanencia (identidad). En virtud de la separación ontológica *Formas-Devenir*, desde un punto de vista platónico, la apertura mística a lo trascendental que da la Filosofía (entendida como Dialéctica) significa que el alma se desplaza desde la sensación del Devenir a la contemplación noética de otro ámbito ontológico: el sistema de las Ideas eternas y atemporales (*República* 509c-511e). En el caso de *Tractatus*, la apertura mística a lo trascendental resultante de la Filosofía (entendida como análisis lógico) no transporta al filósofo a otro ámbito ontológico aparte de lo fáctico, sino a la contemplación de lo trascendental en lo fáctico que lo muestra, pues, como sabemos, para Wittgenstein, lo trascendental es el armazón lógico de lo fáctico, no algo ontológicamente autónomo aparte de ello. Desde un punto de vista metafísico, la diferencia más básica entre Platón y Wittgenstein en este punto parece ser que, para el primero, lo trascendental, el sistema de las Formas, es lo entitativo *par excellence*, mientras que, para el segundo, lo trascendental, el Espacio lógico, no es entitativo sino la forma (lógica) de lo entitativo (el Mundo).

sino un reflejo especular del almacén lógico del Mundo (§5.61, §6.12, §6.124, §6.13). Para Wittgenstein, la Lógica tiene el estatuto señalado porque sus «proposiciones», las tautologías (§6.1), carecen de sentido (§6.11), pero muestran la Lógica del Mundo (§6.12).

Ahora bien, en §5.557 el filósofo caracteriza al concepto de «aplicación de la Lógica».²⁴⁹ Los rasgos que atribuye a la aplicación de la Lógica son: (a) que es diferente de la Lógica; (b) que no puede chocar con la Lógica; (c) que se toca con la Lógica sin invadirla; (d) que la Lógica no puede anticipar a lo que pertenece a su aplicación; (e) que decide qué proposiciones elementales hay.

Así las cosas, todos los indicios señalan que, para *Tractatus*, la aplicación de la Lógica es equivalente al análisis lógico de las proposiciones, es decir, a la Filosofía redefinida *à la* Wittgenstein, puesto que este ítem cumpliría las condiciones (a)-(e).²⁵⁰ Este rasgo de la Filosofía como aplicación de la Lógica arroja luz sobre la relación que el filósofo traza entre la Lógica y la Filosofía bajo su rediseño en la concepción normativa de la misma.

Resumamos ahora los contenidos vistos en esta sección.

En la concepción normativa de la Filosofía, dado el escenario de su nihilismo radical respecto de la Filosofía tradicional, Wittgenstein tiene por problema fundamental rediseñar a la práctica de la Filosofía de manera que esta pueda, finalmente, ser eficaz para la superación completa de los problemas filosóficos. A este problema el filósofo lo resolverá identificándola con el análisis lógico de las sentencias con sentido (proposiciones) de los lenguajes signícos. Bajo nuestra lectura, para Wittgenstein, el desarrollo del análisis lógico del lenguaje redundaba en una progresiva comprensión de la Lógica del lenguaje, y de esta forma, para el filósofo, este permitía desenmascarar al discurso filosófico tradicional en tanto sinsentido.

Ahora, para cerrar esta sección, recapitemos los contenidos metafilosóficos de *Tractatus* recorridos en este capítulo, y hagamos un esfuerzo meta-meta-filosófico por categorizarlos.

Como vimos, la Metafilosofía tractariana asigna a todo problema filosófico el mismo estatuto lingüístico-epistemológico y el mismo procedimiento para su superación completa, puesto que, para *Tractatus*, todo problema filosófico es un pseudoproblema sin valor epistémico genuino que para ser superado tiene que ser deconstruido vía la comprensión de la sintaxis lógica.

Cuando una Metafilosofía asigna a todo problema filosófico el mismo estatuto lingüístico-epistemológico y el mismo procedimiento para su superación completa, la llamaremos «uniformizante». De este modo, bajo nuestra

249 Una pregunta que queda abierta en el texto es esta: si la Lógica no es una doctrina ¿en qué sentido la aplicación de la Lógica es aplicación de la Lógica? ¿Acaso se refiere a la Lógica como instrumental del análisis?

250 ¿En qué sentido, intuitivamente, el análisis lógico podría ser la aplicación de la Lógica para Wittgenstein? ... (Instrumental lógico; desentrañamiento: Lógica Mundo-Lenguaje) ¿Doctrina lógica: sí o no? ¿Aplicación de la Lógica?

caracterización, una Metafilosofía uniformizante se caracteriza por poner a todos los problemas filosóficos en el mismo casillero lingüístico-epistemológico y por sostener que la práctica de la Filosofía en general puede y debe unificarse bajo un único método determinado. Como es notorio, en *Tractatus* encontramos una Metafilosofía uniformizante.²⁵¹

En el marco conceptual que estamos proponiendo, el concepto de «Metafilosofía uniformizante» se contrapone categorialmente con el concepto de «Metafilosofía multiformizante». Esta es una distinción categorial meta-metafísica que nosotros introducimos para categorizar a la Metafilosofía tractariana. Bajo nuestra caracterización, en una Metafilosofía multiformizante, distintos problemas filosóficos pueden tener estatutos lingüísticos o epistemológicos distintos o requerir procedimientos distintos para su superación completa.

Casos de Metafilosofía multiformizante se dan, por ejemplo, en aquellos pensamientos filosóficos que señalan que determinados problemas filosóficos son pseudoproblemas mientras que ciertos otros son problemas auténticos. Un ejemplo de Metafilosofía multiformizante lo podemos encontrar dado implícitamente en Frege, quien considera que el problema filosófico de definir qué es un concepto es un pseudoproblema —en tanto, para el filósofo, «concepto» es una noción lógicamente simple— [Frege, 1984: 182-183], mientras que considera que la paradoja de la identidad es un acertijo auténtico que conduce a descubrimientos filosóficos genuinos [Frege, 1984: 157-158].

Sección 4. Conceptos preliminares al capítulo 3

Esta sección está dedicada a explicar en qué sentido *Tractatus* es un sistema de pensamiento autorreferencial y que contiene una autoconcepción. La explicación de los ítems mencionados es necesaria para articular satisfactoriamente el tópico del capítulo 3.

La razón de que coloquemos aquí a esta explicación, y no en el capítulo 3, es que el trasfondo sobre el cual deben ser explicados estos conceptos se compone de la Semántica tractariana, expuesta en el capítulo 1, y de la Metafilosofía tractariana, expuesta en las secciones 2 y 3 de este capítulo. De este modo, esta

251 Razonablemente puede pensarse que otro caso de Metafilosofía uniformizante sería la de Platón-clásico (*República*, *Fedón*, *Fedro*, *Banquete*). Desde nuestra perspectiva, Platón, al menos en esa etapa de su trayectoria intelectual, suscribiría firme y militantemente a la tesis de que todo problema auténticamente filosófico es una cuestión significativa e inteligible, que encierra valor epistémico genuino, y que ha de ser dilucidada con el método dialéctico y la contemplación puramente intelectual (noética) de las Ideas. Bajo esta lectura, para Platón, serían los problemas de la Sofística, no los de la auténtica Filosofía, los que podrían carecer de interés o ganancia cognoscitiva para la investigación. Como podemos observar, así interpretada, la Metafilosofía uniformizante de Platón-clásico sería «de sentido inverso» con respecto a la Metafilosofía uniformizante tractariana.

sección articula al próximo capítulo 3 con los capítulos anteriores desde dentro del capítulo 2.

Para explicar los conceptos mencionados, antes es necesario aclarar los conceptos de «modalidad del filosofar», de «práctica filosófica» y de «discurso». Estos tres conceptos son conceptos que nosotros introducimos para el análisis de la materia que nos ocupa en el capítulo 3. La justificación de su introducción radicará en su utilidad comprobable para formular claramente al problema bifronte.

En nuestro uso de la expresión, una «modalidad del filosofar» (o: «forma de filosofar»; o: «modo de filosofar») es un conjunto de procedimientos específicamente filosóficos que es posible instrumentar en el abordaje de los problemas de la disciplina.²⁵², ²⁵³

En el sentido que queremos dar a la expresión, la modalidad del filosofar que un filósofo sigue también puede ser llamada su «método filosófico». Para nuestra perspectiva, casos de procedimientos específicamente filosóficos serían la duda teórica cartesiana, el *ἐλεγχος* socrático, la *διαίρεσις* de la Dialéctica platónica, los experimentos mentales y la argumentación trascendental.

Esta noción de «modalidad del filosofar» está relacionada con el tópico de la sección 3 de este capítulo, porque el problema definitorio de la concepción normativa de la Filosofía puede formularse como el problema de determinar qué modalidad del filosofar es la eficaz para dar la superación de los problemas filosóficos.

Por «práctica filosófica» (o: «práctica del filosofar») entenderemos lo que un filósofo determinado hace, en concreto, en el seguimiento de una determinada modalidad del filosofar de cara a dar la superación de problemas filosóficos determinados.²⁵⁴ Bajo nuestra caracterización, la práctica filosófica de un filósofo es lo mismo que la investigación filosófica concreta que este lleva a cabo.

Como se extrae de la convención anterior, para nosotros, una práctica filosófica siempre tiene el trasfondo de una modalidad del filosofar a la cual ejemplifica. *Grosso modo*, el criterio para determinar la modalidad del filosofar que sigue un filósofo será, para nosotros, su propia práctica filosófica.

²⁵² Esto no pretende ser una definición de «modalidad del filosofar» sino una aclaración que ayude al lector a entender de qué queremos hablar con la expresión.

²⁵³ En principio, desde nuestro punto de vista, la Filosofía tradicional no sería una modalidad del filosofar sino un género que subsume varias modalidades del filosofar distintas. Para nuestra perspectiva, por ejemplo, Locke, Leibniz y Kant son todos filósofos tradicionales, pero sus modalidades del filosofar respectivas son sensiblemente diferentes entre sí. Así, para nosotros, las distintas modalidades del filosofar subsumidas por el género de la Filosofía tradicional constituyen el espectro metodológico de esta. De este modo, para nosotros, el nihilismo radical tractariano plantearía que ninguna modalidad del filosofar subsumible bajo el género de la Filosofía tradicional puede ser eficaz para dar la superación de los problemas filosóficos. En otras palabras, para nosotros, el nihilismo radical tractariano plantearía que ninguna modalidad del filosofar ubicada dentro del espectro metodológico de la Filosofía tradicional es eficaz para dar la superación de los problemas filosóficos.

²⁵⁴ Esto no pretende ser una definición de «práctica filosófica» sino una aclaración que ayude al lector a entender de qué queremos hablar con la expresión.

Así, según estas convenciones terminológicas, una modalidad del filosofar sería una regla que el filosofar puede seguir, y una práctica filosófica sería la aplicación determinada de una cierta modalidad de filosofar.

Otro aspecto bajo el cual es posible caracterizar a la relación entre modalidad del filosofar y práctica filosófica así entendidas es el siguiente: la modalidad del filosofar es un *tipo* que la práctica filosófica efectiva *instancia*. Ahora bien, en la medida de que la práctica filosófica instancia a la modalidad de filosofar, en la primera necesariamente encontramos elementos que exceden a lo que en ella es determinado por la mera instanciación de la modalidad de filosofar. En suma, la modalidad de filosofar solo determina la *forma* de la práctica filosófica, no su contenido.

De esta forma, para nosotros, una práctica filosófica es siempre algo efectivo y concreto que pertenece al curso de los hechos, mientras que una modalidad de filosofar es un marco normativo en función del cual podemos juzgar a una práctica filosófica o construirla.

Por otra parte, para nosotros, la modalidad del filosofar también pertenece al nivel de los fundamentos epistemológicos de la práctica filosófica que la instancia, porque, desde un punto de vista epistemológico, esta práctica puede ser defendida u objetada sobre la base del examen crítico de la modalidad del filosofar correspondiente.²⁵⁵

Por otra parte, por «discurso» entenderemos, en este contexto, una determinada totalidad internamente articulada de sentencias de un lenguaje sígnico que alguien pronuncia o escribe.²⁵⁶ Así, bajo la convención anterior, toda proferencia de sentencias de un lenguaje sígnico cuenta como discurso, y *viceversa*.

En esta noción de «discurso», como puede observarse, se connota efectividad. Por otro lado, bajo la caracterización dada resulta claro que, desde un punto de vista tractariano, es posible que un discurso sea sinsentido porque, como vimos, para Wittgenstein, es posible que algunas sentencias sean sinsentidos. En términos tractarianos: toda proposición efectiva es un discurso, pero no todo discurso es proposición.

Dadas las aclaraciones anteriores ahora encaminemos la exposición hacia la explicación de qué es que *Tractatus* sea un sistema de pensamiento autorreferencial y que contiene una autoconcepción.

La conjugación de la concepción descriptiva y normativa de la Filosofía constituye, en *Tractatus*, un sistema de coordenadas mediante el cual se puede enjuiciar a toda práctica filosófica efectiva respecto de su eficacia para la

255 El examen crítico de una modalidad de filosofar mide su eficacia para dar la superación de los problemas filosóficos; si el resultado de este examen es negativo, ello, desde un punto de vista epistemológico, va en detrimento de toda práctica filosófica que la instancie; si el resultado del examen es positivo, ello, desde un punto de vista epistemológico, favorece a toda práctica filosófica que la instancie. Por tanto, la modalidad del filosofar se ubica al nivel de los fundamentos epistemológicos de la práctica filosófica que la instancia.

256 Esto no pretende ser una definición, sino una aclaración.

superación de los problemas filosóficos.²⁵⁷ En ese sentido podemos decir que la Metafilosofía tractariana contiene implícita una suerte de legislación sobre la práctica de la Filosofía en general, porque puede ser utilizada como regla para enjuiciar a toda práctica de la Filosofía desde el punto de vista de su eficacia para la superación de los problemas filosóficos. En ese caso, naturalmente, *Tractatus* propondría una regla que se le puede aplicar a él mismo para enjuiciarlo desde el punto de vista metafilosófico, en cuanto él mismo está ligado genéticamente con una determinada práctica del filosofar.²⁵⁸

Por otra parte, la Semántica tractariana, expuesta en el capítulo 1, provee una trama conceptual que puede utilizarse para enjuiciar a todo discurso efectivo desde el punto de vista de si es significativo (*sinnvoll*), carente de sentido (*sinnlos*) o sinsentido (*unsinnig*).²⁵⁹ De esta forma, es verosímil que la Semántica tractariana contenga implícita una suerte de legislación sobre el discurso en general, puesto que puede ser utilizada como regla para enjuiciar a todo discurso desde el punto de vista de la significatividad proposicional. En ese caso, obviamente, *Tractatus* propondría una regla que se le puede aplicar a él mismo para enjuiciarlo, desde el punto de vista de la significatividad proposicional, en cuanto él mismo es un discurso.²⁶⁰

Los dos ítems señalados a propósito del pensamiento tractariano se conjugan en lo que llamaremos «autorreferencialidad de *Tractatus*». El *factum* de la autorreferencialidad de *Tractatus* puede enunciarse de esta forma: respecto del discurso en general y de la práctica de la Filosofía en general, *Tractatus* propone, en cada caso, una regla que se le puede aplicar a él mismo para enjuiciarlo, en la medida de que es un discurso que resulta de una práctica filosófica.²⁶¹

Como es notorio, la autorreferencialidad de *Tractatus* tiene, bajo esta caracterización, un nivel semántico y un nivel metafilosófico. Ahora bien, estos niveles están conectados, porque, como vimos antes en este capítulo, en *Tractatus*, la

257 Tal como nosotros pretendemos caracterizarlo, el fenómeno de que la Metafilosofía tractariana pueda utilizarse como regla para evaluar a una práctica filosófica determinada es independiente de que esta Metafilosofía sea correcta.

258 Toda Metafilosofía totalizadora (como es el caso de *Tractatus*) contiene una regla para enjuiciar a toda práctica filosófica respecto de su eficacia para la superación de los problemas filosóficos, incluida la práctica que la origina a ella misma como doctrina filosófica sobre la Filosofía.

259 Tal como nosotros pretendemos caracterizarlo, el fenómeno de que la Semántica tractariana pueda utilizarse como regla para evaluar a un discurso determinado es independiente de que esta Semántica sea correcta.

260 Toda Semántica totalizadora (como es el caso de *Tractatus*) contiene una regla para enjuiciar, desde el punto de vista de la significatividad proposicional, a todo discurso, incluido al que la expresa a ella misma.

261 Tal como nosotros pretendemos caracterizarlo, el fenómeno de que la doctrina tractariana sea autorreferencial es independiente de que esta doctrina sea correcta. Como veremos en el capítulo 3, solo si la autorreferencialidad de *Tractatus* es independiente de la corrección del sistema filosófico tractariano, el problema bifronte puede plantearse y tener efectos destructivos para la aceptabilidad (o: «pretensión de corrección») de este sistema tomado como un todo.

doctrina semántica da el trasfondo conceptual a la Metafilosofía. Como veremos, la autorreferencialidad así explicada es constitutiva de la doctrina semántica y metafilosófica tractariana.

En el capítulo siguiente se hará perspicuo que la autorreferencialidad de *Tractatus* tiene por sustrato y fuente al «afán totalizador» que motiva al filósofo a la hora de formular y abordar el problema del significado y el problema de la Filosofía: en la medida de que absolutamente ningún discurso o práctica filosófica puede escapar al registro y tamiz de la doctrina filosófica tractariana, esta inevitablemente se torna autorreferencial. El afán totalizador que mueve a *Tractatus* será explicado en la sección 1 del capítulo 3.

Por otra parte, la autorreferencialidad de *Tractatus* es lo que posibilita que *Tractatus* articule conceptualmente, en §6.54, una «autoconcepción» en tanto discurso en la cual se califica a sí mismo de sinsentido (*unsinnig*), tomando como regla a su propia doctrina semántica.

La autoconcepción de *Tractatus*, en el sentido que seguiremos siempre aquí, consiste en el fenómeno de que el sistema diga cosas acerca de sí mismo, tomando como regla a sus propias doctrinas semánticas y metafilosóficas.^{262 263} La autoconcepción de *Tractatus* en §6.54 expresa el momento reflexivo del sistema de pensamiento tractariano. Así, en la autoconcepción, el pensamiento tractariano se interpreta y juzga a sí mismo.²⁶⁴

²⁶² Como veremos en el capítulo 3, exegeticamente hablando, que §6.54 exprese la autoconcepción del sistema sería discutible, porque depende de la interpretación que hagamos de §6.54 en relación al problema bifronte. Como veremos en la sección 4 del capítulo 3, es posible dar una interpretación de §6.54 que excluye que allí se exprese una autoconcepción del sistema. Por ello, en principio, podría defenderse que *Tractatus* es autorreferencial, pero que no contiene una autoconcepción. Ahora bien, como veremos, lo que parece ser la interpretación correcta de §6.54 conlleva que allí se contenga la autoconcepción del sistema.

²⁶³ En un sentido más laxo de «autoconcepción (de un sistema de pensamiento)», según el cual forma parte de la autoconcepción del sistema todo aquello que el sistema dice sobre sí mismo, la autoconcepción del sistema tractariano puede interpretarse que se plasma (de forma más o menos nítida o discutible según el pasaje en cuestión) en los siguientes pasajes: *Prólogo*, §§2.012-2.0121, §4.0312, §4.1121, §5.4541, §§5.47-5.472, §§5.55-5.5571, §5.61, §§5.62-5.63, §6.211 y §6.54. Que un sistema filosófico se autoconciba en este sentido laxo es un fenómeno bastante normal en Filosofía en la medida de que la práctica filosófica generalmente incorpora, al menos tácitamente, algún tipo de reflexión metafilosófica, por rudimentaria que sea, que aplica a sí misma en su propio desarrollo. (A la reflexión metafilosófica que una práctica filosófica determinada aplica a sí misma la conceptualizamos como la Metafilosofía directriz de esta práctica). En principio, en este trabajo solamente nos interesará el sentido estricto de «autoconcepción del sistema tractariano», según el cual forma parte de la autoconcepción del sistema todo y solo aquello que este diga sobre sí mismo aplicando a sí mismo la regla de su doctrina semántica y metafilosófica. En este sentido estricto de «autoconcepción», la autoconcepción de *Tractatus* se entrama fuertemente con su autorreferencialidad y se limita, en lo esencial, a §6.54.

²⁶⁴ En la autoconcepción, el sistema tractariano asume respecto de sí mismo una posición externa desde la que habla sobre sí mismo. En ese sentido, puede decirse que, en la autoconcepción, el sistema tractariano se desdobra en sujeto y se toma por objeto. Por esta razón, decimos que, en la autoconcepción, el sistema se interpreta a sí mismo según sí mismo. Por

De este modo, si, bajo nuestra caracterización, la autorreferencialidad de *Tractatus* consistía en que este, como discurso producto de una práctica filosófica, sea *enjuiciable* tomando como referencia a la propia doctrina tractariana, ahora, para nosotros, la autoconcepción de *Tractatus* consistirá en el *juicio efectivo* que *Tractatus* hace acerca de sí mismo, en tanto discurso producto de una práctica filosófica, tomando como referencia a la propia doctrina tractariana.

Obviamente, que *Tractatus* realice la autoconcepción del sistema en §6.54 conlleva que reconozca y acepte que es autorreferencial en el sentido explicado. A su vez, si *Tractatus*, en §6.54, reconoce su autorreferencialidad y, a partir de esta, formula su autoconcepción como sinsentido, entonces *Tractatus* se compromete con que él mismo, como sistema, contiene «consecuencias» respecto de sí mismo, porque, justamente, el sistema construye esta autoconcepción sacando consecuencias sobre sí mismo a partir de sí mismo.²⁶⁵

Una cuestión que surge en este punto a propósito de la autoconcepción de *Tractatus* es la siguiente: en la autoconcepción, *Tractatus* es medido con la regla de la doctrina tractariana. Ahora bien, ¿qué perspectiva realiza esta operación? ¿Qué presupuestos tiene esta perspectiva al realizar esta operación? Estos presupuestos, ¿son todos compatibles con la doctrina tractariana (§§1-6.53) que usa de regla? Algunos presupuestos de la perspectiva que realiza la autoconcepción de *Tractatus* son: (a) que *Tractatus* da efectivamente una regla susceptible de ser aplicada a *Tractatus*; (b) que *Tractatus* tiene «consecuencias» respecto de

tanto, en la autoconcepción, el sistema a la vez sería intérprete y objeto de interpretación. Un elemento que pauta este desdoblamiento es que Wittgenstein escriba en §6.54 «Mis proposiciones...»: aquí el pensamiento tractariano se refiere a sí mismo, desde otro nivel de discurso. Como veremos, en este desdoblamiento en el que el sistema asume la posición de intérprete respecto de sí mismo se cuclan presupuestos propios de la interpretación en general: que el objeto de interpretación es interpretable, que el objeto de interpretación es significativo, etc. Estos presupuestos contrabandeados en el movimiento de autoconcepción del sistema generan una tensión conceptual en *Tractatus*, porque el sistema asume, en términos no tractarianos, que es interpretable y significativo para concluir, en sus propios términos, que es sinsentido y no interpretable. Una explicación de este desdoblamiento y sus presupuestos divergentes respecto de la doctrina tractariana (§§1-6.53) podría ser que, en §6.54, para terminar y cerrar el sistema, Wittgenstein reasume la perspectiva de la Metafilosofía directriz de *Tractatus* expresada en el *Prólogo* por la que había definido al programa totalizador de la investigación tractariana y conducido a la investigación tractariana misma. Claro está, mediante tal reasunción en §6.54, Wittgenstein podría, con facilidad, hacer surgir el problema bifronte y plantear el asunto de «arrojar la escalera después de haber subido» como respuesta, para luego desembocar en el mandato de silencio sobre lo trascendental de §7.

- 265 En este punto de la obra se contrabandea una noción de «implicación» que no es la de la doctrina tractariana (§§5.1-5.156), porque, según esta, *Tractatus* no podría implicar nada en la medida de que no es una proposición en sentido tractariano. Esta noción no-tractariana de «implicación» viene contenida en el desarrollo de la autoconcepción de *Tractatus* en §6.54. Obviamente, junto con el contrabando de esta noción viene el presupuesto de que, en algún sentido no tractariano, *Tractatus* es significativo y portador de valor veritativo, porque, de otro modo, no podría «implicar» nada respecto de sí mismo. Por este presupuesto decíamos antes que *Tractatus*, en la autoconcepción, se posiciona a la vez como intérprete y como objeto de interpretación.

Tractatus; (c) que *Tractatus* es interpretable y juzgable; (d) que *Tractatus* da la regla correcta para medir a los discursos y prácticas filosóficas respecto de la significatividad proposicional y la eficacia para la superación de los problemas filosóficos, etc.²⁶⁶

Ahora bien, la autoconcepción de *Tractatus* depende de su autorreferencialidad, porque solo en la medida de que, en tanto discurso, está subsumido en el alcance normativo de la Semántica que él mismo expresa, es que es posible que *Tractatus* aplicando a sí mismo esta Semántica como regla se califique como sinsentido en §6.54. La autoconcepción de *Tractatus* se construye sobre su autorreferencialidad en un giro reflexivo del sistema, y en ese sentido depende de aquella.²⁶⁷

Por otra parte, si bien puede decirse que, en §6.54, la autorreferencialidad de *Tractatus* se explicita y reconoce en la obra a través de la autoconcepción del sistema, cabe aclarar que esta es independiente, como fenómeno conceptual, de que el sistema exprese tal autoconcepción. Esta independencia se observa en que *Tractatus* hubiera sido autorreferencial en el sentido explicado aun si no contuviera algo como §6.54.²⁶⁸

Para cerrar esta sección haremos dos observaciones sobre la autorreferencialidad y la autoconcepción de *Tractatus* que señalan tensiones conceptuales subyacentes al problema bifronte del capítulo 3. Primero, contra lo expresado en §6.54: que *Tractatus* sea autorreferencial conlleva que no es sinsentido, porque ¿cómo un sinsentido podría dar una regla? Y, segundo, que *Tractatus*, en §6.54, reconozca su autorreferencialidad lo compromete con que da una regla, y, por ende, con que no es sinsentido. En ese caso, ¿el sistema caería en contradicción al concluir, a continuación, que es sinsentido?

266 En virtud de estos presupuestos es verosímil que la perspectiva que enuncia la autoconcepción del sistema en §6.54 sea una comprometida con la Metafilosofía directriz de la investigación en curso. De hecho, es verosímil que, en *Tractatus*, la perspectiva que hila todo el discurso sea una comprometida con la Metafilosofía directriz de la investigación en curso.

267 Ahora bien, que el sistema tractariano implique que es sinsentido excluye lógicamente que sea autorreferencial, porque un sinsentido no podría dar una regla. Sin embargo, como veremos, el sistema tractariano apela a su propia autorreferencialidad para alcanzar, en la autoconcepción de §6.54, la consecuencia de que es sinsentido. En virtud de este fenómeno conceptual, y de otros semejantes que veremos en lo siguiente, podemos calificar de «sofístico» al pensamiento tractariano.

268 Como veremos en la sección 4 del capítulo 3, es posible dar una interpretación de §6.54 que excluye que allí se exprese una autoconcepción del sistema. Por ello, en principio, podría defenderse que *Tractatus* es autorreferencial, pero que no contiene una autoconcepción.

El problema bifronte en *Tractatus*

El objetivo principal del capítulo 3 es mostrar cómo el problema bifronte surge en *Tractatus* sobre la base de los contenidos de los capítulos anteriores.

Comencemos por exponer, sintéticamente, en qué consiste el problema, para luego exponernos sobre él. En una presentación breve, el problema bifronte consiste, por un lado, en que, *Tractatus*, como discurso, se sitúa afuera del límite del Lenguaje que indica, y por otro, en que, como práctica filosófica, no cumple con el deber-ser que, en su concepción normativa de la Filosofía, traza para el filosofar, sino que instancia a una modalidad tradicional del filosofar que, en su concepción descriptiva de la Filosofía, censura como ineficaz para la superación de los problemas filosóficos.²⁶⁹

Como puede observarse, el problema ataca a la propuesta wittgensteiniana en dos frentes bien discernibles, ya que la afecta en cuanto discurso y en cuanto instancia de un modo de filosofar. Es en virtud de que el problema ataca a *Tractatus* en dos frentes bien discernibles que lo hemos llamado «problema bifronte».

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, el problema bifronte posee unidad y no es la mera yuxtaposición de dos problemas que puedan surgir de forma independiente (separable).²⁷⁰ Desde nuestro punto de vista, la unidad del problema bifronte resulta, en lo fundamental, de tres factores: primero, que el discurso tractariano está ligado genéticamente con la práctica filosófica que lo genera y estructura; segundo, que este discurso expresa una Semántica y una Metafilosofía que los determinan a él mismo y a la práctica filosófica de la que resulta como subsumidos bajo su alcance normativo; y tercero, que la Metafilosofía y Semántica tractarianas están conceptual y argumentalmente entramadas formando una unidad teórica (en sentido fuerte). Estos factores pautan: (a) la inseparabilidad del discurso tractariano y la práctica filosófica respectiva; (b) el carácter constitutivo

269 Como aclaramos antes, por «discurso» entendemos, en este contexto, una determinada totalidad articulada de sentencias de un lenguaje sígnico que alguien profiere. Así, bajo esta convención, toda preferencia de sentencias de un lenguaje sígnico cuenta como discurso, y *viceversa*. En esta noción de «discurso», como puede observarse, se connota efectividad. Por otro lado, bajo la caracterización dada resulta claro que, desde un punto de vista tractariano, es posible que un discurso sea sinsentido porque, como vimos, para Wittgenstein, es posible que algunas sentencias sean sinsentidos. En términos tractarianos: toda proposición efectiva es un discurso, pero no todo discurso es proposición.

270 Ambos problemas no pueden surgir de forma independiente (separable) en el sentido de que, en *Tractatus*, no es posible que surja uno sin que surja también el otro, a raíz del primero. Desde nuestro punto de vista, es por esta razón que ambos problemas tienen unidad y forman un problema «bifronte». A este problema también podríamos adjetivarlo «bicéfalo».

de la autorreferencialidad de *Tractatus*; y (c) la indisociabilidad de la Semántica y la Metafilosofía en el *corpus* doctrinario de *Tractatus*.

Dados los ítems señalados, desde nuestro punto de vista, el problema expuesto surge como una unidad bifronte, porque, para el punto de vista de *Tractatus*, el propio discurso tractariano transgrediría los límites del Lenguaje que indica si y solo si el filosofar que lo genera y estructura instanciara una modalidad tradicional que la Metafilosofía tractariana tacharía de ineficaz para la superación de los problemas filosóficos. En consecuencia, si una parte del problema bifronte se plantea, entonces, inevitablemente, la otra también.

En la sección 1 de este capítulo examinaremos las características más salientes de *Tractatus* en tanto discurso ligado genéticamente con un modo de filosofar determinado. En la sección 2 nos ocuparemos de desarrollar el problema bifronte aquí presentado brevemente. En la sección 3 examinaremos lo que parece ser la respuesta de Wittgenstein al problema en §6.54. En la sección 4 consideraremos una lectura alternativa de la respuesta wittgensteiniana al problema bifronte. Por último, en el Apéndice de este capítulo consideraremos críticamente una respuesta tractariana al problema bifronte que no es la que Wittgenstein dio sino una que podría haber dado.

Sección 1. Sobre el discurso y el modo de filosofar de *Tractatus*

Esta sección está dedicada a explicitar los rasgos más salientes del discurso tractariano y del modo de filosofar que le da forma. De forma inevitable, en esta sección también exploraremos los rasgos más salientes de la práctica filosófica de *Tractatus*.²⁷¹ Por consiguiente, el análisis de esta sección se desplazará, en torno a *Tractatus*, sobre la trama de 3 niveles: el nivel del discurso, el nivel del método filosófico y el nivel de la práctica filosófica.

Como es notorio a partir de lo anterior, esta sección mostrará las claves más generales del modo en que nosotros aquí interpretamos al texto de *Tractatus*, del modo en que reconstruimos conceptualmente al sistema tractariano y del modo en que comprendemos la construcción argumental de este.

Para empezar, el discurso filosófico tractariano, como tratado filosófico sistemático que se concreta en un libro, originalmente se compuso en alemán, y con el tiempo fue traducido al inglés, al castellano, etc. De este modo, es un *factum* que el discurso tractariano se construye con los recursos léxicos y las reglas gramaticales de ciertos lenguajes signícos. En parte, es por este hecho tan común y silvestre que el discurso tractariano y la práctica filosófica que lo produce son subsumidos bajo el alcance normativo de la doctrina semántica y metafilosófica tractariana que aquel discurso expresa.

²⁷¹ La inevitabilidad de que en el examen del discurso y del modo de filosofar tractariano también examinemos a la práctica filosófica de *Tractatus* radica, por un lado, en que el discurso tractariano se construye como la expresión de esta práctica, y por otro, en que el modo de filosofar tractariano se cristaliza como el procedimiento constructivo general de tal práctica filosófica.

Como discurso, *Tractatus* tiene la especificidad de ser un discurso-orientado-a-problemas, es decir, un discurso que pretende responder correctamente a un conjunto de preguntas, y que, en función de ello, se construye y estructura como una «teoría».²⁷²

Ejemplos indiscutibles de problemas que la obra aborda son: ¿Qué es la verdad?, ¿Qué es un hecho?, ¿Cómo se unen los objetos en los hechos?, ¿El Mundo es un hecho?, ¿Toda entidad es compleja?, ¿Toda proposición expresa un sentido determinado?, ¿Las formas lógicas son componentes de los hechos?, ¿Toda posibilidad es casual?, ¿Toda posibilidad es lógica?, ¿Toda propiedad o relación es externa?, ¿Qué es una propiedad interna?, ¿Hay algo que sea la sustancia del Mundo?, ¿Toda proposición es una función veritativa?, ¿El Espacio lógico puede ser infinito?, ¿Es posible analizar indefinidamente una proposición?, ¿La figuración depende de los hechos?, ¿Toda necesidad es lógica?, ¿Hay signos lógicos primitivos?, ¿Es posible dar *a priori* la esencia de la proposición, o sea, la forma general de la proposición?, ¿Es posible un método para responder a los problemas filosóficos?, ¿La Filosofía puede ser ciencia?, ¿Qué relación hay entre Filosofía, Lógica y Ciencia natural?, etc.

Un rasgo común de los problemas que *Tractatus* se propone responder es que ninguno podría ser respondido apelando a *hechos* —en el sentido tractariano de la expresión. En otras palabras, los problemas tractarianos se caracterizan por no ser contestables, correcta o incorrectamente, mediante respuestas contingentemente

272 Es cierto que la doctrina tractariana está expresada un tanto extravagantemente en la obra y que ello puede sugerir que, en tal aparente desorden, no puede haber una teoría. (El modo de escritura de *Tractatus* por momentos parece seguir el modelo de Heráclito). No obstante, a nuestro modo de ver, ello no afecta que el aparentemente desordenado texto exprese una teoría relativamente ordenada, puesto que consideramos que, con paciencia, pensamiento robusto y meticulosidad, puede reorganizarse la información de forma tal que se muestre que la doctrina tractariana es una teoría. En otras palabras, para nosotros, en *Tractatus*, el desorden (aparente) y la extravagancia están, más que nada, en el plano del signo; desde nuestro punto de vista, en *Tractatus*, en el plano del símbolo (expresado por el signo) lo que tenemos es una teoría. ¿Puede atribuirse el aparente desorden del texto de *Tractatus* a una voluntad oscurantista o esotérica por parte del filósofo? ¿Para qué Wittgenstein podría querer que fuera tan difícil entender su pensamiento? ¿Hay la intención de ocultar contenidos en la confección de *Tractatus*? ¿Acaso Wittgenstein pretendía que el texto hiciera filosofar al lector para poder comprenderlo? ¿Qué razones y de qué tipo (filosóficas, estéticas, sistemáticas, pedagógicas, esotéricas, personales, etc.) puede haber a la base del peculiar modo de confección de *Tractatus*? Una clave para estas cuestiones radica en el *Prólogo*: *Tractatus* no es un manual de Filosofía, es un texto para filósofos, y, según el filósofo, solo los que hayan pensado los mismos pensamientos o pensamientos parecidos, podrían entenderlo [Wittgenstein, 2007: 47]; esto, entre otras cosas, puede significar que el libro está dirigido a formar filósofos, a dar educación filosófica. A nuestro modo de ver, otra clave de este acertijo radica en que el filósofo pudo haber pretendido confeccionar un libro que fuera una obra de Arte. Ello explicaría que, según Wittgenstein, la finalidad de *Tractatus* quedaría lograda si el libro produjera deleite al que lo leyera comprendiéndolo [Wittgenstein, 2007: 47].

verdaderas o contingentemente falsas.²⁷³ Por ende, los problemas que responde *Tractatus* no son problemas de la Ciencia natural —en el sentido de la obra.²⁷⁴

En efecto, los problemas que *Tractatus* se plantea son tales que cualquier cosa que pudiera contar, en principio, como respuesta, correcta o incorrecta, tiene que ser necesariamente verdadera o necesariamente falsa.²⁷⁵ Por ello puede decirse, empleando la propia distinción tractariana, que a *Tractatus* no le interesa cómo contingentemente vinieron a ser las cosas sobre las que pregunta, sino cuáles son sus propiedades internas, es decir, lo que constituye sus esencias.²⁷⁶

Retomando una importante distinción socrático-platónica, que el propio Wittgenstein usa en §3.221, podemos decir que a *Tractatus* le interesa *qué* son las cosas y no *cómo* son [Platón, 2007: 189].²⁷⁷ Este último punto es de primera relevancia para comprender el discurso y la investigación filosófica de *Tractatus*.

273 Una pregunta, en el caso de que no sea un pseudoproblema, determina, por su significado, un conjunto de respuestas posibles. Dentro de este conjunto, algunas serán respuestas incorrectas y otras serán respuestas correctas. Toda proposición que esté afuera del conjunto de respuestas posibles para una pregunta se caracteriza por no hacer sentido como respuesta para la pregunta. Además, ningún sinsentido es respuesta posible para una pregunta. Ilustremos con un ejemplo: dada la pregunta «¿Qué día es hoy?» una respuesta posible (correcta) es «10/09/2016» y una respuesta posible (incorrecta) es «10/09/2017», mientras que decir «Hoy está soleado» no hace sentido como respuesta para esta pregunta, es decir, no es una respuesta posible para ella. Que una proposición sea una respuesta posible para una pregunta es un hecho semántico independiente de, y anterior a, que la respuesta sea correcta o no. No pretendemos que el conjunto de respuestas posibles para cualquier pregunta dada esté siempre rigurosa y nítidamente determinado. Aún así consideramos que la noción semántica de conjunto de respuestas posibles para una pregunta tiene contenido descriptivo y utilidad.

274 A propósito de qué interés podría tener lo fáctico (lo empírico) para la investigación tractariana pueden considerarse estos parágrafos: §4.1121, §5.4541, §5.47, §§5.551-5.552. Lo que es claro es que nada fáctico o empírico es objeto de discusión en *Tractatus*.

275 En una discusión filosófica normal, si se concede que una determinada tesis es filosófica, entonces no se pone en cuestión que si es verdadera (o: falsa), entonces es necesariamente verdadera (o: falsa), aun cuando eventualmente se ponga en cuestión la verdad (o: la falsedad) de la tesis en cuestión. Así es el juego filosófico: *Tractatus* no es la excepción en cuanto a este punto. En Filosofía tradicional se presupone que las tesis filosóficas en juego son o necesariamente verdaderas o necesariamente falsas si son verdaderas o falsas.

276 Como quedará de manifiesto en el transcurso de esta sección, en *Tractatus* debe distinguirse la Metafilosofía explícita (doctrinaria) que se conquista en el curso de la investigación filosófica (la expuesta en el capítulo 2 de este escrito) de la Metafilosofía directriz que es anterior a la investigación propiamente dicha y la conduce. Considerando, con lo visto hasta aquí, que *Tractatus* se plasma como investigación *a priori* de esencias atemporales se puede anticipar que la Metafilosofía directriz de *Tractatus* es platonizante (*República* 506b-517c). El carácter platonizante de esta Metafilosofía directriz se funda, claro está, en la división fáctico vs. trascendental de la Ontología tractariana y en que *Tractatus* procura descifrar lo trascendental y expresarlo. En definitiva, que *Tractatus* siga una Metafilosofía platonizante no debería ser extraño en la medida de que, como veremos, el filosofar tractariano se encuentra netamente dentro del registro del filosofar tradicional-clásico.

277 Esta distinción resulta clave para la Metafísica, la Epistemología y la Metafilosofía platónica. En *Tractatus* podemos encontrarla en §3.221 y §5.552. Para Wittgenstein, las propiedades externas, los hechos, determinan *cómo* es algo, y las propiedades internas, la forma lógica, *qué* es algo.

Las «cosas» sobre las que *Tractatus* pregunta en los problemas que trata son, por ejemplo, la proposición, el Mundo, el Espacio lógico, los objetos, los hechos, la figuración, el Lenguaje, el pensamiento, etc., y con sus problemas pregunta sobre la esencia de estas cosas, no sobre sus propiedades casuales (fáticas). Que a *Tractatus* le incumbe la esencia de las cosas sobre las que pregunta queda patente, por ejemplo, en §2.0141, §2.023, §2.14, §§3.34-3.342, §4.016, §4.5, §§5.47-5.4711, etc.

De este modo, en virtud del tipo de problemas que aborda, *Tractatus* encarna una investigación de la esencia de los hechos, de los objetos, del Mundo, de la figuración, del Lenguaje, etc.

En ese sentido puede decirse que la obra expresa una investigación de lo trascendental. *Tractatus* conduce, por ende, una investigación paradigmáticamente metafísica.²⁷⁸, ²⁷⁹ Así, la teoría tractariana es, incluso para su propio punto de vista, paradigmáticamente «filosófica».

Por otra parte, que los problemas que se plantea *Tractatus* apunten a las esencias explica que los párrafos de la obra contengan, casi exclusivamente, sentencias que se pretenden a sí mismas *inamoviblemente verdaderas*. Cuando en *Tractatus* se dice, por ejemplo, que el Mundo es la totalidad de los hechos (§1.1), o que la proposición se analiza en proposiciones elementales (§4.221), o que la figuración es independiente de los hechos (§§2.0211-2.0212), es claro que se pretende estar expresando una sentencia necesaria e inamoviblemente verdadera, y no una sentencia casual o variablemente verdadera. Naturalmente, lo mismo vale para las demás sentencias tractarianas sustanciales.²⁸⁰

A las sentencias que encierran la pretensión de expresar verdades necesarias e inamovibles en virtud de capturar parcial o completamente una esencia nosotros las llamaremos «sentencias esenciales». En la sentencia esencial se pretende que el predicado es propiedad interna del sujeto lógico.

278 Antes habíamos dicho que la investigación tractariana contenía una Metafísica, una Semántica, una Epistemología filosófica, etc. Ello es cierto, pero hay que agregar: en cierto modo, la investigación tractariana toda es Metafísica, porque todo a lo largo de su desarrollo esta se ocupa de discernir esencias. De este modo, la Semántica tractariana se ocupa de la esencia del Lenguaje; la Epistemología tractariana, de la esencia del conocimiento; la Metafísica tractariana, de la esencia del Mundo; etc. En este punto se observa cómo la Metafísica permea a toda la Filosofía.

279 Recordemos que, para *Tractatus*, la esencia siempre está en el plano de lo lógico. Por ello, así como puede decirse, desde un punto de vista tractariano, que la investigación tractariana es metafísica, también puede decirse, con idénticas razones, que es una investigación lógica (o: lógico-filosófica). Claro está, esta observación arroja luz sobre el porqué del título del libro de Wittgenstein.

280 Una excepción que confirma la regla es §2.1 donde Wittgenstein dice: «Nos hacemos figuras de los hechos» [Wittgenstein, 2007: 53]. Desde una perspectiva coherente con *Tractatus*, que nosotros, los seres humanos, nos hagamos figuras de los hechos podría tomarse como un hecho contingente porque, para empezar, la propia existencia de la especie humana es un hecho contingente. Desde nuestra perspectiva, la presencia de §2.1 en *Tractatus* se justifica por el hecho de que la investigación tractariana de la esencia de la expresión de sentido parte del *factum* del lenguaje signico para remontarse a su condición trascendental en un salto especulativo.

Las sentencias esenciales, de esta forma, pretenden ser verdades independientes de los hechos en sentido tractariano.²⁸¹ Consiguientemente, en el marco de la Semántica tractariana, las sentencias esenciales no representarían posibilidades que pueden efectivizarse lo mismo que no efectivizarse.

El concepto de «sentencia esencial» es un concepto que nosotros introducimos para analizar el modo de constitución del discurso tractariano. En principio, este concepto debería tener aplicación allende *Tractatus*.

Las sentencias esenciales constituyen el modo en que nosotros elucidamos el «decir algo metafísico» con los lenguajes sígnicos al que nos remite el filósofo en §6.53. Desde nuestro punto de vista, el vehículo mediante el cual intentaríamos «decir algo metafísico» son las sentencias esenciales. Típicamente, las sentencias «filosóficas», en el sentido habitual, son tratadas como sentencias esenciales en la práctica filosófica ordinaria.²⁸²

De este modo, por el hecho de que *Tractatus* interroga a propósito de esencias se dilucida el *factum* de que se constituya como un discurso protagonizado por sentencias esenciales. Que el discurso tractariano pretende componerse de lo que llamamos «sentencias esenciales» es reconocido por Wittgenstein en el *Prólogo*: «La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva» [Wittgenstein, 2007: 48].²⁸³

En la medida de que *Tractatus* como discurso apunta, *de facto*, a describir, mediante sentencias esenciales, los rasgos formales del Mundo se sigue que expresa un punto de vista *a priori* que pretende capturar qué son las cosas *sub specie aeternitatis* (§5.454 I, §5.47, §5.55 I-5.55 2, §5.557 I). Por tanto, de *Tractatus* mismo,

281 Por hipótesis, en una sentencia esencial el tiempo al que se hace referencia es la atemporalidad o eternidad. Ésa podría ser una clave relevante de su pretensión de expresar propiedades esenciales e independientes de los acontecimientos.

282 En una discusión filosófica normal, si se concede que una determinada tesis es filosófica, entonces no se pone en cuestión que si es verdadera (o: falsa), entonces es necesariamente verdadera (o: falsa), aún cuando eventualmente se ponga en cuestión la verdad (o: la falsedad) de la tesis en cuestión. Así es el juego filosófico. Esto respalda la hipótesis de que, típicamente, las sentencias «filosóficas» son tratadas como sentencias esenciales.

283 En el *Prólogo* encontramos que *Tractatus* expresa una autoimagen incompatible con la expresada en §6.54: en el *Prólogo* se dice que la obra expresa pensamientos que son verdades intocables y definitivas [Wittgenstein, 2007: 48], mientras que en §6.54 se dice que las proposiciones de la obra son sinsentidos. Razonablemente puede pensarse que esta diferencia resulta de una diferencia más básica, a saber, que la autoimagen de §6.54 aplica la doctrina tractariana expuesta en §§1-6.53, mientras que la autoimagen del *Prólogo* parece estar hecha aplicando una perspectiva metafísica, semántica y metafilosófica pretractariana. Desde nuestro punto de vista, la perspectiva que toma la palabra en el *Prólogo* sería pretractariana, primero, porque para ella podría haber verdades «filosóficas», y segundo, porque para ella los problemas filosóficos pueden solucionarse definitivamente. Por hipótesis de interpretación, este juego de perspectivas en la autoimagen de *Tractatus* entre el *Prólogo* y §6.54 es parte de que Wittgenstein pretendió escribir la obra de forma que fuera como una escalera que hay que tirar luego de haber subido por ella. Hasta donde alcanzamos a ver, el *Prólogo* y §6.54 son los únicos lugares donde *Tractatus* se refiere abiertamente a *Tractatus*. Cabe observar que, en §§6.111-6.112, Wittgenstein reitera la idea de que puede haber teorías filosóficas verdaderas y teorías filosóficas falsas, con el sobreentendido de que sus teorías filosóficas son verdaderas.

como discurso, podemos decir, parafraseando a §4.111, que se coloca al margen de la Ciencia natural, por encima o por debajo de ella, pero no en su mismo nivel.²⁸⁴ Más aún, por el tipo de enfoque con el que constituye a sus problemas y al modo de abordaje de estos, observamos que, en este aspecto, *Tractatus* se aproxima notoriamente al modo de filosofar de la Filosofía clásica (Platón).

Por otra parte, es en virtud de que las distintas sentencias tractarianas pretenden expresar la esencia de la proposición, o de los hechos, o de los objetos, o de las posibilidades, o de los problemas filosóficos, etc., que *Tractatus* puede pretender describir, en las distintas sentencias, a la totalidad «metafísica» de las proposiciones (§5), o de los hechos (§2), o de los objetos (§2.02), o de las posibilidades (§2.014), o de los problemas filosóficos (§4.003), etc., y no a totalidades «efectivas» de estas cosas.

En nuestros términos, que *Tractatus*, en sus tesis, se refiera, por ejemplo, a la totalidad metafísica de las proposiciones, y no a una totalidad efectiva de las mismas, significa que estas tesis remiten a todo lo que, *in abstracto*, pudiera participar de la esencia de la proposición, sin hacer especial referencia a lo dado que, *in concreto*, es, de hecho, una proposición.

La distinción entre la totalidad *metafísica* de los *x*'s y una totalidad *efectiva* de *x*'s es una distinción conceptual que nosotros introducimos para conceptualizar el discurso tractariano. En esta distinción, la totalidad metafísica de los *x*'s es la totalidad de lo que, *in abstracto*, pudiera participar de la esencia de lo *x*, y una totalidad efectiva de los *x*'s es una totalidad de cosas dadas que efectivamente son *x*.²⁸⁵ Obviamente, una totalidad metafísica no es una totalidad efectiva.

Que la investigación tractariana nos remita a totalidades metafísicas en vez de a totalidades efectivas se relaciona con que, para esta investigación, el objeto de investigación no es lo fáctico, sino la condición trascendental de lo fáctico; el objeto de investigación de *Tractatus* no es, en sí, lo efectivo o lo externo, sino lo posible y lo esencial (§2.0121, §5.552, §5.555).

Una forma de expresión que *Tractatus* frecuentemente utiliza para describir la esencia de un algo *x* es escribir: «El *x* es así-o-asá» (§2, §2.01, §2.0122, §2.02, §2.11, §3, §3.1, §3.14, etc.). En esta forma de expresión el artículo definido «el» no funciona como en «el rey de Francia», ya que en este uso tractariano el artículo no indica *unicidad*: cuando Wittgenstein escribe, por ejemplo, «El objeto es simple» en §2.02 no está implicando que hay un único objeto.

Por hipótesis, el artículo «el» del «El *x* es así-o-asá» tractariano funciona, aproximadamente, como una suerte de cuantificador universal que tiene la

²⁸⁴ Como veremos, el sentido en que *Tractatus* se coloca por encima o por debajo de la Ciencia natural es completamente distinto del sentido en el que, según *Tractatus*, la Filosofía como análisis lógico lo hace. La diferencia entre uno y otro tiene que ver con que *Tractatus* pretende expresar la esencia del Mundo, mientras que el análisis lógico pretende mostrarla.

²⁸⁵ Esta distinción entre totalidades metafísicas y totalidades efectivas debe no confundirse con la distinción entre totalidades absolutas y totalidades relativas que introducimos en el capítulo 1 (sección 1), porque la totalidad absoluta de los *x*'s es, desde el punto de vista de la nueva distinción, una totalidad efectiva, no una totalidad metafísica.

peculiaridad de que en su trabajo no remite especialmente a los x 's efectivamente dados sino que remite a lo que, *in abstracto*, podría ser x .²⁸⁶ Por ello es que, para nosotros, en *Tractatus*, en las oraciones del tipo «El x es así o así» se habla acerca de la totalidad metafísica de los x 's y no acerca de una totalidad efectiva de estos.²⁸⁷

Por otra parte, es notorio que, como discurso que expresa un sistema filosófico, *Tractatus* aborda un conjunto de problemas siguiendo cierto orden y concatenación entre estos. De esta forma, se hace patente que *Tractatus* aborda una *serie* de problemas.²⁸⁸ En ese sentido podemos discernir, en la obra, problemas que son puestos como *fundamentales* de problemas que son puestos como

286 Naturalmente, desde el punto de vista de la Semántica de *Tractatus* un cuantificador universal de ese tipo es imposible (§§5.52-5.5262).

287 El uso tractariano de «el» en «El x es así o así» sugiere que «el x » refiere, primariamente, a un ejemplo paradigmático indeterminado de la esencia de lo x —aproximadamente lo que Platón llamaría «lo x en sí»—, y, mediatamente, a la totalidad metafísica de los x 's.

288 Por hipótesis, los problemas filosóficos tienen, objetivamente, un orden para la posibilidad de su resolución (superación): al menos en algunos casos poder resolver un determinado problema P puede requerir, objetivamente, que antes (no necesariamente en sentido temporal) contemos con la resolución de otros problemas determinados $[Q, \dots]$; en ese caso, la resolución de P depende de la resolución de $[Q, \dots]$. A este orden lo llamaremos el «orden real» de los problemas. El orden real de los problemas es una realidad de tipo lógico-epistemológico porque concierne al orden en que es posible, para cualquier filósofo, conocer la respuesta correcta de estos. Del orden real de los problemas filosóficos debemos distinguir lo que llamaremos «el orden de los problemas relativo a un filósofo». El orden de los problemas relativo a un filósofo es una construcción que el filósofo hace, en el abordaje de estos, procurando seguir las relaciones objetivas de dependencia entre ellos dada en su orden real. El orden real de los problemas es un *datum* objetivo; en cambio, el orden de los problemas relativo a un filósofo es el orden en que el filósofo pone a los problemas para su resolución en su abordaje de estos. El modo en que se construye argumentalmente el sistema de un filósofo, es decir, lo que llamaremos la «estructura» del sistema, es un criterio del orden de los problemas relativo a ese filósofo. El orden de los problemas relativo a un filósofo puede coincidir, en un caso determinado, con el orden real de estos, pero, en otros casos, puede no coincidir con este. Que el filósofo pueda resolver satisfactoriamente el conjunto de problemas que se plantea tiene como condición necesaria que el orden relativo de los problemas que él mismo construye en el abordaje de estos coincida con el orden real de los mismos. Por otro lado, el abordaje satisfactorio, es decir, con perspectiva de conducir a resolución, de un problema filosófico P puede requerir el abordaje de determinado conjunto de problemas $[Q, \dots]$ respetando el orden real de los problemas del conjunto. Ahora bien, así como hay problemas cuya resolución depende objetivamente de la resolución de otros podría ser que hubiera problemas cuya resolución no dependa de la resolución de ningún otro; en este caso, el problema filosófico contendría su resolución, por así decirlo. (Qué quiere decir que un problema contenga su solución es algo a elucidar). Es posible que la resolubilidad de los problemas filosóficos en general dependa de que haya problemas filosóficos que contengan su resolución en el modo recién señalado, pero que ello sea así no es obvio. Por otro lado, es claro que en el orden de los problemas relativo a un filósofo ciertos problemas se tomarán como independientes de, y anteriores a, los restantes, porque el filosofar debe empezar por algún problema. Una pregunta de suma relevancia para el tema de la resolubilidad de los problemas filosóficos es la siguiente: el orden real de la totalidad de los problemas filosóficos, ¿qué forma tiene? ¿Es lineal, o circular, o reticular, o...?

periféricos. Obviamente, en la obra, los problemas puestos como periféricos son tratados derivadamente en relación a los considerados fundamentales.

Es correcto decir, tomando como referencia al *Prólogo* de *Tractatus* [Wittgenstein, 2007: 47], a la carta R37 a Russell [Wittgenstein, 2009a: 365], y a *IF* §65, que, según el primer Wittgenstein, el problema fundamental de *Tractatus*,²⁸⁹ y de la Filosofía en general, es delimitar el ámbito de la expresión de sentido.²⁹⁰

En el contexto del pensamiento del primer Wittgenstein, «delimitar el ámbito de la expresión de sentido» quiere decir, por un lado, dar un criterio general para discriminar, en los lenguajes signícos, la frontera entre sentencias con sentido (proposiciones) y sentencias sin sentido [Wittgenstein, 2007: 47], y por otro, dar un criterio general para discernir, en la Ontología, lo que se puede *decir* con los lenguajes signícos de lo que solo se puede *mostrar* en (la estructura formal de) aquellos [Wittgenstein, 2009a: 365].²⁹¹ Como vimos en el capítulo 1, para Wittgenstein, el problema de los límites del sentido es idéntico al de esquematizar la forma general de la proposición y al de determinar la esencia del Mundo y del Lenguaje (§4.5, §§5.47-5.472, §§5.475-5.476, §§5.6-5.61).²⁹²

Naturalmente, es en la medida de que *Tractatus*, con un afán totalizador, se ocupa de delimitar la expresión de sentido en general, que él mismo, como discurso, queda subsumido bajo su propio alcance normativo. Claro está, el afán

289 Por principio de caridad interpretamos que el problema de determinar los límites del sentido es el problema fundamental para *Tractatus*, no en el sentido de que su resolución sea independiente de, y condición anterior a, la resolución de todos los otros problemas filosóficos, sino en el sentido de que su resolución, una vez conquistada, permite, por una parte, dilucidar definitivamente los problemas restantes que dependen de ella, y por otra parte, remachar el clavo de los problemas anteriores de cuya resolución su propia resolución depende. En ese sentido podría decirse que, para *Tractatus*, este problema sería el problema fundamental en el sentido de que su resolución es la piedra angular del sistema filosófico correcto.

290 Como se plantea en el *Prólogo*, para Wittgenstein, *Tractatus* resuelve definitivamente los problemas filosóficos tradicionales [Wittgenstein, 2007: 48]. En esa medida, *Tractatus*, según el *Prólogo*, sería el mejor exponente de la Filosofía tradicional. De esta forma, puede pensarse que el problema principal de *Tractatus* es, para el Wittgenstein del *Prólogo*, el problema fundamental de la Filosofía en general. Por otra parte, recordemos que, en su concepción normativa de la Filosofía, Wittgenstein también asociaba a la Filosofía, ahora rediseñada como análisis lógico, el problema de delimitar el ámbito de la expresión de sentido (§4.113). En R37, sobre el problema de la expresión de sentido, el filósofo escribe: «creo que este es el problema cardinal de la Filosofía» [Wittgenstein, 2009a: 365].

291 La centralidad de este problema en la trama de sus objetivos da cuenta de que la Filosofía tractariana es protagonista del «giro lingüístico» en la Filosofía contemporánea. Ahora bien, en el primer Wittgenstein, el giro lingüístico debe entenderse como un «giro lógico» porque del fenómeno lingüístico al filósofo solo le interesa el componente estrictamente lógico que es común con el Mundo que modela.

292 Para Wittgenstein, el abordaje del problema de la expresión de sentido que él se propone hacer debe ser estrictamente lógico y dejar de lado lo psicológico (§4.1121). Más en general, para Wittgenstein, su investigación semántica debe dejar de lado todo lo fáctico (§§5.51-5.52). La fuente de estos preceptos es, naturalmente, que Wittgenstein busca la esencia del Lenguaje en general.

totalizador de *Tractatus* se sintomatiza en que la obra exprese una investigación de esencias, puesto que absolutamente ningún ítem x podría quedar por fuera de la descripción de la esencia de lo x .

De este modo, la fuente de la autorreferencialidad de *Tractatus* radica en el afán totalizador aludido. Por supuesto, el afán totalizador de *Tractatus* es típico de la Filosofía clásica [Aristóteles, 2003: 74, 161-162]. En cierto modo, parece que puede decirse que cuanto más una propuesta filosófica alimenta el afán totalizador, más tradicional y clásica viene a ser; pensemos en los casos de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, etc. Ellos dan la materia y la pauta para definir a la «Filosofía clásica».

De esta forma, en virtud de la naturaleza, el orden y la variedad de los problemas que responde se explica que *Tractatus* exprese un sistema filosófico cuyo núcleo se encuentra en la Semántica especulativa y la Metafísica,²⁹³ pero que tiene ramificaciones para todas las áreas principales de la Filosofía: la Ética (§§6.4-6.522), la Estética (§§6.4-6.522), la Teoría del conocimiento (§§5.541-5.5423, §§5.62-5.641, §6.51), la Filosofía de las ciencias (§§6.3-6.3751, §6.4312, §6.52), la Filosofía de las Matemáticas (§§6.02-6.031, §§6.2-6.241), la Filosofía de la Lógica (§§6.1-6.13), la Antropología filosófica (§§5.62-5.641), la Metafilosofía (§§3.324-3.325, §§4.002-4.0031, §§4.111-4.115, §6.53), la Teología (§3.031, §5.123, §6.372, §6.432), la Filosofía de la Religión (§6.432, §6.44, §6.45, §6.522), etc.

En virtud del modo en que *Tractatus* se ramifica atravesando con tesis sustanciales y decisivas todas las áreas principales de la Filosofía puede considerarse que expresa un sistema filosófico total, es decir, un sistema completo de Filosofía; en este aspecto *Tractatus* se aproxima, nuevamente, al modelo de la «Filosofía clásica». La pretensión de expresar un sistema filosófico total queda de manifiesto en el *Prólogo*, cuando el filósofo dice que, en lo esencial, resolvió todos los problemas filosóficos [Wittgenstein, 2007: 48].

Como vimos en el capítulo 1, al problema de los límites del Lenguaje el filósofo responde desarrollando una variante *sui generis* de la concepción pictórica de la proposición.

Desde un punto de vista conceptual, por «concepción pictórica de la proposición» es razonable entender la conjunción de estas tesis básicas: (a) la proposición es una representación de la realidad (§4.01); (b) la proposición es verdadera si concuerda con la realidad, y falsa, en otro caso (§2.222); (c) la proposición es una

293 Siguiendo la inspiración del título de la obra, a la síntesis de Metafísica y Semántica especulativa podríamos llamarla «Lógica Filosófica». La Lógica Filosófica se ocuparía tanto del problema de la forma lógica del Mundo como del problema de la forma general de la proposición, en cuanto, para Wittgenstein, ambos son dos caras del mismo problema. (Una pregunta interesante, cuya respuesta no parece obvia, es si la Lógica Filosófica es lo mismo que la Filosofía de la Lógica, o parte del objeto de estudio de la Filosofía de la Lógica, o un capítulo de la Filosofía de la Lógica, etc.). Es curioso que, bajo cierta lectura de la *Metafísica* de Aristóteles, la disciplina que aquí llamamos «Lógica filosófica» se aproxima notoriamente a la «Filosofía primera» que el Estagirita se arroga haber descubierto.

articulación de signos (§3.14); (d) la realidad es una articulación de cosas (§2);²⁹⁴ (e) los signos en la proposición significan cosas de la realidad (§2.131); (f) la proposición representa a las cosas articuladas de cierto modo a través de la articulación de los signos en ella (§2.15). Desde nuestro punto de vista, las tesis (a)-(f) son el núcleo duro mínimo característico de la concepción pictórica de la proposición.

Entendida como la conjunción de (a)-(f), la concepción pictórica de la proposición es un punto de acuerdo crucial entre Platón (*Crátilo*, *Sofista*, *Teeteto*) y Aristóteles (*Metafísica*, *Categorías*, *De la interpretación*).²⁹⁵ Ahora bien, en la medida de que la concepción pictórica de la proposición es patrimonio común de Platón y Aristóteles es razonable juzgar que se encuentra, por excelencia, al nivel del acervo conceptual de la Filosofía clásica. De este modo, por contener una variante de la concepción pictórica de la proposición es razonable juzgar que *Tractatus*, en su contenido doctrinario, defiende una posición clásica en Filosofía.²⁹⁶

Por otro lado, en tanto discurso que expresa un sistema (o: «teoría»), *Tractatus* tiene lo que podríamos llamar una «arquitectura inferencial».²⁹⁷ La

294 Si al ítem (d) le agregamos que las cosas son lógicamente simples, el resultado es la doctrina metafísica del «atomismo lógico». El atomismo lógico es, naturalmente, una doctrina tractariana. Cabe agregar que esta doctrina aparece también en *Teeteto* y *Sofista*.

295 En Platón y Aristóteles, la concepción pictórica de la proposición es empleada para dar respuesta al problema de la posibilidad de la falsedad: si el pensamiento falso piensa algo no-real, ¿cómo es posible que tenga contenido? Según Platón y Aristóteles, en la Filosofía antigua el problema de la falsedad se originó en Parménides, Heráclito y Protágoras, y fue esgrimido por los relativistas antiguos contra las posiciones realistas en *Metafísica* y *Epistemología*. El problema de la posibilidad de la falsedad es protagónico en *Tractatus* (§§2.2-2.222), y también en el pensamiento del maestro de Wittgenstein, Bertrand Russell [Russell, 1995: 105-112].

296 La hipótesis de que Wittgenstein era, en cierta medida, consciente de que en *Tractatus* defendía un pensamiento clásico tiene, por ejemplo, esta evidencia: (a) el pasaje del *Prólogo* en el que escribe: «En qué medida coincide mi empeño con el de otros filósofos es cosa que no quiero juzgar. Lo que aquí he escrito, ciertamente, no aspira en particular a novedad alguna; razón por la que, igualmente, no aduzco fuentes: me es indiferente si lo que he pensado ha sido o no pensado antes por otro»; (b) las citas de Platón y Agustín de Hipona en *IF* §46 y *IF* §1, respectivamente.

297 Un sistema filosófico es un todo cuyos partes son proposiciones o (sub-) teorías filosóficas. En el sistema filosófico las partes constituyen el todo al estar organizadas argumentalmente bajo cierta concatenación. Este modo de organización argumental de las partes es la arquitectura inferencial del sistema. Desde el punto de vista de nuestros intereses metafilosóficos, la estructura del sistema filosófico equivale a su arquitectura inferencial. Bajo ciertas condiciones de complejidad, algunas partes de un sistema filosófico pueden ser, a su vez, sistemas filosóficos en sí mismos. A su vez, las partes de las partes de un sistema son partes del sistema. Los conceptos de un sistema componen las proposiciones y se caracterizan, en cuanto a su contenido, a través de las relaciones que tienen entre sí en estas y con las cosas. Los conceptos componen a las proposiciones en un sentido distinto de aquel en que las proposiciones componen al sistema filosófico. Las partes últimas de un sistema filosófico son proposiciones, no teorías ni conceptos. A su vez, en el sistema, las proposiciones pueden entrar bajo distintos estatutos: algunas proposiciones pueden ser afirmaciones o tesis del sistema, otras pueden ser hipótesis en el sistema, otras pueden ser objeto de negación o abstención por parte del

arquitectura inferencial de la obra consiste en el modo determinado de la construcción argumental del discurso-sistema.²⁹⁸

La arquitectura inferencial de un sistema muestra cómo, en el sistema, se *justifican* las tesis que contiene. Naturalmente, la arquitectura inferencial de *Tractatus* está relacionada intrínsecamente con el orden y concatenación que el filósofo traza en la obra entre los problemas que se plantea al abordarlos.

En la construcción inferencial de un sistema necesariamente podemos discernir, *grosso modo*, tesis que son puntos de partida o *premisas* para la especulación —los *inputs* de la investigación—, y tesis que son *conclusiones* a partir de las primeras en el transcurso de la especulación —los *outputs* de la investigación. A las tesis que ofician de puntos de partida de la especulación los podemos llamar «*data* de la investigación», y a las tesis derivadas a partir de los *data*, «resultados de la investigación».

Bajo nuestra caracterización, los *data* de la investigación son las tesis que la investigación toma, de hecho, como verdades no necesitadas de justificación y que fungen como la trama de contenidos inicial dada a partir de la cual el sistema se desarrolla.²⁹⁹ En ese sentido, los *data* de la investigación son a la vez el fundamento del sistema desde un punto de vista epistemológico, y la materia prima conceptual con la que se construye el sistema por la vía de refinarlos, desarrollarlos e interrelacionarlos.

Los *data* de un sistema, en virtud del propio modo de funcionamiento de la justificación en el sistema, solo pueden recibir justificación circular dentro de este, y son dados, de hecho, como certezas por una especie de sentido común privilegiado del que, de hecho, cree participar el filósofo del caso.³⁰⁰

De este modo, el criterio para discernir *data* y resultados en la práctica filosófica tractariana debe tomar en cuenta lo que Wittgenstein hace en el desarrollo racional de su pensamiento. Los *data* del sistema tractariano son aquellos filosofemas que el filósofo puso en ese «lugar».

sistema, etc. Analizar un sistema filosófico, en nuestro uso de la palabra, consiste en discernir sus partes y su estructura.

298 La arquitectura inferencial de un sistema debe distinguirse netamente de su «geografía lógica», esto es, de la trama de relaciones lógicas (implicación, contradicción, independencia, etc.) que, interna e independientemente del filósofo, las proposiciones del sistema tienen entre sí. La arquitectura inferencial de un sistema filosófico es algo que el filósofo del caso construye con mayor o menor corrección lógica; en cambio, la geografía lógica de un sistema es un *datum* de tipo lógico independiente de lo fáctico.

299 En otras palabras, en un sistema, los *data* de la investigación tienen la justificación que ellos mismos se dan. No hay un trasfondo en los que los *data* se apoyen, porque ellos son el trasfondo de la justificación.

300 En nuestro uso de la expresión, alguien cree participar de un sentido común privilegiado cuando considera que lo que a él, bajo ciertas condiciones (presuntamente) rigurosas, le parece obvio es objetivamente obvio. Ningún filósofo es completamente inocente de este exceso epistemológico, porque, si no cometiéramos este pecado original, ¿cómo el pensamiento podría comenzar a caminar hacia la resolución de un problema dado? Este problema se relaciona con el problema clásico (platónico) de cómo partiendo de la δόξα es posible llegar a la ἐπιστήμη.

Algunos ejemplos de *data* en la investigación tractariana podrían ser, por hipótesis de interpretación, que nos hacemos figuras de los hechos (§2.1), que las constantes lógicas no significan «cosas» (§4.03 12), que las proposiciones expresan un sentido preciso y determinado (§4.03 1), que la Filosofía no es parte de la Ciencia natural (§4.1 11), que la finalidad de la Filosofía es dar la superación de los problemas filosóficos (§4.003), que las proposiciones son portadores de valores veritativos (§4.06), que los hechos son complejos (§2), que la Realidad total es el Mundo (§2.063), que el Mundo es mi Mundo (§5.64 1), etc.³⁰¹

Como puede observarse, en nuestra interpretación, los *data* de la investigación tractariana provienen de más de un área temática de la Filosofía, dado que hay *data* que pertenecen a la Semántica, *data* que pertenecen a la Metafísica, *data* que pertenecen a la Lógica, *data* que pertenecen a la Metafilosofía, etc.³⁰²

301 En el conjunto de los *data* de la investigación tractariana encontramos *data* de dos tipos netamente diferentes. Por una parte, ciertos *data* de la investigación corresponden a sentencias esenciales. Por ejemplo: que las proposiciones expresan un sentido preciso y determinado (§4.03 1), que las proposiciones son portadores de valores veritativos (§4.06), que los hechos son complejos (§2), que la Realidad total es el Mundo (§2.063), etc. Por otra parte, ciertos *data* de la investigación tractariana son hechos (contingencias). Ejemplos de hechos que la investigación tractariana toma como *data* son: que nos hacemos figuras de los hechos (§2.1); que las gramáticas de distintos lenguajes sígnicos dados no obedecen completamente a la sintaxis lógica (§3.325); que ha habido Filosofía tradicional expresada en distintos lenguajes sígnicos dados (§4.003); que «Sócrates es idéntico» es una sentencia que no tiene sentido (§5.4733); que los usuarios de los lenguajes sígnicos normalmente no comprenden la lógica del lenguaje que usan (§§4.002-4.003); que las gramáticas de algunos lenguajes sígnicos dados «disfrazan» la forma del pensamiento expresado (§§4.002-4.003); etc. Por hipótesis, la investigación lógica tractariana toma como *data* a algunos hechos para usarlos como medio (trampolín) del salto especulativo de lo fáctico a lo trascendental. Como vimos en el capítulo 1, este salto especulativo de lo fáctico a lo trascendental es constitutivo de la investigación lógica de Wittgenstein. El objeto de la investigación tractariana es trascendental, pero para alcanzarlo se apoya, en parte, en hechos (contingencias) que toma como *data*. Ahora bien, en la medida de que la investigación tractariana pretende ser absolutamente *a priori* (§§5.551-5.552), que ella tome hechos como *data* genera forzosamente una tensión metodológica interna. Esta tensión se superaría si el compromiso con los hechos perteneciera solo a la etapa preliminar (preparatoria) de la investigación filosófica tractariana. En esa línea consideraríamos que la investigación filosófica wittgensteiniana propiamente dicha empieza después del salto especulativo de lo fáctico a lo trascendental.

302 Que un sistema filosófico localice sus problemas fundamentales en un determinado campo de la Filosofía no implica que todos los *data* de la investigación que emplea para la resolución de los problemas provengan de ese campo. De modo paralelo se sigue que, que un sistema filosófico localice, en su arquitectura inferencial, su núcleo en un determinado campo filosófico no implica que todas las tesis que fungen como *data* del sistema en el desarrollo de la trama argumental provengan de ese campo. La localización del núcleo de un sistema filosófico en un campo, y la determinación del modo en que el sistema tiene ramificaciones atravesando los campos filosóficos se vincula con el modo de concatenación de los problemas que el filósofo realiza al evaluar las relaciones de dependencia (o: anterioridad) entre estos. Cabe decir que no es necesario que un sistema filosófico localice su núcleo en un único campo filosófico, y que tampoco es necesario que un sistema filosófico tenga ramificaciones a partir de su núcleo que atraviesen otros campos filosóficos, porque, por un lado, es perfectamente posible que el núcleo de un sistema atravesase varios campos, y, por otro, también es posible

Algunos ejemplos de resultados obtenidos en el transcurso de la investigación tractariana podrían ser, por ejemplo, que los hechos (*Tatsache*) son protagonizados por entidades lógicamente simples («objetos») (§4.2211), que todo hecho es casual (§6.41), que la Ética es inexpresable (§6.421), que toda proposición es función veritativa de las proposiciones elementales (§5), que Dios no se manifiesta en el Mundo (§6.432), que las tautologías (las «proposiciones analíticas») no expresan un sentido (§4.461, §§6.1-6.11),³⁰³ que la Lógica no puede ser una ciencia o doctrina (§6.13), que el Solipsismo es correcto pero inexpresable (§5.62), etc.

Es cierto que la arquitectura inferencial del sistema tractariano no es completamente perspicua en el texto de la obra. De hecho, como puede verse con los ejemplos dados, desde nuestro punto de vista, las tesis que llamaríamos «*data* de la investigación» se encuentran desperdigadas por la obra, entremezcladas con tesis que llamaríamos «resultados de la investigación».

Si el texto de la obra exhibiera nítidamente la arquitectura inferencial de sus tesis, lo esperable sería que los *data* de la investigación estuvieran agrupados y separados, de algún modo, de los resultados de la investigación.

Por otra parte, la arquitectura inferencial del sistema también es eclipsada en el texto de la obra por el hecho de que, en este, no siempre los *data* de la investigación son dados antes de enunciar los resultados que, en el plano argumental, se saca de ellos. Un ejemplo de este fenómeno es la sofisticada tesis semántica de §2.11, que depende del *datum* contenido en §4.03 «La proposición solo dice algo en la medida en que es una figura», y sin embargo, aparece mucho antes que él en el orden textual de *Tractatus*.

Por lo tanto, la disposición espacial de las tesis de *Tractatus* no coincide en todo punto con su disposición en la arquitectura argumental que determina el modo de su justificación en el sistema de pensamiento expresado. Por esta razón, en el esfuerzo por comprender el sistema filosófico tractariano, debemos no confundir el «orden textual» de las tesis tractarianas con su «orden argumental».

La dificultosa perspicuidad de la arquitectura inferencial de *Tractatus* en el texto de la obra se debe a que Wittgenstein, al componerla, priorizó el mostrar, en un *formato arborescente*, lo que llamó el «peso lógico» de las sentencias del

que un sistema filosófico se extienda solamente sobre un único campo filosófico. Ahora bien, independientemente de lo anterior es claro que los problemas filosóficos objetivamente se organizan y dividen constituyendo campos filosóficos (Ética, Metafísica, Filosofía política, etc.) y que tienen entre sí relaciones objetivas de dependencia que arrojan una determinada organización e interconexión entre los campos filosóficos. A la organización e interconexión objetiva de los campos filosóficos podemos llamarla la unidad sistemática de la Filosofía.

303 En §§6.1-6.11, Wittgenstein hace equivaler (al menos extensionalmente) «tautología» con «proposición analítica». Esta tesis tractariana incluye, al parecer, que las proposiciones analíticas estándar, por ejemplo, «Todo cuerpo es extenso» o «Todo soltero es no casado», se reducen a tautologías si son analizadas lógicamente.

libro por sobre la explicitación de las relaciones de las tesis en la articulación inferencial de su pensamiento.³⁰⁴

Ahora bien, si bien consideramos que la arquitectura argumental de las tesis de *Tractatus* no es perspicua en el texto de la obra, consideramos que esta está expresada de forma *discernible* en este, al menos hasta cierto punto. Por esta razón, desde nuestro punto de vista, discriminar, de forma aproximada e hipotética, en la obra, *data* y resultados de la investigación es una faena sumamente compleja, pero realizable y necesaria para la comprensión del sistema.

Como los ejemplos anteriores muestran, no todas las tesis de *Tractatus* están en el mismo nivel en la arquitectura inferencial de la obra. Parágrafos en los que se evidencian asimetrías de nivel entre tesis en la arquitectura inferencial son, por ejemplo, §§2.02-2.023, §3.23, §§4.02-4.022, §4.024, §4.031 y §4.0312.

Nuestra hipótesis de que el sistema tractariano tiene una arquitectura inferencial se fundamenta principalmente en estas razones: (a) el *factum* de que en este sistema, de forma aproximada e hipotética, podemos discriminar tesis que son *data* de tesis que son resultados; (b) la hipótesis de que si *Tractatus* no contuviera internamente una arquitectura inferencial, entonces no podría expresar un sistema (una teoría); (c) el *factum* de que *Tractatus*, en su trama argumental, contiene tesis que ocupan posiciones asimétricas en cuanto a nivel argumental; (d) que *Tractatus* determina a algunos problemas como más fundamentales que otros; (e) que, de forma objetiva, algunas tesis de *Tractatus* son conceptualmente más sencillas e intuitivas que otras.³⁰⁵

Por la suma de estas razones la tesis de que *Tractatus* tiene efectivamente una arquitectura argumental nos resulta más verosímil y razonable que las tesis alternativas a ella: (a) que *Tractatus* no tiene arquitectura argumental; (b) que no podemos saber si *Tractatus* tiene arquitectura argumental.

304 Wittgenstein explica la misteriosa noción de «peso lógico» de una sentencia en su sistema como el énfasis que en su exposición se pone en ellas [Wittgenstein, 2007: 49]. De este modo, para Wittgenstein, las proposiciones con mayor peso lógico en su pensamiento serían: §1, §2, §3, §4, §5, §6 y §7. Por otro lado, en la estructura arborescente del texto de *Tractatus*, Wittgenstein enlaza los párrafos de modo tal que, según el filósofo, §n.1, §n.2, §n.3, etc. son observaciones a §n. En este modo de enlace se presupone, naturalmente, que, para Wittgenstein, §n tiene mayor peso lógico en *Tractatus* que §n.1, §n.2, §n.3, etc.

305 Cabe aclarar que la arquitectura inferencial de un sistema puede ser objetivamente no completamente definida o nítida. Que un sistema tenga una arquitectura inferencial no es equivalente a que tenga una arquitectura inferencial completamente definida y nítidamente modelable en todos sus puntos, ni lo implica. En ese sentido, algunos sistemas pueden tener una arquitectura inferencial más o menos difusa o indeterminada que otros, porque pertenece a la esencia del pensamiento sistemático el poder ser más o menos claro, articulado y definido en sus contenidos y en su construcción inferencial interna. El caso-límite en el que un sistema tendría una arquitectura inferencial completamente nítida y definida es el sistema axiomático-deductivo, pero no todo sistema de pensamiento encaja con ese tipo (o mejor dicho: arquetipo). El sistema tractariano, desde el punto de vista de su arquitectura inferencial, está muy lejos de encajar en el caso-límite del sistema axiomático-deductivo. No todo sistema filosófico se compone *more geometrico*; no obstante, todo sistema que sea verdaderamente filosófico contiene algún tipo de arquitectura argumental.

Como sabemos, una condición *sine qua non* del discurso filosófico es contener *argumentación*, pues, al menos desde Sócrates, los filósofos trabajamos dando y criticando argumentos. De esta forma, si el pensamiento tractariano no contuviera una arquitectura argumental, entonces no sería filosófico. En esta interpretación de *Tractatus* nosotros tenemos el prejuicio de que *Tractatus* es un paradigma de Filosofía. Aunque la mayoría de las veces el discurso tractariano parece seguir el errático modelo de escritura de *Heráclito*, en nuestra lectura consideramos que existe, en *Tractatus*, un trasfondo de argumentos que hay que discernir.

Por otro lado, en *Tractatus*, la transición de los *data* (*input*) a los resultados (*output*), mediante la cual el sistema se construye gradualmente de cierta manera y en determinado orden, por hipótesis puede ser modelada de forma tal que los resultados son extraídos desplegando, refinando y aclarando los contenidos ya dados en la trama de los *data*.

Desde nuestro punto de vista, este último rasgo del discurso tractariano nos da una pista sumamente relevante para comprender el *modo de filosofar* que subyace, como dispositivo estructurador («método»), al discurso tractariano.

La pista aludida consiste en que la modalidad del filosofar aplicada en *Tractatus* puede ser modelada, de forma aproximada e hipotética, como un *análisis conceptual* (en sentido laxo) de los *data* de la investigación.³⁰⁶, ³⁰⁷ Así modelada, la modalidad del filosofar de *Tractatus* explicaría el modo de la transición *data*-resultados en la arquitectura argumental de la obra.

Ahora bien, en la medida de que el objeto de análisis conceptual al que se aplicaría la forma tractariana de filosofar no son proposiciones en el sentido de la obra, sería confundente caracterizarlo, en este contexto, como *análisis lógico*. En nuestra hipótesis, *Tractatus* mismo no practicaría lo que Wittgenstein llama «análisis lógico», porque a lo que se aplicaría su modalidad del análisis es aquello que caracterizamos como *sentencias esenciales*.³⁰⁸ ³⁰⁹

306 Como regla general, en un sistema filosófico, los *data* de la investigación suelen ser tesis intuitivamente ciertas pero menos refinadas y elaboradas, desde el punto de vista conceptual, que los resultados. Por ello en Filosofía comúnmente podemos modelar al proceso de extracción de los resultados como el desarrollo, clarificación y refinamiento de los *data*, es decir, como un análisis conceptual (en sentido laxo) de los *data*. (En esta opinión seguimos a Bertrand Russell).

307 Lo que en este trabajo llamamos «modalidad de filosofar» es, en sentido figurado, una máquina que el filósofo manipula, dándole *inputs* (los *data*) y obteniendo *outputs* (los resultados). Con este proceder el filósofo construye su discurso a partir de los *data* mediante el modo de filosofar como dispositivo estructurador. Nuestra hipótesis es que, en *Tractatus*, el dispositivo estructurador del discurso es una especie de análisis conceptual (en sentido laxo).

308 Otro punto clave en el que, desde nuestro punto de vista, la modalidad de análisis que instancia *Tractatus* se diferenciaría del análisis lógico (entendido al modo tractariano) consiste en que esta no necesariamente tiene que ser sustitucional y parafrástica. Recordemos que, para *Tractatus*, el análisis lógico progresaba sustituyendo, en la proposición, signos complejos por definiciones, construyendo, de este modo, una paráfrasis de la proposición inicial.

309 Como es notorio, la práctica filosófica de *Tractatus* y el resultado de esta distan abismalmente de la práctica del análisis lógico y su resultado tal como es caracterizado en §4.112.

El tipo de análisis conceptual que, según nuestra hipótesis de reconstrucción, realizaría *Tractatus* es mejor catalogable como «análisis trascendental», porque, en su desarrollo, el punto de partida (o: *input*), los *data* de la investigación, y el punto de llegada (o: *output*), los resultados, son sentencias esenciales.

En consecuencia, el análisis trascendental queda caracterizado como una especie de análisis conceptual (en sentido laxo) cuya especificidad es que su *input-output* son sentencias esenciales.

«Análisis trascendental» es un concepto que nosotros introducimos para conceptualizar a la metodología filosófica general que subyace a *Tractatus*; en principio, este concepto debería poder aplicarse a otros sistemas filosóficos. En la noción primitiva de «análisis» que empleamos para caracterizar al análisis trascendental connotamos que el *analysans* clarifica, descompone, desarrolla, desentraña, refina, muestra, organiza, etc., al contenido implícito, complejo y oscuro del *analysandum*. Esta noción primitiva comparte solamente el núcleo conceptual más rudimentario con la noción tractariana de *análisis lógico*.³¹⁰

Bajo nuestra caracterización, el análisis trascendental determina solamente la forma del sistema de pensamiento; el contenido de este viene dado por la dupla *data*-resultados. Esto quiere decir, por una parte, que el análisis trascendental no determina, por sí mismo, qué *data* le deben ser dados como *inputs*, sino solamente que estos deben tener la *forma* de sentencias esenciales, y por otra, que dados distintos *data* como *inputs* el análisis trascendental puede arrojar distintos resultados.

El análisis trascendental solo pretende determinar el «modo de la transición», y el «modo de la relación», entre *input* y *output*. Esta transición es, en sentido laxo, un análisis conceptual de los *data*. A su vez, en el análisis trascendental, el conjunto de los resultados es propuesto como estando en la relación *analysans-analysandum* con el conjunto de los *data*.³¹¹

Ahora bien, el análisis trascendental no es solamente un método para «construir» resultados a partir de los *data*, porque en ese proceso constructivo una consecuencia es que los *data* «fundamentan» a los resultados, en la medida de que el análisis lo que hace es meramente aclarar, desarrollar, explicitar, etc., los

310 Como puede observarse, en la noción de *análisis trascendental* que proponemos para comprender el filosofar tractariano no hay, en principio, ninguna connotación de tipo kantiana. Nuestro uso de la noción de «trascendental» en «análisis trascendental» se coordina con la distinción *fáctico/trascendental* que introdujimos hacia el final de la sección 1 del capítulo 1 de este escrito.

311 El análisis trascendental, como procedimiento constructivo, puede ser aplicado correcta o incorrectamente en los distintos tramos de la construcción del sistema. Por ello debe distinguirse, en la construcción de un sistema, el error en la aplicación del análisis trascendental del no aplicar en absoluto el análisis trascendental como dispositivo estructurador. El error que resulta de aplicar incorrectamente el análisis trascendental es un error formal, y debe distinguirse del error material, concerniente a la falsedad de *data* o resultados.

contenidos de los *data*. De este modo, el análisis trascendental *transmite* la justificación de los *data* a los resultados, y así los *fundamenta*.³¹²

Desde nuestro punto de vista, la modalidad analítico-trascendental del filosofar de *Tractatus* sería un elemento clave que contribuye a dilucidar que *Tractatus* exprese una investigación *a priori* de esencias que examina *sub specie aeternitatis* totalidades metafísicas.³¹³

312 Si *p* está incluida en el *analysans* de *q*, entonces *q* implica a *p*. Por esto el análisis trascendental es un procedimiento que puede dar fundamento.

313 Resulta esclarecedor para comprender al filosofar tractariano considerar los preceptos generales que sigue, pues estos moldean la comprensión wittgensteiniana de los problemas y de lo que deben ser las respuestas y metodologías adecuadas. Entre estos preceptos generales en la obra encontramos explicitados a los siguientes: (a) las soluciones a los problemas deben dar el estándar de simplicidad (§5.4541); (b) las respuestas a los problemas deben yacer unidas *a priori* simétricamente y en formación cerrada (regular) (§5.4541); (c) cualquier problema ha de poder resolverse sin más (§5.47, §5.551); (d) ninguna experiencia es requerida para resolver los problemas planteados (§4.1121, §§5.551-5.552); (e) lo relevante para la solución de los problemas es lo posible, no lo efectivo (§2.0121, §3.3421, §5.552, §4.1121), lo esencial, no lo particular (§4.5, §5.552). Estos preceptos configuran la concepción general de la investigación filosófica a la que se sujeta internamente la investigación tractariana en su desarrollo. Esta concepción no debe confundirse con la Metafilosofía explícita (doctrinaria) de *Tractatus* que expusimos en el capítulo 2, puesto que es conceptual y metodológicamente anterior a esta. En realidad, esta Metafilosofía previa, que dirige al filosofar tractariano, sintoniza con el espíritu de la Filosofía tradicional (clásica, pretractariana) y está en contradicción con la Metafilosofía explícita que, en *Tractatus*, (parcialmente) resulta de ella. Por esta razón podemos decir que en *Tractatus* existe un doble registro metafilosófico: por un lado, la Metafilosofía que el sistema enuncia como resultado (la expuesta en el capítulo 2: la Metafilosofía explícita o doctrinaria de *Tractatus*), y por otro, la Metafilosofía que el propio sistema sigue en su desarrollo (la Metafilosofía directriz de *Tractatus*). En buena medida, el problema bifronte que abordaremos en lo que queda de este capítulo resulta de este doble registro metafilosófico, pues, gracias a este, el filósofo sigue, en la constitución de su pensamiento, una Metafilosofía tradicional-clásica que está en contradicción con la Metafilosofía revolucionaria explícita resultante. La Metafilosofía que Wittgenstein sigue en la confección del sistema encierra, *prima facie*, una serie de preceptos, una selección y ordenamiento de problemas, una selección de *data* de la investigación, una serie de procedimientos englobados en el análisis trascendental como marco metodológico general (algunos de estos procedimientos son, por ejemplo, la argumentación trascendental, el método de las posibilidades de la notación, etc.), el presupuesto de que el análisis trascendental funciona como método filosófico (*), la tesis de que los problemas filosóficos pueden solucionarse definitivamente (*Prólogo*) (*), el postulado metafísico de que hay esencias cognoscibles *a priori* y descriptibles (*), la tesis de que hay teorías filosóficas (lógicas) verdaderas y teorías filosóficas (lógicas) falsas (*Prólogo*, §§6.111-6.112) (*), la tesis de que hay hechos «lógicos» (§2.0121, §6.113) (*), etc. (En los ítems señalados con «(*)» la Metafilosofía directriz de *Tractatus* contradice abiertamente a la doctrina de *Tractatus* §§1-6.53). Desde nuestro punto de vista, para la caracterización de la Metafilosofía directriz de *Tractatus* es imprescindible examinar los siguientes pasajes y párrafos: *Prólogo* (*), §§2.012-2.0121 (*), §3.3421 (*), §4.0312, §4.1121 (*), §4.5, §§5.45-5.454, §5.4541 (*), §5.46, §5.47, §5.4711, §5.475, §5.476, §5.503, §§5.551-5.5521 (*), §5.555, §5.5562, §5.5563, §5.5571, §§6.111-6.113, §6.1233, §6.211 (*), §6.54 (*), y §7. (Marcamos con «(*)» los pasajes o párrafos relevantes que consideramos cruciales). Es razonable considerar que para la reconstrucción de la Metafilosofía directriz de *Tractatus* debemos tomar en consideración: (a) lo que se desprende inmediatamente de

Según el diagnóstico de la Filosofía tradicional que *Tractatus* presenta en la concepción descriptiva de la Filosofía, esta, *en su espectro metodológico*, subsume al análisis trascendental en tanto este procura constituir una investigación *a priori*, analítico-deductiva, de lo trascendental. Por ende, Wittgenstein debería aceptar que, según sus propias coordenadas conceptuales, *Tractatus* es un caso paradigmático de Filosofía tradicional tanto en cuanto pretende discurrir sobre lo trascendental como en cuanto al modo de filosofar que instancia.

Por otra parte, *objetivamente hablando*, dentro de la Filosofía tradicional, la Filosofía de *Tractatus* cae bajo el género especial de la «Filosofía clásica», por una variedad de razones:³¹⁴ en primer lugar, porque sostiene la concepción pictórica de la proposición y el atomismo lógico, como Platón en *Sofista*; en segundo lugar, porque la investigación tractariana, con un afán totalizador, apunta a discernir *esencias*, como la investigación platónica; en tercer lugar, porque el método tractariano es completamente especulativo y *a priori*, como el platónico; en cuarto lugar, porque el sistema tractariano es un sistema filosófico total o completo, como el sistema platónico; en quinto lugar, porque el problema fundamental del sistema tractariano es un problema clásico: el de los límites del pensamiento (*Prólogo*); y, por último, porque el núcleo conceptual de este sistema se encuentra en el punto de síntesis de dos disciplinas filosóficas clásicas: la Metafísica y la Semántica especulativa.³¹⁵

En este marco se vuelve inteligible y verosímil la pretensión de Wittgenstein, expresada en el *Prólogo*, de que *Tractatus* expresa el sistema filosófico que, en esencia, resuelve definitivamente todos los problemas filosóficos.

los pasajes-clave; (b) las consecuencias lógicas más notorias de lo que se desprende inmediatamente de los pasajes-clave; (c) lo que muestra notoriamente el filosofar tractariano de sí mismo; y (d) los presupuestos más notorios que pragmáticamente conlleva el filosofar tractariano y el discurso que lo expresa. A juzgar por §4.1121, donde el filósofo habla de «mi (su) estudio» y «mi (su) método», Wittgenstein era consciente de que, en el todo de su pensamiento, había una Metafilosofía directriz. Por otra parte, considerando, como vimos, que *Tractatus* se plasma como investigación lógica *a priori* de esencias atemporales puede decirse que la Metafilosofía directriz de *Tractatus* es platonizante y racionalista. En esa medida, la Metafilosofía directriz de *Tractatus* es «Filosofía clásica», como la Dialéctica de Platón. El carácter platonizante de esta Metafilosofía directriz se fundaría, claro está, en la división fáctico vs. trascendental de la Ontología tractariana y en que *Tractatus* procura descifrar lo trascendental y expresarlo. A su vez, desde nuestro punto de vista, el carácter racionalista de la Metafilosofía directriz de *Tractatus* radicaría en que, según ella, es posible conocer *a priori* las esencias por razones puramente lógicas (§5.5562, §§5.551-5.552). En definitiva, que *Tractatus* tenga una Metafilosofía directriz platonizante y racionalista no debería resultar extraño en la medida de que, como vemos, el filosofar tractariano se encuentra netamente dentro del registro del filosofar tradicional-clásico.

314 Se presupone, obviamente, que no todo filósofo tradicional es clásico. Un ejemplo de filósofo tradicional no clásico podría ser Hume o Carnap. Ejemplos de filósofos clásicos son: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel.

315 Con respecto al último punto de la lista cabe observar que es defendible, bajo cierta interpretación, que la síntesis de Metafísica y Semántica especulativa es algo muy próximo a lo que Aristóteles llamó «Filosofía primera» en *Metafísica*. A su vez, a esta lista de razones hay que agregar que la Metafilosofía directriz de *Tractatus* es «Filosofía clásica».

Una pregunta de suma relevancia filosófica y metafilosófica ante el discurso de *Tractatus*, para comprender el estatuto al que aspira, es: ¿quién discurre o toma la palabra en él? Esta pregunta es ocultada por el prejuicio de que el que discurre es Wittgenstein.

Ahora bien, Wittgenstein es el «autor» de *Tractatus*, pero, en una obra, no necesariamente el autor es el que discurre. Por ejemplo, en *República* el que discurre es Sócrates, pero el autor fue Platón.

El que discurre, en nuestro uso de la expresión, sería una creación del autor interna al texto que elabora: el que discurre sería la voz que el autor le pone internamente al texto que crea. El que discurre, en este uso de la expresión, vendría a ser la voz con la que, por obra del autor, el texto se enuncia a sí mismo al ser leído.

La relevancia filosófica de la pregunta señalada radica en que, en *Tractatus*, el que discurre, durante la exposición filosófica misma, se autopresenta como la piedra angular de lo trascendental. En concreto, el que discurre se describe, en §§5.6-5.641, como el «Yo filosófico» que es «sujeto metafísico» y «límite» del Mundo (§5.632, §5.641) en relación al cual el Mundo es «su» Mundo y el Lenguaje es «su» Lenguaje (§5.62) [Wittgenstein, 2007: 111-113].³¹⁶

316 En el sistema filosófico de *Tractatus*, el tópico del Yo filosófico se vincula estrechamente con la respuesta al Escepticismo en §6.51: «El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse. Porque solo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta solo donde existe una respuesta, y esta, solo donde algo *puede ser dicho*» [Wittgenstein, 2007: 131]. La respuesta al Escepticismo en §6.51 puede esquematizarse inicialmente como sigue: «La pregunta escéptica es: «¿*p*?». Ahora bien, ni «*p*» es proposición ni «¬ *p*» es proposición. Por ende, la pregunta escéptica no tiene respuesta. Luego, la «pregunta» escéptica no es una verdadera pregunta.» En esta esquematización, «¿*p*?» representa a «la pregunta escéptica» a la que Wittgenstein, en §6.51, alude implícitamente sin especificar. Desde nuestro punto de vista, las dificultades para reconstruir la respuesta tractariana al escepticismo se concentran en responder satisfactoriamente a estas preguntas: (a) ¿cuál es la pregunta «¿*p*?» que Wittgenstein atribuye al escéptico?; (b) en el supuesto de que la pregunta que Wittgenstein atribuye al escéptico sea «¿*q*?», ¿de qué manera, en su argumento, el filósofo fundamentaría la premisa «Ni «*q*» es proposición ni «¬ *q*» es proposición»? Estas preguntas quedan sin dilucidar en §6.51; por ende, el marco en el que deberíamos buscar sus respuestas es el sistema filosófico tractariano entero. Con respecto a (a), en principio, nuestra respuesta sería: para Wittgenstein, la pregunta escéptica es «¿Existe el Mundo?». A su vez, bajo el supuesto de que, para Wittgenstein, la pregunta escéptica sea «¿Existe el Mundo?», nuestra respuesta inicial a (b) sería: el sistema tractariano presenta varios caminos por los cuales el filósofo podría concluir «Ni «El Mundo existe» es proposición ni «El Mundo no existe» es proposición»; en ese sentido, se puede conjeturar, con verosimilitud, que Wittgenstein, en §6.51, en realidad, no propone un argumento anti-escéptico, sino un esquema de argumento antiescéptico que da lugar, en el sistema, a una familia de argumentos; algunos de estos caminos serían: el Solipsismo, que la existencia es una propiedad interna del Mundo, que los problemas filosóficos en general son pseudoproblemas y que la existencia del Mundo es una condición trascendental del Lenguaje. Por otro lado, otra respuesta para (a) que podríamos dar sería: para Wittgenstein, la pregunta del escéptico es «¿Sabemos si existe el Mundo?». En este caso, nuestra respuesta inicial a (b) sería, *mutatis mutandis*, la misma. Las razones para nuestra interpretación del tema del Escepticismo en *Tractatus* las expondremos en otro lugar.

El Yo filosófico, según *Tractatus*, no es una parte del Mundo: no es un hecho ni un objeto (§5.641).³¹⁷ Por ende, según *Tractatus*, el Yo filosófico no es un hombre, ni un cuerpo, ni un alma humana (§5.641).³¹⁹ Por ende, para *Tractatus*, el Yo filosófico *no* es Wittgenstein.

En nuestra interpretación general de la Metafísica de *Tractatus*, que rebasa los límites de este escrito, el Yo filosófico tractariano se identifica (a) con la totalidad de los objetos simples que da la «sustancia» y la «forma» al Mundo (§§2.02-2.023), (b) con la Voluntad «soporte de lo ético» que da sentido a la existencia del Mundo (§§6.423-6.43), y (c) con Dios (§6.432).³²⁰

De este modo, si lo que discurre en *Tractatus* pretende ser el Yo filosófico, entonces nosotros, bajo nuestra interpretación general, debemos entender que la obra pretende, de hecho, expresar «el punto de vista de Dios». Así, según esta lectura, lo que discurre en *Tractatus* sería algo así como la voz misma de «lo místico» (§6.45).

Dada la combinación de las gigantescas ambiciones de *Tractatus*, contenidas en el afán totalizador que define al proyecto, y de su modo paradigmáticamente tradicional y clásico de hacer Filosofía, no sería extraño que la obra, en un cierto

317 Para Wittgenstein, el Mundo es la experiencia del Yo filosófico (§5.621, §5.63). Según Wittgenstein, el Yo filosófico no es parte del Mundo porque ninguna parte de la experiencia (del Yo filosófico) es *a priori*, en tanto todo lo empírico podría ser de otra manera (§5.634). El Yo filosófico, en su relación con el Mundo, dice el filósofo, es comparable a un ojo, en relación con su campo visual, y del mismo modo que el ojo no es parte de su campo visual, dice Wittgenstein, el Yo filosófico no es parte de «su» Mundo (§§5.633-5.634).

318 Si entendemos que, para Wittgenstein, el Yo filosófico no es un objeto simple, resulta confunde que el filósofo lo compare con un punto en §5.64.

319 En cuanto, para Wittgenstein, el Yo sujeto metafísico del Mundo no es un cuerpo, ni un alma humana, ni un ser humano, etc., conviene caracterizar al Solipsismo tractariano como «Solipsismo trascendental». El Solipsismo trascendental se contrapone categorialmente al «Solipsismo empírico». La tesis característica del Solipsismo empírico es que el Yo sujeto metafísico del Mundo soy yo (con minúscula: en este caso, Luciano Silva). Desde un punto de vista tractariano, la diferencia entre el Solipsismo trascendental y el Solipsismo empírico radicaría en que solo para el primero el Yo sujeto metafísico del Mundo no es «parte» del Mundo. A nuestro modo de ver, el Solipsismo trascendental tractariano sería una innovación radical en Metafísica, puesto que el Solipsismo estándar es el Solipsismo empírico. Es razonable presumir que el Solipsismo tractariano puede coincidir con el Realismo solo porque es Solipsismo trascendental (§5.64). La distinción entre Solipsismo trascendental y Solipsismo empírico es una distinción que nosotros introducimos para aclarar en qué sentido la doctrina metafísica tractariana es Solipsista. Es notorio que en este punto la Metafísica tractariana tiene varios parecidos con el Idealismo trascendental de Kant. Ahora bien, cabe recordar que la subjetividad en relación a la cual Kant formula su Idealismo es una subjetividad humana «en general», mientras que, en primer lugar, el Yo filosófico tractariano no es una subjetividad «en general», sino una subjetividad (trascendental) «individual», y, en segundo lugar, el Yo filosófico tractariano, como subjetividad, no es una subjetividad «humana», porque no es parte del Mundo.

320 ¿Por qué Wittgenstein podría haber identificado a Dios con el Yo filosófico? (En la tradición filosófica: fundamentalidad ontológica de Dios, Dios es persona trascendental; «Dios no se manifiesta en el Mundo» (§6.432), etc.).

punto de su desarrollo, llegara a la ὕβρις de presentarse como Palabra de Dios, pues esta ὕβρις tiende a acechar a las Filosofías de esta estirpe.

Sección 2. Análisis del problema bifronte

La doctrina semántica y metafilosófica que el discurso tractariano expresa se ocupa, como sabemos, de dilucidar las condiciones esenciales bajo las cuales el uso de signos en general puede ser significativo (*sinnvoll*) y la práctica filosófica en general puede ser eficaz para dar la superación completa de los problemas filosóficos. Por esta razón la doctrina tractariana subsume bajo su regla a todo uso del lenguaje sígnico y a toda práctica filosófica, dado que todo uso del lenguaje sígnico y toda práctica filosófica es enjuiciable tomándola como referencia.³²¹ En esa medida, el propio discurso tractariano y la práctica filosófica que lo produce están subsumidos bajo el alcance normativo de la doctrina semántica y metafilosófica de *Tractatus*.

La autorreferencialidad de *Tractatus*, caracterizada como el *factum* de que la obra proponga una regla acerca del discurso significativo y de la práctica filosófica eficaz que, entre a otras cosas, se le aplica a ella misma, es un engranaje conceptual fundamental del problema bifronte.³²²

Por otra parte, como vimos en los capítulos 1 y 2, para explicitar las características esenciales de la significatividad del uso de signos y de la eficacia de la práctica de la Filosofía para la superación completa de los problemas filosóficos, *Tractatus* confecciona criterios a partir de los *data* de la investigación. En concreto, estos criterios establecen: (a) que el uso de signos solo puede ser significativo si se enmarca en la figuración de una posibilidad contingente; y (b) que solo el análisis lógico cuenta como modalidad eficaz del filosofar para la superación completa de los problemas filosóficos.

Los criterios expuestos pretenden expresar los límites del Lenguaje y de la práctica filosófica eficaz, respectivamente. Estos criterios tractarianos constituyen el segundo engranaje conceptual del problema bifronte: en ellos se determina

321 Como es evidente, el alcance normativo de la Semántica de *Tractatus* también abarca a toda interpretación (descripción) de *Tractatus*, en la medida de que toda interpretación de la obra se articula en un lenguaje sígnico determinado. En ese sentido, la Semántica de *Tractatus* también tendría «consecuencias» respecto del estatuto semántico de toda interpretación de *Tractatus*. Recordemos que entre las interpretaciones de *Tractatus* debemos incluir a la propia autoconcepción del sistema en §6.54. El problema de la relación entre el problema bifronte y la interpretación (descripción) de *Tractatus* será abordado en el Apéndice de este capítulo.

322 De acuerdo a *Tractatus* una proposición no puede, por razones formales, decir nada acerca de sí misma (§3.332, §4.442); en cualquier caso, según el filósofo, la proposición muestra cosas de sí misma. Por ende, desde un punto de vista tractariano, que el discurso tractariano sea autorreferencial ya, por sí solo, lo pone bajo sospecha de sinsentido.

concretamente la regla general que sustenta y rige a la autorreferencialidad y a la autoconcepción de *Tractatus*.³²³

El tercer y último engranaje conceptual del problema bifronte consiste en la conjunción de dos factores, que pusimos de relieve en el análisis metafilosófico de *Tractatus* de la sección anterior: (a) que el discurso de *Tractatus* es, en lo fundamental, protagonizado por sentencias esenciales; y (b) que la modalidad del filósofo que instancia la práctica filosófica de *Tractatus* es el análisis trascendental.³²⁴ En este ítem se muestra la «materia» en función de la cual *Tractatus* construye su autoconcepción, en §6.54, tomando a los criterios anteriores como regla.

En este marco, el problema bifronte consiste en que *Tractatus*, a través de su desarrollo conceptual y argumental a partir de los *data* de la investigación, implica,³²⁵ acerca de sí mismo, que, como discurso, es sinsentido (*Unsinn*)

323 Estos criterios, claro está, pueden emplearse como reglas para enjuiciar a todo discurso — respecto de la significatividad proposicional—, y a toda práctica filosófica —respecto de la eficacia para la superación de los problemas filosóficos. Es en este preciso sentido que decimos que la doctrina semántica y metafilosófica tractariana tiene un alcance normativo.

324 Como vimos, en la práctica filosófica de *Tractatus*, los ítems (a) y (b) están conectados, porque el filósofo de *Tractatus* podría instanciar el análisis trascendental solo en la medida de que el discurso tractariano sea protagonizado por sentencias esenciales.

325 En la formulación del problema bifronte decimos que *Tractatus* implica que *Tractatus* es sinsentido, etc. Ahora bien, la noción de «implicación lógica» que allí se emplea no es la noción tractariana explicada en §§5.1-5.156, puesto que la noción tractariana se aplica a proposiciones en sentido tractariano. De acuerdo a *Tractatus*, la proposición *p* implica a la proposición *q* si y solo si todos los «fundamentos veritativos» de *p* son «fundamentos veritativos» de *q* (§§5.1-5.122). Desde un punto de vista tractariano, con la noción de «implicación lógica» de *Tractatus* el problema bifronte no se puede formular, porque, para *Tractatus*, las sentencias esenciales no tendrían «fundamentos veritativos». Por ende, la noción de «implicación lógica» empleada en la formulación del problema bifronte es externa a *Tractatus* (§§1-6.53). Esta noción parece ser la noción modal intuitiva (pretécnica) y estándar: *p* implica *q* si y solo si no es posible que *p* sea verdadera y *q* falsa. En *Tractatus*, esta noción no tractariana de «implicación» es contrabandeada en el reconocimiento de la autorreferencialidad del sistema en §6.54. En la medida de que, para §6.54, *Tractatus* está comprendido en el alcance normativo de *Tractatus*, entonces, para §6.54, *Tractatus* tiene «consecuencias» respecto de su propio estatuto semántico. Ahora bien, estas «consecuencias» que, en §6.54, *Tractatus* reconoce tener a propósito de su estatuto semántico tienen que ser tales en un sentido no-tractariano porque, como dijimos, para *Tractatus*, las sentencias esenciales que lo componen no son proposiciones a la *Tractatus*. Claro está, si §6.54 se compromete con que *Tractatus* tiene «consecuencias» respecto de *Tractatus*, entonces también se compromete con que *Tractatus* es, de algún modo, significativo. Ahora bien, así como esta noción de «implicación» no podía ser la de la doctrina tractariana, esta otra noción de «significado» tampoco. Así, al problema bifronte, en §6.54, subyace el embrollo de que para concluir que *Tractatus* no tiene significado en sentido tractariano se presupone que tiene significado en otro sentido. El problema con esta presuposición radicaría en que, desde el punto de vista tractariano, la única forma de significado proposicional es la forma pictórica que *Tractatus* analiza. Por lo anterior, cabe preguntarse: en §6.54, ¿o bien el sistema se torna autocontradictorio o bien irrumpe un punto de vista antitractariano? ¿o acaso el sistema se fagocita toda contradicción? Es verosímil que, en *Tractatus*, la perspectiva que hila el discurso sea una comprometida con la Metafilosofía directriz de la investigación en curso. Como sabemos, toda perspectiva

(§5.61, §6.54) y que, como práctica filosófica, es esencialmente incapaz de dar la superación de los problemas filosóficos.³²⁶

La razón de que *Tractatus* tenga estas consecuencias acerca de sí mismo radica en que, de acuerdo a los criterios anteriormente expuestos, para *Tractatus*, ni es posible que haya proposiciones que sean sentencias esenciales, ni es posible dar la superación de los problemas filosóficos mediante el análisis trascendental.³²⁷

La presentación anterior del problema bifronte hizo énfasis en la estructura del problema bifronte. En este marco, analicemos brevemente la *estofa* del surgimiento del problema bifronte en *Tractatus*, primero en cuanto al aspecto semántico, y posteriormente en cuanto al aspecto metafilosófico.

Una sentencia esencial predica, al menos en un sentido gramatical, una propiedad interna Π de un ítem x . Ahora bien, si la propiedad interna Π pertenece a x , razona Wittgenstein, decir que le pertenece es decir absolutamente nada (§5.5303), porque si Π pertenece a x , entonces que Π pertenece a x se muestra; por otro lado, si la propiedad interna Π no pertenece a x , razona Wittgenstein, decir que le pertenece es abierta y notoriamente absurdo (§5.5303), porque si Π no pertenece a x , entonces que Π no pertenece a x se muestra. Luego, en cualquiera de los dos posibles casos, según el filósofo, la sentencia esencial no expresaría un sentido. En síntesis, según *Tractatus*, lo trascendental se muestra en el Lenguaje (§§4.12-4.121), y lo que puede ser mostrado no puede ser dicho con el Lenguaje (§4.1212).

comprometida con la Metafilosofía directriz de *Tractatus* está en contradicción con la doctrina tractariana (§§1-6.53).

326 Es posible formular de más de una manera al problema bifronte, como es el caso con muchos otros problemas filosóficos. En concreto, discernimos que el problema bifronte admite, aparte de la dada arriba, una formulación «metafilosófica». Enfocado desde un ángulo metafilosófico, el problema bifronte consiste en que tanto desde el punto de vista del tema sobre el cual procura discurrir —lo trascendental—, como desde el punto de vista del modo de filosofar desde el cual produce este discurso —el análisis trascendental—, *Tractatus* es un caso paradigmático de Filosofía tradicional, y por ello, las críticas al filosofar tradicional de su concepción descriptiva de la Filosofía se le aplican. En esta formulación se observa claramente la unidad del problema bifronte que señalábamos en la Introducción de este capítulo. Es un fenómeno conceptual curioso el que, a los efectos de la crítica metafilosófica, *Tractatus* se sitúe a sí mismo en el mismo nivel que la Filosofía tradicional y dirija hacia sí mismo, en lo esencial, la misma batería de objeciones que hacia esta.

327 Una cuestión que se desprenderá del problema bifronte es esta: si, para el primer Wittgenstein, el discurso de *Tractatus* es insentido, entonces ¿acaso, desde su punto de vista, *Tractatus* es no-interpretable? En ese sentido, el problema bifronte parece implicar: (a) que, para Wittgenstein, cualquier interpretación de *Tractatus* sería fallida (no incorrecta); (b) que toda interpretación de *Tractatus*, en la medida de que prejuzga que la obra es interpretable, responde a una base doctrinaria metafísica, semántica y metafilosófica incompatible con el pensamiento de *Tractatus*. Esto, naturalmente, compromete a la autoconcepción de *Tractatus* en la medida de que, como vimos, conlleva una interpretación. El problema de la relación entre el problema bifronte y la interpretación (descripción) de *Tractatus* será abordado en el Apéndice de este capítulo.

El aspecto semántico del problema bifronte radicaría, en consecuencia, en que, para su propia perspectiva, *Tractatus* rompe con la sintaxis lógica de las palabras en el intento vano de decir lo que se muestra.

Por otra parte, como vimos antes, desde la perspectiva metafilosófica de *Tractatus*, los problemas que la obra misma trata de responder mediante el análisis trascendental,³²⁸ solo pueden ser superados tomando la dirección diametralmente opuesta, esto es, la dirección de la deconstrucción lógica de los mismos (§4.003, §6.53).³²⁹ Por ende, desde la perspectiva metafilosófica tractariana, el abordaje metodológico de *Tractatus* no puede ser eficaz para la superación completa de sus problemas.

El aspecto metafilosófico del problema bifronte residiría, entonces, en que los problemas filosóficos que *Tractatus* se propone responder son, para su propia perspectiva metafilosófica, pseudoproblemas sin respuesta.³³⁰

Es interesante e importante observar que, en cierto modo, el problema bifronte de *Tractatus* cae dentro de su propio alcance, porque, desde un punto de vista tractariano, tampoco tiene sentido decir que *Tractatus* es sinsentido o que la práctica filosófica tractariana es ineficaz para dar la superación de los problemas filosóficos, o que *Tractatus* implica que *Tractatus* es sinsentido, etc. Sobre este punto volveremos en la sección siguiente y en el Apéndice de este capítulo.

Cabe discriminar que el problema expuesto no consiste en que *Tractatus* se «autorrefute», porque no estamos diciendo que la obra implique que ella misma sea falsa.³³¹ Por otro lado, en principio, el problema bifronte tampoco consiste en que *Tractatus* contenga una contradicción, en el sentido convencional de que afirme «*p*» y también « $\neg p$ ».³³²

328 Ejemplos de problemas que *Tractatus* intenta responder son: ¿Qué es la verdad?, ¿Qué es un hecho?, ¿Cómo se unen los objetos en los hechos?, ¿El Mundo es un hecho?, ¿Toda entidad es compleja?, ¿Toda proposición expresa un sentido determinado?, ¿Las formas lógicas son componentes de los hechos?, ¿Toda posibilidad es casual?, etc.

329 Como vimos en el capítulo 2, la deconstrucción lógica de los problemas filosóficos consiste, según *Tractatus*, en desenmascarar su carácter de sinsentido poniendo de manifiesto la sintaxis lógica de los conceptos involucrados a través del análisis lógico de las proposiciones. La idea de Wittgenstein en este punto es que al poner de manifiesto la sintaxis lógica de los conceptos involucrados se muestra cómo en el problema filosófico del caso se la violenta, y, de esta forma, este queda deconstruido.

330 Para Wittgenstein, solo se puede analizar el significado proposicional pictóricamente constituido, porque este es el único tipo de significado proposicional que hay. De este modo, para Wittgenstein, ni siquiera es posible una forma «trascendental» de análisis.

331 La autorrefutación de una perspectiva filosófica determinada tiene en común con el problema bifronte de *Tractatus* el fundarse en alguna forma de autorreferencialidad. Un ejemplo clásico de autorrefutación es la Homomensura de Protágoras de Abdera: «El hombre es la medida de todas las cosas», porque si el hombre fuera la medida de todas las cosas, entonces ello se determinaría objetivamente y el hombre no sería la medida de que el hombre sea la medida de todas las cosas. Ahora bien, en ese caso, el hombre no sería, en definitiva, la medida de todas las cosas.

332 Como vimos en notas anteriores, en *Tractatus* es necesario distinguir la Metafilosofía directriz de la Metafilosofía explícita o doctrinaria. En síntesis, la Metafilosofía directriz

Ahora bien, si, en un sentido no convencional, una contradicción fuera protagonista del problema bifronte, esta podría caracterizarse, sintéticamente, como la discordancia que aparece entre lo que *Tractatus* dice que es, en esencia, el discurso significativo y la práctica filosófica eficaz, y lo que él mismo, como discurso y como práctica filosófica, efectivamente es.³³³

En una fórmula sintética puede decirse que el problema bifronte consiste en que *Tractatus* se reduce a sí mismo al sinsentido. Es razonable considerar que si una perspectiva filosófica no es coherente con la posibilidad de que ella misma sea verdadera, entonces se autoinvalida. De este modo, una perspectiva filosófica que se reduce a sí misma al sinsentido se autoinvalida. Así, nuestra evaluación filosófica del problema bifronte en *Tractatus* es que, en virtud de él, el sistema tractariano se autoinvalida.

Naturalmente, una perspectiva filosófica que se autoinvalida no es filosóficamente aceptable, al menos como un todo, porque, desde todo punto de vista, que una perspectiva filosófica sea coherente con la posibilidad de que ella misma sea verdadera es un requisito mínimo para su aceptabilidad (corrección).

Además, desde nuestro punto de vista filosófico, el surgimiento mismo del problema bifronte en *Tractatus* justifica que se lo considere un pensamiento «sofístico», porque, honestamente, ¿qué otra consideración cabe ante un pensamiento que, al cristalizarse coherentemente a partir de premisas verosímiles, implica que el discurso que lo expresa es sinsentido y que la práctica filosófica que lo produce es ineficaz para dar la superación de los problemas que él mismo responde? Como veremos en lo que queda de este capítulo, hay más razones para pensar que Wittgenstein, en *Tractatus*, defiende un pensamiento sofístico. Es probable que esto se haya ocultado por la admiración con la que se ha tratado a la obra desde su publicación.

Al hecho de que *Tractatus* se autoinvalida reduciéndose al sinsentido lo llamamos su «implosión». Las raíces profundas de la implosión de *Tractatus* por la presencia del problema bifronte podemos rastrearlas, por un lado, en el «afán totalizador» que conduce a la investigación semántica y metafilosófica tractariana —el cual, como vimos, provoca la autorreferencialidad de *Tractatus*—,³³⁴ y, por otro, en la tesis de que la expresión de sentido debe

de *Tractatus* es el conjunto de contenidos que guía a la investigación tractariana, y la Metafilosofía doctrinaria de *Tractatus* es aquella que resulta durante la investigación tractariana. En ese sentido, podría sostenerse que, en última instancia, el problema bifronte resulta, en *Tractatus*, de la contradicción (en sentido convencional) entre los contenidos presupuestos por la Metafilosofía directriz y los contenidos afirmados en la Metafilosofía doctrinaria. Un punto clave en el que Metafilosofía directriz y Metafilosofía doctrinaria están en contradicción en *Tractatus* radica en que para la Metafilosofía directriz es posible la verdad y la falsedad «filosófica» (*Prólogo*, §§6.111-6.112).

333 Problema bifronte: autorreferencialidad: sentido/sinsentido: ¿paradoja de Russell?

334 Como vimos en la sección anterior, el afán totalizador de la investigación semántica de *Tractatus* se plasma en que Wittgenstein se preocupe por dilucidar la esencia de la expresión de sentido: absolutamente ningún discurso escapa al alcance normativo de la dilucidación de la esencia de la significatividad proposicional como regla.

«excluir posibilidades» (§§4.46-4.466, §5.5262, §5.61)³³⁵ —la cual, como vimos, determina que, para Wittgenstein, la expresión de sentido solo pueda constituirse como representación de posibilidades contingentes.

Dados los componentes básicos señalados, para su propia perspectiva, *Tractatus*, como discurso y como práctica del filosofar, se condena a sí mismo a trazar los límites del sentido desde afuera de estos, porque, para el punto de vista tractariano, los límites del sentido no son rasgos del Mundo que el Lenguaje pueda representar. Como vimos, para *Tractatus*, que el Lenguaje tenga determinados límites no es un hecho en el Espacio lógico, sino el Espacio lógico en sí mismo.

En virtud de que el problema bifronte tiene las raíces señaladas ocurre que es un problema constitutivo del sistema tractariano, que como tal solo podría ser «removido» pagando el alto costo de desfigurar al sistema o bien amputando el esencial afán totalizador a su investigación filosófica sobre el Lenguaje y la práctica del filosofar, o bien amputando su peculiar concepción pictórica del Lenguaje.³³⁶

Que el problema bifronte sea constitutivo y se derive de componentes tan identitarios del pensamiento tractariano como el afán totalizador y la tesis de la bipolaridad esencial de la proposición muestra la gravedad de la amenaza que reviste su surgimiento para la aceptabilidad de este pensamiento tomado como un todo. La magnitud de esta gravedad puede medirse en el hecho de que si, en el pensamiento tractariano, sustrajéramos alguno de estos componentes para remover al problema bifronte, entonces de este pensamiento, en sí, no quedaría nada.

Sección 3. La respuesta de Wittgenstein al problema bifronte

Wittgenstein era plenamente consciente de que en su sistema habitaba un problema relacionado con la autorreferencialidad de su propuesta semántica y metafísica y de que este problema era constitutivo de su modo de pensar.

335 Que la expresión de sentido deba excluir posibilidades significa que la proposición es esencialmente bipolar en el sentido explicado en la sección 2 del capítulo 1.

336 Que Wittgenstein abandone el afán totalizador en su investigación semántica conlleva que abandone la concepción pictórica de la proposición de *Tractatus*, porque esta, como resultado, expresa ese afán totalizador. Ahora bien, que Wittgenstein abandone la concepción pictórica de la proposición de *Tractatus* no necesariamente conlleva que abandone también el afán totalizador en su investigación semántica, porque podría sustituirla por otra Semántica totalizadora que responda a otras ideas básicas, y, en ese caso, su investigación aún estaría conducida por un programa totalizador. Es, en parte, por esta posibilidad que es pertinente preguntar, como haremos en la Conclusión de este libro, si el filósofo, en *Investigaciones*, cae, *mutatis mutandis*, en el problema bifronte aún cuando ya no sostenga allí la Semántica de *Tractatus*: si, en *Investigaciones*, Wittgenstein sostuviera otra Semántica totalizadora, entonces su discurso aún sería autorreferencial, y, por ende, estaría dado, en el pensamiento del segundo Wittgenstein, al menos un engranaje conceptual del problema bifronte.

De hecho, algunos elementos envueltos en el problema bifronte aparecen ya enunciados en el *Prólogo*, pues allí Wittgenstein dice que *Tractatus* expresa pensamientos que son verdades intocables y definitivas, pero también que es imposible trazar los límites del pensamiento (proposicional) desde afuera de estos [Wittgenstein, 2007: 47-48].³³⁷

Otros pasajes donde el problema bifronte, sin expresarse abiertamente, queda sugerido son, por ejemplo: §§4.122-4.128, porque allí el filósofo niega que la posesión de propiedades internas pueda expresarse, a la vez que expresa una propiedad interna de los hechos, a saber, que sus propiedades formales se muestran en las proposiciones; y §5.61, donde Wittgenstein señala que el almacén lógico del Mundo, es decir, aquello que hasta ese punto de la investigación ha venido analizando en la obra en el abordaje del problema de la forma general de la proposición, no puede ser descrito en tanto es invariable, etc.; y §§5.62-5.641, donde Wittgenstein expone su Solipsismo a la vez que agrega que este es una verdad inexpresable (§5.62).

Pese a que el problema se sugiere en varios pasajes de la obra, es en el penúltimo párrafo de *Tractatus* donde Wittgenstein lo explicita y reconoce:

§6.54. Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas (*unsinnig*), cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo [Wittgenstein, 2007: 132].

Ahora bien, como dijimos antes, §6.54 es el párrafo que expresa la autoconcepción del sistema tractariano en el sentido explicado en la sección 4 del capítulo 2.³³⁸ En este párrafo, Wittgenstein pasa a *Tractatus* mismo por el tamiz de su doctrina semántica; el resultado es que, desde el punto de vista tractariano, *Tractatus* es sinsentido. En esa medida, en §6.54, el filósofo reconoce, *en passant*, que el sistema es autorreferencial en el sentido explicado, y que aplicar

337 En §§6.111-6.112, Wittgenstein reitera la idea de que puede haber teorías filosóficas verdaderas y teorías filosóficas falsas, con el sobreentendido de que sus propias teorías filosóficas son verdaderas. Esta idea, por supuesto, no es parte de la doctrina tractariana (§§1-6.53), pues la doctrina tractariana excluye que pueda haber verdad o falsedad «filosófica» (§2.225, §5.634). ¿Por qué, entonces, Wittgenstein la plantea? ¿En qué contexto? Nuestra hipótesis es que Wittgenstein acepta esa tesis, pero no en el contexto de la doctrina tractariana, sino en el marco de la Metafilosofía directriz que su investigación filosófica sigue (aplica). Lo que llamamos Metafilosofía directriz de *Tractatus* es conceptual y metodológicamente anterior a la doctrina tractariana, y debe distinguirse tajantemente de la Metafilosofía explícita (doctrinaria) que es parte de la doctrina tractariana (§§1-6.53). La doctrina tractariana como un todo resulta, al menos parcialmente, de la Metafilosofía directriz de *Tractatus* en la medida de que la investigación wittgensteiniana se ciñe a ella. Es verosímil que, en *Tractatus*, la perspectiva que hila el discurso sea una comprometida con la Metafilosofía directriz de la investigación en curso.

338 Como veremos en la sección 4 de este capítulo, es posible dar una interpretación de §6.54 que excluye que allí se exprese una autoconcepción del sistema en el sentido especificado.

los criterios antes expuestos a la «materia» determinada de *Tractatus* arroja como «consecuencia» que este discurso es sinsentido.³³⁹

Ahora bien, que el sistema tractariano implique que es sinsentido excluye lógicamente que este sea autorreferencial, porque un sinsentido no podría dar una regla. Sin embargo, como vimos, el sistema tractariano apela a su propia autorreferencialidad para alcanzar, en la autoconcepción de §6.54, la consecuencia de que es sinsentido. A su vez, independientemente de §6.54, el sistema tractariano implica que es sinsentido a través de su autorreferencialidad. En virtud de estos dos fenómenos conceptuales podemos calificar de «sofístico» al pensamiento tractariano.

Por otra parte, en §6.54, Wittgenstein también ofrece compactamente lo que sería su réplica al problema bifronte. De este modo, en la autoconcepción de *Tractatus* de §6.54 encontramos reunidos al reconocimiento del problema bifronte y a la respuesta del filósofo. Más aún, en cierto modo, la autoconcepción del sistema tractariano en §6.54 consiste en el reconocimiento del problema bifronte más la respectiva réplica. Así, en el sistema tractariano, tanto el surgimiento del problema bifronte como su reconocimiento y su respuesta son vehiculizados por la autorreferencialidad de este que subyace a su autoconcepción.³⁴⁰

339 El reconocimiento del problema bifronte en §6.54 conlleva la dificultad de aceptar que *Tractatus* es autorreferencial para concluir, a continuación, que es sinsentido. Que esto es una dificultad se visibiliza en esta pregunta: ¿Cómo sería posible que *Tractatus* dé efectivamente una regla siendo un sinsentido? De este modo, parecería que el pensamiento tractariano, para ser consecuente, tiene vedado el movimiento reflexivo de la autoconcepción. En esa medida, la cuestión exegética que emerge es: ¿Qué perspectiva asume Wittgenstein al tomar la palabra en §6.54? ¿La de la Metafilosofía directriz de *Tractatus*? ¿La del sistema tractariano interpretándose a sí mismo? ¿La del sistema tractariano interpretándose a sí mismo a través de su Metafilosofía directriz? ¿Una perspectiva extra- y anti-tractariana? Como veremos en la sección siguiente, en función de que §7 se compromete nuevamente con que hay algo inexpresable (§6.522) podemos descartar que Wittgenstein asuma en §6.54 una perspectiva extra- y anti-tractariana. Es verosímil que, en *Tractatus*, la perspectiva que hila el discurso sea una comprometida con la Metafilosofía directriz de la investigación en curso.

340 Como dijimos antes, la formulación del problema bifronte incluye una noción de «implicación lógica» que es externa al sistema filosófico de *Tractatus* (§§1-6.53). En esa medida, Wittgenstein, al reconocer el problema en §6.54, da cuenta de que, en *Tractatus*, él oscila, en distintos momentos de la obra, entre expresar una posición filosófica netamente tractariana y expresar una posición que contiene elementos pretractarianos. Esta oscilación puede observarse, por ejemplo, en que, en el *Prólogo*, el filósofo dice que la obra, en §§1-7, expresa pensamientos verdaderos y resuelve definitivamente los problemas filosóficos que aborda. Como dijimos antes, por hipótesis, esta oscilación está ligada al «subir la escalera para luego arrojarla» como trayectoria conceptual de la investigación wittgensteiniana tomada en su totalidad (*Prólogo*-§7). Al parecer, al «arrojar la escalera» Wittgenstein tomaría como apoyo elementos conceptuales pretractarianos (intuitivos, prefilosóficos). Por ejemplo, la noción intuitiva de «implicación lógica» a la que hacíamos referencia. Desde nuestro punto de vista, los lugares de la obra en los que Wittgenstein introduce elementos pretractarianos en la articulación conceptual de su discurso son *Prólogo* y §6.54, y, para nosotros, los trae a colación de expresar un juicio, una interpretación, sobre la doctrina tractariana de §§1-6.53. A su vez, desde nuestro punto de vista, en §§1-6.53 el filósofo expresa la doctrina tractariana. Es

Como puede observarse en §6.54, un elemento central de la respuesta de Wittgenstein es conceder que el discurso tractariano tiene el estatuto de «sin-sentido». Esta concesión es, por cierto, obligada por la Semántica tractariana. Considerando que la reacción de Wittgenstein ante la implosión de *Tractatus* parte de conceder que la obra es sinsentido se explica que su respuesta al problema sea tan rudimentaria. Wittgenstein no deja margen para poder tener algo más para decir que lo dicho en §6.54.

Es llamativo y curioso que Wittgenstein, en §6.54, en dos oportunidades, se refiera al discurso tractariano de §§1-6.53 como «mis proposiciones» para afirmar, a continuación, que estas son sinsentido, cuando, desde la perspectiva doctrinaria de *Tractatus* (§§1-6.53), una proposición no puede ser sinsentido (§3.1).³⁴¹

De esta forma, la respuesta wittgensteiniana al problema bifronte tiene la peculiaridad de partir de reconocer que este efectivamente surge en su pensamiento. Naturalmente, que la respuesta wittgensteiniana tenga este punto de partida está ligado con que, en §6.54, entronca con la autoconcepción del sistema tractariano y con el reconocimiento del problema bifronte en *Tractatus*.

Así, dado este marco, la estrategia de Wittgenstein, en §6.54, no apostará a defender que el problema bifronte no surge «realmente» en su doctrina, ni tampoco a «removerlo» reformulando algún ítem de la doctrina involucrado en su surgimiento. Como veremos, en principio, la estrategia de Wittgenstein ante el problema bifronte pasará por defender que así como el sistema produce el problema mediante su autorreferencialidad lo fagocita con ella.

Ahora bien, de acuerdo a §6.54, el sinsentido que expresa *Tractatus* es tal que contiene la posibilidad de ser «entendido» y de «esclarecer» al que lo entiende. La idea de que *Tractatus* puede ser objeto de un proceso de comprensión es transmitida por las imágenes de que puede ser «atravesado» y «utilizado como una escalera». A esta evidencia hay que agregar que, en §6.54, el filósofo escribe: «Mis proposiciones esclarecen porque quien me *entiende*...» [Wittgenstein, 2007: 132]. (Las cursivas son mías).

En ese sentido, según §6.54, *Tractatus* no sería un sinsentido común y silvestre, sino un sinsentido comprensible que «esclarece». En este punto parecería que Wittgenstein se compromete, por una parte, con que hay sinsentidos

verosímil que, en *Tractatus*, la perspectiva que hila el discurso sea una comprometida con la Metafilosofía directriz de la investigación en curso.

341 La hipótesis que barajamos para explicar el punto señalado es que la autoconcepción de §6.54 expresa una interpretación de *Tractatus* y que, en esa medida, presupone, *prima facie*, que *Tractatus*, en un sentido no tractariano no especificado, tiene significado. Que la autoconcepción de *Tractatus* se compromete con que *Tractatus*, en un sentido no tractariano, tiene significado, se sigue de que asuma que de *Tractatus* se sigue que *Tractatus* es sinsentido. Por hipótesis, en la autoconcepción, el sistema tractariano asume el punto de vista de su Metafilosofía directriz para interpretarse, pues este punto de vista conlleva pensar a *Tractatus* como la verdad «filosófica» (*Prólogo*). Es verosímil que, en *Tractatus*, la perspectiva que hila todo el discurso sea una comprometida con la Metafilosofía directriz de la investigación en curso.

comprensibles que «esclarecen» y sinsentidos que no tienen esta prerrogativa, y, por otra parte, con que el sinsentido contenido en *Tractatus* es el único que es comprensible y «esclarecedor», en el sentido aquí relevante.

Como surge de §6.54, según el filósofo, al «esclarecimiento» que nace en el proceso de entender a *Tractatus* son inherentes estos dos componentes: (a) que adquirimos, al final del proceso de comprensión, la visión correcta del Mundo; y (b) que el discurso tractariano mismo se nos muestra, al final del proceso de comprensión, como sinsentido.

Por hipótesis, en principio, para Wittgenstein, el «esclarecimiento» que resulta de entender a *Tractatus* queda caracterizado por (a)-(b).³⁴², ³⁴³

Como es notorio, el ítem (b) del «esclarecimiento» lo conecta con la autorreferencialidad del sistema tractariano y con alcanzar la autoconcepción de este a través del sistema. El punto señalado por Wittgenstein sería que «atravesando» *Tractatus*, en el proceso de comprensión, observamos, al final, que este es autorreferencial y que esta autorreferencialidad lo sentencia como sinsentido, tomando al propio sistema como regla.

Así, la realización del ítem (b) del «esclarecimiento» se relacionaría con el recorrido a través del sistema hasta alcanzar el momento de su autoconcepción: «6.54. Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas (*unsinnig*), cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido

342 Por la concepción de *Tractatus* como un sinsentido que «esclarece» y da la visión correcta del Mundo al final del proceso de comprensión es que, según el filósofo, *Tractatus* sería análogo a una escalera por la que hay que subir y luego tirar (§6.54). En esta analogía el proceso de «ascenso» por la escalera sería el análogo del proceso de «esclarecimiento» que adquirimos al comprender el *Tractatus*, y el tirar la escalera sería el análogo de que, al final del «esclarecimiento», el *Tractatus* se nos muestre en su estatuto real de sinsentido. De este modo, la analogía de la escalera daría cuenta de la trayectoria conceptual completa de la investigación filosófica tractariano desde el *Prólogo* hasta §7. La hipótesis de que la analogía de la escalera es también una regla del modo en que Wittgenstein confeccionó concretamente la obra tiene verosimilitud en la medida de que en el *Prólogo* el filósofo presenta a sus pensamientos posteriores como verdades intocables y definitivas [Wittgenstein, 2007: 48], para desembocar, a través del desarrollo de estos en §§1-6.53, en §6.54, en el juicio de que sus pensamientos anteriores son absurdos (*unsinnig*) —pero tomando a estos mismos como referencia y fundamento para juzgarlos de ese modo; con lo cual lo único que resta, en el desarrollo del hilo de pensamiento, es «tirar la escalera»: «§7. De lo que no se puede hablar hay que callar.» En esta interpretación de la confección de *Tractatus* tenemos que discernir una estructura principal de cuatro partes eslabonadas: la presentación de la «escalera» (*Prólogo*), la «escalera», o sea, el sistema filosófico tractariano propiamente dicho (§§1-6.53), la «salida del sistema tractariano a través de él sobre él» (§§6.53-6.54), y la «superación» de *Tractatus* en la «visión correcta del Mundo» (§§6.54-7).

343 En la comprensión de la confección de *Tractatus* a modo de una escalera que conduce a la visión correcta del Mundo y que es necesario arrojar luego de subir, un elemento conceptual protagónico es que *Tractatus* se desarrolle a partir de una Metafísica (§§1-2.063) para desembocar en una Semántica (§§2.1-6) que cancela, semántica y epistémicamente, a toda Metafísica (§6.53), incluyendo a la propia Metafísica que la fundamenta (§6.54). Ahora bien, ¿por qué no comparar a este fenómeno conceptual con serruchar la rama sobre la cual uno está sentado?

fuera de ellas. (...)» [Wittgenstein, 2007, 132].³⁴⁴ En esa medida, para la respuesta tractariana alcanzar el problema bifronte, en la comprensión de *Tractatus*, sería un disparador del «esclarecimiento» que da su comprensión.

Sobre la base del comentario anterior de §6.54 desarrollemos ahora un análisis de los contenidos expuestos de cara a dar una interpretación de la réplica al problema bifronte allí contenida.

Como es notorio, el «esclarecimiento» aludido por Wittgenstein en §6.54 sería una especie de «adquisición de conocimiento», puesto que mediante él ganamos la visión correcta del Mundo. Ahora bien, desde un punto de vista tractariano, este conocimiento adquirido en este «esclarecimiento» tiene que ser no-proposicional, porque si bien, según la obra, ella nos da la visión correcta del Mundo, esta se autoconcibe como sinsentido, no como proposición. A su vez, según §6.54, el conocimiento adquirido a través del «esclarecimiento» sería, metafóricamente, una *visión*.

Por otra parte, si en el «esclarecimiento» que da *Tractatus* adquirimos conocimiento, entonces, desde el punto de vista tractariano, esta adquisición de conocimiento no puede ser *empírica*, porque, para Wittgenstein, todo lo empírico es expresable con proposiciones (§5.634), pero tampoco puede ser *inferencial*, porque si *Tractatus* es sinsentido, entonces, según *Tractatus*, de él no es posible inferir nada (§§5.1-5.143).

Bajo una interpretación razonable podría considerarse que el «esclarecimiento» que, de acuerdo a §6.54, brinda *Tractatus* consiste en que al comprenderlo absorbemos una cierta «óptica lógica» correcta que nos hace capaces de contemplar lo que se muestra.

En concreto, bajo esta interpretación, el «esclarecimiento» que daría *Tractatus* sería causar en nosotros lo que antes llamamos «apertura mística a lo trascendental». Naturalmente, bajo el estado de apertura mística comprenderíamos que lo que se muestra no se puede decir y que *Tractatus* mismo es sinsentido.

La interpretación que proponemos del «esclarecimiento» que da *Tractatus* como la superviniencia de la apertura mística a lo trascendental tiene estas virtudes: (a) que es compatible con el estatuto de sinsentido de la obra, porque según esta, por el «esclarecimiento» habríamos mudado de «óptica lógica», pero no de creencias;³⁴⁵ (b) que explica, con los recursos conceptuales del sistema, en qué sentido, al final del proceso de comprensión de *Tractatus* superaríamos cierta forma de «ignorancia» alcanzando la visión correcta del Mundo; (c) que explica, con los recursos conceptuales del sistema, por qué *Tractatus* se nos revelaría como sinsentido al final del proceso de comprensión; (d) que traza una conexión entre el objeto del «esclarecimiento» a través de la comprensión de *Tractatus*

344 Al recorrido del sistema tractariano que, a través de la autorreferencialidad de este, desemboca en su autoconcepción como sinsentido, Wittgenstein lo compara con subir por una escalera y luego arrojarla (§6.54). Ahora bien, ¿por qué no compararlo con serruchar la rama sobre la cual uno está sentado?

345 Se sobreentiende que nuestras creencias son relativas a proposiciones.

con el tema de la obra; (e) que al equiparar el «esclarecimiento» con la apertura mística a lo trascendental explica que la adquisición *a priori* de conocimiento no-proposicional involucrada en él ni sea empírica ni sea inferencial;³⁴⁶ (f) que explica el carácter metafórico de *visión* del «esclarecimiento».³⁴⁷

Ahora bien, ¿qué visión incorrecta del Mundo corregiría el «esclarecimiento» de *Tractatus* al darnos la visión correcta del Mundo al final del proceso de comprensión? Por hipótesis, un elemento central de la visión incorrecta corregida radicaría en que esta mezcla lo trascendental con lo fáctico al ignorar que lo que se puede decir es lo que puede ser fáctico y que lo trascendental solo se puede mostrar, porque, de otra forma, *Tractatus*, que busca, *en principio*, decir lo trascendental, no podría aparecer, para nuestra óptica lógica equivocada, con el aspecto ilusorio de expresar sentido, antes del «esclarecimiento».³⁴⁸

De esta manera, la visión incorrecta del Mundo que superamos a través del «esclarecimiento» que da *Tractatus* al final de su comprensión no sería un conjunto de creencias falsas sobre el Mundo, sino una comprensión ontológica equivocada asociada al estado de ceguera ante la sintaxis lógica.³⁴⁹ En el «esclarecimiento» entendido como apertura mística a lo trascendental, el mismo

346 Todo en la obra sugiere que, según Wittgenstein, la apertura mística ocurriría en que, de repente, simplemente nos volvemos capaces de contemplar la forma lógica del mundo en la notación que la muestra. Así las cosas, parecería que la superviniencia de la apertura mística a lo trascendental es, para Wittgenstein, un hecho en sentido tractariano. Ahora bien, como dijimos antes, para Wittgenstein, la contemplación de la forma del Mundo no es un estado psicológico del sujeto, si no, si se quiere, un estado trascendental y místico. Por consiguiente, surge aquí una tensión conceptual: la superviniencia de la apertura mística en un sujeto sería un hecho, pero la apertura mística a lo trascendental es un estado trascendental, no un estado psicológico.

347 En la Filosofía occidental frecuentemente se compara a la apertura mística a lo trascendental con un «ascenso» que da la visión correcta del Mundo. Tal es el caso, por ejemplo, de Parménides [Parménides, 2007: 21], de Platón [Platón, 1986: 338-342] y de Plotino [Plotino, 1996: 55-64]. El fundamento de esta analogía clásica parece radicar en la asociación de que lo trascendental se ubica «arriba», ontológicamente hablando. (Platón dirá que lo trascendental se ubica «sobre el cielo» en *Fedro* 246d-248c). Que Wittgenstein compare al «esclarecimiento» que da la comprensión de *Tractatus* con un ascenso que da la visión correcta del Mundo refuerza la interpretación de este «esclarecimiento» como la superviniencia de la apertura mística a lo trascendental. La analogía del ascenso por la escalera que lleva a la visión correcta del Mundo trasuntaría, por su reconocido simbolismo tradicional, que Wittgenstein concebía al proceso de comprensión de *Tractatus* como un camino de iluminación (teológico-metafísica) en el que él actúa como conductor («psicólogo», «psicopomp»: conductor de almas). Este elemento aproximaría a la autoconcepción del *Tractatus* así interpretada a la concepción platónica en torno a las alegorías de *República* VI-VII y al esoterismo occidental en general.

348 Podría pensarse que la visión incorrecta del Mundo que *Tractatus* nos hace superar participa tácitamente de estos prejuicios: (a) que todo lo que es es expresable; (b) que toda sentencia de un lenguaje signico es, de algún modo, significativa; (c) que todo lo que es es entitativo; (d) que hay hechos «metafísicos» («lógicos»); etc. La Metafilosofía directriz de *Tractatus* participa de varios de estos prejuicios.

349 Esto implica, naturalmente, que, en principio, dos sujetos podrían tener exactamente las mismas creencias pero comprensiones ontológicas del Mundo distintas. Esta posibilidad

no sería una transformación de nuestras creencias, sino una transformación de nosotros mismos en el sentido más radical de la palabra: el «esclarecimiento» así entendido nos transformaría en la óptica lógica a través de la que miramos el Mundo y el Lenguaje.

Ahora bien, un cambio *tangible* en nosotros que la apertura mística a lo trascendental acarrearía consiste en que, a partir de ella, practicaríamos el silencio sobre lo trascendental mandado por §7. Por tanto, la apertura mística también nos transformaría al nivel de la conducta.

De esta forma, bajo esta interpretación, para el pensamiento que Wittgenstein propone en §6.54, la autorreducción al sinsentido de *Tractatus*, es decir, el problema bifronte, no sería, en última instancia, la autoinvalidación del sistema, sino, simplemente, la última fase que corona y cierra su desarrollo.³⁵⁰ Desde este punto de vista, esta última fase del desarrollo de *Tractatus* sería confirmatoria respecto de todo lo anterior (§§1-6.53), porque, coherentemente con esto, se concluye que *Tractatus* es sinsentido, y, a la vez, se pretende que, a través de la obra, adquirimos, *de facto*, la visión correcta del Mundo, en concordancia con lo que la obra expone, antes de §6.54, como la Filosofía correcta.

La respuesta de Wittgenstein así entendida sería confirmatoria respecto de la doctrina de §§1-6.53 porque, en apretada síntesis, diría que *Tractatus* es sinsentido, porque lo que pretende decir en §§1-6.53, en realidad, *se muestra*. Bajo esta lectura, Wittgenstein, en §6.54, mantiene y salvaguarda la doctrina tractariana en todos sus puntos, con la jugada de acotar que esta doctrina es sinsentido porque lo que intenta decir *se muestra*.³⁵¹

De esta forma, la respuesta wittgensteiniana al problema bifronte en §6.54 así interpretada, reconociendo que el problema efectivamente surge, apunta a convencernos de que el sistema lo neutraliza por la vía de hacerlo parte de la doctrina tractariana y de digerirlo, dentro de ella, con la distinción entre «decir» y «mostrar». Así es que el filósofo lograría presentar a la autorreducción al sinsentido de *Tractatus* como la última fase del desarrollo del sistema que confirma todo lo anterior. Claro está, esta interpretación de §6.54 da cuenta de que el parágrafo tenga la posición que tiene en la obra.

podría darse, por ejemplo, entre un filósofo al modo tradicional y un filósofo que siga la concepción normativa de la Filosofía que explícitamente reivindica *Tractatus* (§6.53).

350 Como implica en el *Prólogo*, para Wittgenstein, la solución de la totalidad de los problemas filosóficos tiene la forma del sistema tractariano: subir la escalera para luego arrojarla. Para la perspectiva del *Prólogo*, la cuestión filosófica en general se cierra y supera en *Tractatus* con el broche del problema bifronte.

351 Desde una perspectiva extrínseca a *Tractatus* podría entenderse que esta interpretación de §6.54 plantea que *Tractatus* nos remite a verdades trascendentales inefables. Esta perspectiva tendría que ser extrínseca porque, como sabemos, para *Tractatus*, solo las proposiciones pueden ser verdaderas. Ahora bien, cabe decir que la lectura de §6.54 según la cual *Tractatus* es presentado como un conjunto de verdades trascendentales inefables es fogueada por el propio filósofo en pasajes como *Prólogo*, §5.62, §§6.111-6.113 y por el hecho de que en §6.54 Wittgenstein hable de «visión correcta del Mundo».

Cabe decir que la estrategia de respuesta al problema, así interpretada, sería peculiar y sofisticada, porque, en la estrategia así entendida, Wittgenstein en §6.54 apelaría a la misma autorreferencialidad que genera al problema bifronte, para neutralizarlo. La idea wittgensteiniana sería que si llevamos a la autorreferencialidad de *Tractatus* hasta sus últimas consecuencias, entonces esta, a la vez que genera el problema bifronte, lo fagocita.

Ahora bien, cabría considerar, con ánimo crítico, que el propio surgimiento del problema bifronte muestra que *Tractatus* no es sinsentido, y que, por ende, la doctrina tractariana es falsa, en tanto implica algo falso: que *Tractatus* es sinsentido. La razón de esta consideración crítica radicaría en que de un sinsentido no puede nacer un problema auténtico. En ese caso, al parecer, Wittgenstein no podría sostener coherentemente que el surgimiento del problema bifronte confirma a *Tractatus*. En principio, a esta crítica Wittgenstein podría responder que el problema bifronte no es un problema auténtico, y que, en virtud de ello, que surja es compatible con el sinsentido de *Tractatus*, a la vez que confirmatorio de *Tractatus* en el sentido especificado antes.

Por otro lado, cabe observar que el problema bifronte pone en crisis al sistema tractariano tomado como un todo. En otras palabras, el problema bifronte pone en cuestión al sistema tractariano *in totum*. Por esta razón, responder al problema bifronte apoyándose en elementos de la propia doctrina tractariana sería incurrir en una petición de principio. De este modo, la réplica wittgensteiniana de §6.54, tal como se ha interpretado en esta sección, sería una petición de principio, pues esta, para responder al problema bifronte, pone al sistema tractariano al servicio de sí mismo.

A su vez, que Wittgenstein, en §6.54, apele a la autorreferencialidad de *Tractatus* para digerir el problema bifronte dentro del sistema tractariano tiene un cierto carácter «sofístico», porque reconocer la autorreferencialidad del sistema conlleva aceptar que este da efectivamente una regla, pero ¿cómo un sinsentido podría dar una regla? Obviamente, si Wittgenstein apelara de nuevo a la autorreferencialidad para esquivar esta dificultad, por ejemplo, diciendo que *Tractatus* no da una verdadera regla porque los límites del sentido son inexpressables, etc., no habría avanzado un paso, porque es, justamente, ese recurso lo que está en cuestión, en virtud de sus presupuestos.

Las dos observaciones críticas anteriores expresan nuestro punto de vista filosófico sobre la réplica tractariana al problema bifronte en §6.54 tal como aquí se ha interpretado: que Wittgenstein apele a la autorreferencialidad del sistema para desactivar al problema bifronte desde dentro de este encierra, por un lado, una petición de principio, porque el filósofo apela a parte de lo cuestionado para responder a la cuestión, y, por otro, una contradicción, porque solo es posible apelar a la autorreferencialidad del sistema si se acepta, cuando menos tácitamente, que el sistema no es sinsentido.

Por otro lado, cabe señalar que la réplica wittgensteiniana al problema bifronte así entendida es ineficaz como tal, porque ella misma es, desde el punto de vista

doctrinario de *Tractatus* (§§1-6.53), sinsentido: para *Tractatus*, no expresa sentido «decir» que lo que *Tractatus* «dice» se muestra. En otras palabras, la réplica wittgensteiniana así entendida cae dentro del alcance del propio problema bifronte que pretende responder. Naturalmente, Wittgenstein podría apelar nuevamente a la misma estrategia para salvar ahora su réplica al problema bifronte, pero, en ese caso, caería de nuevo en el problema bifronte, y así *ad indefinitum*.

En la obra, la respuesta de §6.54 es seguida por la conclusión del libro: «§7. De lo que no se puede hablar hay que callar» [Wittgenstein, 2007: 132].

Estrictamente hablando, §7 es una *prohibición*, no una afirmación. Por hipótesis, el marco conceptual y el fundamento de esta prohibición wittgensteiniana sería la doctrina metafísica y semántica de §§1-6.53. En consecuencia, bajo la hipótesis anterior, lo que se prohíbe en §7 sería romper con la sintaxis lógica en el uso del lenguaje signico para intentar describir lo trascendental (§6.53).³⁵²

Por un lado, la conclusión de *Tractatus* en §7 sintetiza que Wittgenstein ya no tiene margen para decir algo más en la obra, y que, para el filósofo, los lectores debemos seguir su ejemplo y hacer «mutis por el foro» en relación a la práctica de la Filosofía tradicional. Y, por otro lado, sería lo esperable que el filósofo piense que a la coronación del desarrollo del sistema en §6.54 solo pueda seguir el silencio sobre lo trascendental que manda el propio sistema: lisa y llanamente no habría nada más que se pueda decir porque se mostró que sobre lo trascendental no se puede decir absolutamente nada, ni siquiera la «verdad». Ello explicaría que §7 venga, justamente, a expresar tal mandato de silencio inmediatamente después de §6.54.

Además, en este marco, con la conclusión del libro en §7, Wittgenstein parecería pretender que, a partir de allí, los lectores-filósofos pasemos a practicar la Filosofía en los nuevos términos de su concepción normativa tal como se resume en este párrafo estratégicamente colocado:

§6.53. El método correcto de la filosofía sería propiamente este: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto [Wittgenstein, 2007: 131-132].

Que Wittgenstein, con §7, pretenda que los lectores-filósofos, cumpliendo el mandato de silencio sobre lo trascendental, nos avoquemos, en lo posterior, a la Filosofía como análisis lógico, es corolario de la lectura de §6.54 que hemos esbozado en esta sección, porque, como vimos, según esta lectura, Wittgenstein,

352 Desde nuestro punto de vista, en principio, §7 se compromete con una tesis tractariana expresada en §6.522, a saber, que lo inexpresable existe. Que §7 se comprometa o no con que hay algo inexpresable es un dato relevante para el problema de qué interpretación de §6.54 es correcta, porque si §7 se comprometiera efectivamente con que hay algo inexpresable, entonces la interpretación correcta de §6.54 debería dejar lugar para que Wittgenstein, a continuación de §6.54, acepte, de alguna forma, esa tesis.

en §6.54, salvaguarda todos los puntos de la doctrina tractariana con la jugada de agregar que esta doctrina no se puede decir porque se muestra.

Para complementar la consideración de la respuesta tractariana al problema bifronte consideramos atinado plantear algunas preguntas útiles para su examen crítico.

Primero, ¿cómo *Tractatus*, siendo un sinsentido, puede ser objeto de un proceso de comprensión? Segundo, ¿cómo podría «esclarecer» y hacernos adquirir la visión correcta del Mundo, si *Tractatus* no es verdadero, sino sinsentido? Tercero, ¿qué relación semántica hay entre *Tractatus* y lo trascendental por la cual el primero puede dar la apertura mística a lo segundo? ¿Acaso *Tractatus* muestra lo trascendental? Cuarto, ¿cómo que *Tractatus* sea sinsentido puede servir como confirmación de *Tractatus*?³⁵³ Quinto, ¿qué diferencia hay entre el sinsentido de *Tractatus* y cualquier otro sinsentido filosófico tradicional, que dilucide que el primero tenga la capacidad de ser comprendido y «esclarecer» mientras que el segundo, no? Sexto, si *Tractatus* es sinsentido, ¿cómo podría ser autorreferencial y expresar una autoconcepción?

Las preguntas planteadas apuntan la munición a las tensiones conceptuales que surgen de que, bajo esta interpretación, Wittgenstein pretenda, en §6.54, que *Tractatus* sea un sinsentido filosófico comprensible, «esclarecedor» y que da la visión correcta del Mundo. Con respecto a estas preguntas, podemos razonablemente sospechar que, en tanto son preguntas filosóficas, una perspectiva fiel a *Tractatus* debería replicar con un «silencio audible» (§7). Naturalmente, en Filosofía, negándose a responder nunca se ha desarticulado una objeción.

Sección 4: Una lectura alternativa de §6.54

Otra interpretación de nuestra autoría del «esclarecimiento» que, según §6.54, da *Tractatus* al final de su comprensión, identifica a este con comprender que el sistema tractariano termina cayendo en el problema bifronte, a través de su autorreferencialidad, *autoinvalidándose*.

En el «esclarecimiento» así entendido, por un lado, el lector superaría a *Tractatus* en el sentido de que, a través de la obra, llegaría a ver que esta finalmente colapsa en la *ininteligibilidad* de reducirse a sí mismo al sinsentido, y, por otro, adquiriría la visión correcta del Mundo en el sentido de que, con la autoinvalidación de *Tractatus*, se le haría evidente la esencial *inutilidad* de todo esfuerzo filosófico en sentido tradicional y que los únicos problemas auténticos son los de la Ciencia natural.

De acuerdo a esta interpretación, la autoinvalidación de *Tractatus* podría mostrar la total inutilidad de la Filosofía tradicional *en general* en la medida de que se prejuzga, siguiendo al *Prólogo* de la obra, que *Tractatus* representa

353 Esta pregunta es interesante porque intuitivamente parecería que solamente una proposición podría ser confirmada, verificada o refutada.

el mejor esfuerzo posible de dar respuesta correcta a los problemas filosóficos [Wittgenstein, 2007: 48].

Para esta interpretación, la implosión de *Tractatus* sería la muerte trágica de la Filosofía, porque cuando esta alcanza, en *Tractatus*, su forma más excelsa, se marchita en el absurdo.

Por otra parte, según esta nueva interpretación, cuando Wittgenstein, en §6.54, habla de comprender las proposiciones de *Tractatus* lo hace como una *façon de parler*, pues, bajo esta lectura, lo que allí afirmaría el filósofo es, en definitiva, que *Tractatus* es absurdo, ininteligible.

A su vez, bajo esta interpretación alternativa de §6.54, cuando Wittgenstein dice que las proposiciones de *Tractatus* son sinsentidos, la noción de «sinsentido» empleada no sería la noción técnica de alguna Semántica filosófica, sino una noción pre-filosófica, intuitiva, informal, porque, bajo esta lectura, lo que en §6.54 hace el filósofo sería, justamente, una apostasía completa respecto de *Tractatus* y de toda Filosofía.³⁵⁴

Esta interpretación se diferencia de la que propusimos en la sección 3 en estos puntos-clave: (a) en que la adquisición de la visión correcta del Mundo no se entiende como apertura mística a lo trascendental, sino como la comprensión cabal de que los únicos problemas auténticos son los de la Ciencia Natural; (b) en que la visión correcta del Mundo no es transmitida por la comprensión de *Tractatus* sino que es causada por la implosión del sistema ante nuestro esfuerzo por comprender; (c) en que no depende de, ni se compromete con, la idea de que *Tractatus* sea, de alguna forma misteriosa, verdadero o correcto; (d) en que no depende de, ni se compromete con, la idea de que *Tractatus* sea realmente comprensible; (e) en que no depende de, ni se compromete con, la idea de que *Tractatus* sea un sinsentido filosófico especial en comparación con los de los otros filósofos; (f) en que, según esta interpretación, *Tractatus* se muestra como sinsentido por sí mismo, por su autoinvalidación, y no por una apertura mística a lo trascendental que él mismo dé; (g) y, por último, en que caracteriza el «esclarecimiento» sin depender conceptual o argumentalmente de elementos que configuran el sistema tractariano.

Por la diferencia (g) podemos llamar «interna» a la interpretación de §6.54 de la sección 3 y «externa» a la interpretación de §6.54 de esta sección. La interpretación interna del párrafo §6.54 se caracteriza por emplear elementos del sistema tractariano para interpretarlo; y la externa, por no emplearlos.

Solo para la interpretación interna de §6.54 este párrafo podría expresar la autoconcepción del sistema filosófico tractariano; desde el punto de vista de la

354 De esta manera, bajo esta segunda interpretación de §6.54, el párrafo en cuestión no expresaría la autoconcepción del sistema tractariano en el sentido explicado en la sección 4 del capítulo 2, sino el juicio sobre el sistema tractariano que tendría una perspectiva intuitiva y prefilosófica dada la notoria implosión conceptual del sistema, puesto que, para esta lectura, la noción de *sinsentido* que se emplea en §6.54 sería una intuitiva y prefilosófica, no la noción técnica de *Tractatus*.

interpretación externa de §6.54, este párrafo expresaría el juicio sobre el sistema tractariano de una perspectiva no tractariana intuitiva y pre-filosófica.³⁵⁵

Desde nuestro punto de vista, las diferencias señaladas hacen que la respuesta wittgensteiniana a la implosión del sistema interpretada al modo de esta sección sea fuerte en aquellos puntos en los que la interpretación de la sección 3 la hacía débil.

A su vez, ambas interpretaciones de §6.54 coinciden en estas tesis: (a) que *Tractatus* es sinsentido; (b) que quien entiende *Tractatus* comprende que *Tractatus* es sinsentido; (c) que quien entiende *Tractatus* gana la visión correcta del Mundo; (d) que los únicos problemas genuinos son los de la Ciencia natural; (e) que quien entiende *Tractatus* comprende que los únicos problemas genuinos son los de la Ciencia natural; (f) que después del «esclarecimiento» el lector-filósofo esclarecido debe actuar, *grosso modo*, de acuerdo a §6.53. Naturalmente, cada interpretación de §6.54 da una lectura diferente a las tesis en común. No obstante, no por ello es menos importante que compartan estos componentes.

De lo expuesto se desprende que, de acuerdo a esta interpretación alternativa, la respuesta de §6.54 al problema bifronte también asume que este efectivamente surge en el sistema, como hacía la interpretación de la sección 3. La diferencia, en este punto, de la presente interpretación con la interpretación de la sección 3, radica en que el problema bifronte no sería ahora mentado como la coronación confirmatoria del sistema, sino como una razón perfecta para una apostasía completa respecto de todo filosofar y de toda doctrina filosófica.

De acuerdo a la presente interpretación, la inherencia del problema bifronte en el pensamiento tractariano significaría, para Wittgenstein, el hundimiento de *Tractatus*, y con él, el de toda Filosofía. Como dijimos antes, para esta lectura, según Wittgenstein, en *Tractatus* la Filosofía encontraría una muerte trágica. Por ende, bajo esta interpretación, la respuesta de §6.54 al problema bifronte sería de Wittgenstein, pero no «de» *Tractatus* o para salvaguardar a la doctrina de *Tractatus*.

Con respecto a este último punto también encontramos una diferencia con la interpretación de §6.54 de la sección 3: bajo la interpretación de la sección 3, Wittgenstein, en §6.54, asumía una perspectiva tractariana para salvaguardar, de forma coherente, las ideas tractarianas ante el problema bifronte; en cambio, según la interpretación de esta sección, Wittgenstein, en §6.54, asume una

355 Otra diferencia relevante entre ambas interpretaciones de §6.54 radica en que, según la interpretación de la sección 3, el «esclarecimiento» nos apartaría de la Filosofía (tradicional) en virtud de sumirnos en un estado de apertura mística en el cual aquella no tiene cabida, mientras que, según la lectura de esta sección, el «esclarecimiento» nos apartaría de la Filosofía (en general) por incorporarnos a una militancia cientificista y antifilosófica que no tiene nada de mística. Así, según una y otra interpretación de §6.54, *Tractatus*, como un todo, estaría dirigido a finalidades distintas e incompatibles: según la interpretación de la sección 3, la obra, como un todo, estaría dirigida a dar una iniciación mística al lector; en cambio, según la interpretación de esta sección, la obra, como un todo, estaría dirigida a incorporarnos a una óptica cientificista y prefilosófica del Mundo apartándonos de toda Filosofía y de todo misticismo.

perspectiva *externa* a *Tractatus* para fundamentar en el problema bifronte una apostasía de toda Filosofía, incluida la tractariana.

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, la respuesta wittgensteiniana interpretada al modo de esta sección respetaría, en esencia, lo que, al fin y al cabo, *Tractatus* quiere legar al lector-filósofo, porque el «esclarecimiento» así entendido nos apartaría del filosofar tradicional como exige §7, pero poniéndonos en sintonía, *grosso modo*, en la práctica, con lo que dice §6.53. Quizá, en definitiva, para Wittgenstein, este cambio en el lector-filósofo fuera lo único importante.³⁵⁶

Nuestra evaluación filosófica del problema bifronte en *Tractatus* es la que expusimos en la sección 2 de este capítulo: una perspectiva que no es coherente con la posibilidad de que ella misma sea verdadera se autoinvalida; por ello, para nosotros, *Tractatus*, con el problema bifronte, se autoinvalida. A su vez, respecto de la réplica wittgensteiniana al problema bifronte en §6.54 decimos: (a) tomando como referencia a la interpretación de §6.54 dada en la sección 3 de este capítulo: primero, que Wittgenstein, para salvaguardar a la doctrina tractariana, hace un sofístico juego de prestidigitación con la distinción entre «decir» y «mostrar» que encierra una petición de principio y una contradicción, y, segundo, que atrincherarse en el silencio místico (antifilosófico) de §7 no va a liberarlo de las dificultades mostradas en la doctrina tractariana y en su propia réplica al problema bifronte; y (b) tomando como referencia a la interpretación de §6.54 dada en esta sección: que no nos interesa dar una réplica a la respuesta wittgensteiniana, porque, con respecto al caso puntual de *Tractatus*, esta, en esencia, no entra en conflicto con nuestra tesis de que el sistema se autoinvalida con el problema bifronte.

Cuál interpretación de la respuesta wittgensteiniana de §6.54 al problema bifronte es la correcta es un problema que aquí dejaremos sin responder. El trabajo de sopesar las razones a favor y en contra expuestas para cada opción queda para el lector. Lo único que queremos aportar aquí a esa discusión es lo siguiente.

En §7, que sigue a §6.54, Wittgenstein vuelve a reivindicar (implícitamente) la tesis de que hay algo *inexpresable* que aparecía, por ejemplo, en §4.121 y en §6.522. Por ello parecería que la interpretación correcta de §6.54 debe ser compatible con que Wittgenstein, a continuación de §6.54, acepte, de algún modo, la tesis tractariana que hay algo inexpresable.

Ahora bien, a la tesis de que hay algo inexpresable, el Wittgenstein de la interpretación de §6.54 de la sección 3 la podría aceptar como algo que no se

356 En la interpretación de §6.54 esbozada en la sección 3 de este capítulo comparábamos la visión que Wittgenstein tenía de *Tractatus* con la alegoría de la caverna de Platón (*República* 514a-517c), en el sentido de que, según Wittgenstein, *Tractatus*, por el «esclarecimiento», nos transportaba desde la normal ceguera ante la sintaxis lógica a la extraordinaria apertura mística a lo trascendental a través de un «ascenso». Ahora bien, en la interpretación de §6.54 que esbozamos en esta sección 4, la visión que Wittgenstein tiene de *Tractatus* puede compararse con la inversión de esta famosa alegoría platónica, en el sentido de que *Tractatus*, por el «esclarecimiento», nos traería de vuelta de toda Filosofía a la ordinaria y prefilosófica visión del Mundo de la ciencia natural y del sentido común.

puede decir porque se muestra, mientras que el Wittgenstein de la interpretación de esta sección la tendría que rechazar absolutamente, sin término medio, porque no puede apelar a la distinción tractariana entre *decir* y *mostrar*. Si lo anterior es correcto, entonces la interpretación de §6.54 de esta sección sería incorrecta porque no cumple la condición señalada.

Apéndice: Una respuesta más drástica al problema bifronte

Ante el problema bifronte se nos ocurre lo siguiente: que Wittgenstein podría haber tenido una reacción aún más drástica.

En concreto, su réplica podría haber sido la conjunción de estos ítems: (a) que el problema bifronte no surge al nivel de la doctrina tractariana (§§1-6.53), sino al nivel de la interpretación/descripción de la doctrina tractariana (§§1-6.53); (b) que la doctrina tractariana (§§1-6.53) es ininterpretable, en tanto no expresa sentido (§5.61), e indescriptible, en tanto que una proposición dice lo que dice no se puede decir porque se muestra (§4.022); y (c) que el problema bifronte es, en realidad, una ilusión de problema, sin sustancia o asidero, que aparece cuando aparentemente «interpretamos» o «describimos» el pensamiento tractariano. En esta réplica el ítem (c) se concluiría a partir de los ítems (a) y (b).

Esta réplica sería más «drástica» que las consideradas antes porque, a diferencia de estas, se apoya en (a): como vimos, las réplicas anteriores partían de aceptar que el problema bifronte surgía efectivamente en la doctrina tractariana. Si bien Wittgenstein no dio esta réplica drástica, consideramos que, dentro de todo, sería una réplica *wittgensteinianizante*.

Claro está, si Wittgenstein hubiera dado esta respuesta la obra debería no contener algo como §6.54, en tanto, como vimos, la autoconcepción del sistema conlleva una autointerpretación y una autodescripción. En ese caso podemos especular que, para esta réplica, *Tractatus* debería haber puesto a §7 inmediatamente después de §6.53.

Ahora bien, ¿cómo se desarrollaría esta réplica más drástica? Para esgrimir la tesis (a) el filósofo podría haber aducido que, de acuerdo a la doctrina tractariana (§§1-6.53), ni es posible que *Tractatus* sea autorreferencial, porque, para aquella, ninguna proposición puede decir algo sobre ella misma (§3.332, §4.442), ni es posible que haya criterios semánticos y metafilosóficos como los que supuestamente articularían a esta autorreferencialidad, porque, para la doctrina de *Tractatus*, todo lo ligado a los límites del Lenguaje pertenece a lo que se muestra (§§4.12-4.121), ni es posible que *Tractatus* implique algo acerca de sí mismo, porque, para *Tractatus*, un sinsentido no puede tener consecuencias lógicas (§§5.1-5.143).

En consecuencia, según esta réplica, al nivel del marco conceptual de *Tractatus* (§§1-6.53), no habría lugar para la autorreferencialidad de *Tractatus*, o para que *Tractatus* dé este o aquel criterio, o para que *Tractatus* implique esto o aquello.

Entonces, continúa esta réplica, si estas ideas se pudieran articular conceptualmente en torno a *Tractatus*, entonces solo se podrían formar al nivel de la interpretación/descripción de *Tractatus*.³⁵⁷

De este modo, continúa esta réplica, el problema bifronte no podría surgir al nivel de la doctrina tractariana, sino solo al nivel de la interpretación/descripción de la misma. Ahora bien, como, por (b), para esta réplica, toda interpretación/descripción de *Tractatus* es fallida,³⁵⁸ porque *Tractatus* es ininterpretable e indescriptible, entonces, desde el punto de vista de esta réplica, el problema bifronte vendría a ser una ilusión o fantasma de problema, sin asidero o sustancia, que emerge durante la aparente «interpretación» y «descripción» de *Tractatus*.

Así, la «jugada» de esta réplica más drástica sería, primero, excluir de *Tractatus*, desde dentro de *Tractatus* (§§1-6.53), a la posibilidad del problema bifronte para colocarla al nivel de la interpretación/descripción del sistema, y segundo, liquidar a esta posibilidad sosteniendo, desde dentro de *Tractatus* (§§1-6.53), que *Tractatus* (§§1-6.53) es ininterpretable e indescriptible.

Esta estrategia explota, como es notorio, el hecho de que en la doctrina tractariana (§§1-6.53) hay elementos conceptuales útiles para excluir lógicamente de ella que *Tractatus* pueda ser autorreferencial, o dar criterios semánticos o metafilosóficos, o implicar esto o aquello.

Ahora bien, algunos problemas con esta réplica drástica que Wittgenstein podría haber dado serían: primero, que, en ella, Wittgenstein explotaría a la autorreferencialidad de *Tractatus* en los puntos (a) y (b), y, a través de esto, se comprometería tácitamente con que *Tractatus* da efectivamente una regla y con que no es sinsentido; segundo, que, contra lo que sostiene (b), esta réplica misma comporta, en (a) y (b), una interpretación (autoconcepción) de *Tractatus*; tercero, que esta réplica, mediante el punto (b), para excluir al problema bifronte de la doctrina tractariana apela al propio problema bifronte en la doctrina tractariana; y cuarto, que Wittgenstein no la podría dar en la obra, porque si la diera, *Tractatus* contendría algo como §6.54, es decir, una autoconcepción del sistema y, en esa medida, estaría contraviniendo (b).

357 Un corolario de esta réplica sería que la interpretación de *Tractatus*, al formular el problema bifronte y atribuirlo erróneamente a *Tractatus*, contrabandea ideas antitractarianas erróneas respecto del significado, la implicación lógica, la formulación de criterios, etc., y que hace surgir el fantasma del problema bifronte, justamente, por aproximarse a *Tractatus* con estas gafas distorsionadoras. Ahora bien, la pregunta que surge naturalmente es: ¿Cómo se puede interpretar a *Tractatus* sin prejuizar que es significativo, que sus proposiciones tienen consecuencias lógicas, etc.? Parecería que no se puede. A propósito de este punto, cabe recordar que para la réplica drástica que consideramos toda interpretación de la obra sería fallida, en tanto esta es sinsentido. Para la perspectiva tractariana, sostiene esta réplica, toda «interpretación» de *Tractatus*, en virtud de sus presupuestos constitutivos, se hace desde la visión incorrecta del Mundo que *Tractatus* viene a sustituir (§6.54). De este modo, para esta réplica, en el punto de vista tractariano está excluido el problema bifronte y también toda interpretación de *Tractatus*.

358 En nuestro uso de la expresión, que una interpretación sea «fallida» significa que se aplica a un objeto no interpretable.

Como dijimos antes, esta réplica pretende explotar el hecho de que en la doctrina tractariana (§§1-6.53) hay elementos conceptuales útiles para excluir lógicamente de ella que el problema bifronte pueda siquiera surgir. El problema es que esta réplica, al apelar a estos elementos conceptuales para el fin propuesto, tiene que apelar, *en passant*, a ítems que generan al problema bifronte *en* la doctrina tractariana, a saber, la autorreferencialidad y los criterios en torno a los límites del Lenguaje.

De este modo, esta réplica exorcizaría de *Tractatus* al fantasma del problema bifronte pero con la ayuda del propio problema bifronte sustancializado en *Tractatus*.

Dado el fracaso de esta réplica, y de la réplica de §6.54 bajo la lectura de la sección 3, podemos especular que, si Wittgenstein pretendía «salvaguardar» a la doctrina tractariana, entonces lo más consecuente hubiera sido que no tocara en absoluto el problema bifronte pasando, en la obra, directamente de §6.53 a §7. Ahora bien, con esto el filósofo solo habría logrado esconder, de modo sofístico, al problema bifronte tras los muros impenetrables de un silencio místico hipócrita, pero no desarticularlo.

Conclusión: El filósofo a través de la encrucijada

Como sabemos, en *Tractatus*, expresión de sentido equivale a figuración. La figura, según el filósofo, modela al Mundo representando que una determinada posibilidad se efectiviza. Por otra parte, para el filósofo, solo si la verdad de la figura excluye posibilidades, entonces la figura representa algo determinado. Por tanto, según *Tractatus*, la figuración remite a posibilidades que pueden efectivizarse lo mismo que no efectivizarse, y requiere del *datum* de estas, al menos en tanto meras posibilidades, para su posibilidad misma.

Para dar cuenta del sistema de posibilidades que ha de estar dado en el Mundo para que sea posible que en la relación figurativa lo modelemos correcta o incorrectamente, Wittgenstein propone la doctrina metafísica del Espacio lógico. Como vimos, en *Tractatus*, el Espacio lógico es caracterizado como la totalidad de las posibilidades. Desde el punto de vista de su estatuto ontológico, para Wittgenstein, el Espacio lógico es el armazón lógico del Mundo.

De este modo, según Wittgenstein, la figura puede modelar al Mundo porque en su construcción lógica refleja al Espacio lógico y, sobre la base de este reflejo, representa una posibilidad determinada. Para el filósofo, el Espacio lógico se torna, de este modo, la condición/constricción esencial e interna de la figuración.

Ahora bien, para Wittgenstein, el Espacio lógico mismo resulta no-figurable, porque, dado que es lógicamente invariable, en su representación no sería posible excluir posibilidades. No obstante, el Espacio lógico, según el filósofo, puede mostrarse nítidamente en los lenguajes signícos si sometemos a las sentencias con sentido (proposiciones) a análisis lógico, porque, como dijimos, reflejar el Espacio lógico es, para el filósofo, una condición interna de la figuración.

En relación a la limitación intrínseca de la figuración recién señalada, Wittgenstein sostiene, en la concepción descriptiva de la Filosofía, que la Filosofía tradicional es sinsentido, porque no representa posibilidades de hechos sino que intenta, sin posibilidad de éxito, describir lo trascendental, y, en la concepción normativa de la Filosofía, que como lo esencial solo puede ser mostrado en las propiedades internas de la notación, la Filosofía debe llamarse a silencio sobre lo trascendental y reducirse a la actividad de análisis lógico, si es que aspira a tener eficacia para la superación completa de los problemas filosóficos.

Es en este escenario que surge el problema bifronte. Como vimos, este problema consiste, por una parte, en que el propio discurso tractariano, al trazar el límite del Lenguaje, se sitúa afuera de este, y por otra parte, en que la práctica del filosofar que *Tractatus* lleva adelante queda subsumida, no bajo lo que *Tractatus* señala como deber-ser para la práctica de la disciplina, sino bajo una modalidad tradicional del filosofar que censura como ineficaz para la superación de los problemas filosóficos.

Esta situación aporética del sistema tractariano, reconocida en la obra en §6.54, pone, objetivamente, al filosofar wittgensteiniano en un callejón sin salida: el sistema, así construido, se autoinvalida.

Naturalmente, de este callejón sin salida el filósofo solo podría salir volviendo sobre sus pasos. Con lo cual Wittgenstein, en este punto de su trayectoria intelectual, se encuentra, objetivamente, en una encrucijada: o abandona el afán totalizador de su investigación semántica y metafilosófica, o abandona su peculiar concepción pictórica de la expresión de sentido, o abandona ambas cosas. En cualquier caso, si el problema bifronte fuera removido del pensamiento tractariano este tendría que padecer una transformación sustancial, pues, como vemos, el problema no es accidental sino constitutivo.

En el devenir del pensamiento wittgensteiniano la preocupación por los problemas (a), (b) y (c) explicitados en la introducción de este libro es una constante.³⁵⁹ Por ello, prácticamente en todo momento de su trayectoria filosófica madura, desarrollar una elucidación de la expresión de sentido, y fundamentar una crítica de la Filosofía y un rediseño de la misma, son, para el filósofo, objetivos fundamentales y relacionados.

En el devenir del pensamiento wittgensteiniano encontramos, como paradigma de la forma decantada de pensar pos-*Tractatus*, a la obra *Investigaciones filosóficas* (1953).

Sin minimizar las diferencias, es correcto decir que, en *Investigaciones*, Wittgenstein, en al menos un aspecto esencial, no modifica su concepción de la Filosofía respecto de *Tractatus*, porque, por un lado, mantiene que la Filosofía tradicional, como discurso, se sitúa inadvertidamente afuera de los límites del sentido (*IF* §§116-119),³⁶⁰ y por otro, que la Filosofía, una vez rediseñada, debe ocuparse de mostrar, desde dentro de los límites del sentido, las condiciones y constricciones de la expresión de sentido para superar así a los problemas filosóficos tradicionales por la vía de su desenmascaramiento como pseudoproblemas (*IF* §§116-119, *IF* §122, *IF* §§125-126).³⁶¹

Paralelamente, en *Investigaciones*, en cuanto a la elucidación de la expresión de sentido sí encontramos diferencias sustanciales con *Tractatus*: en primer lugar, en *Investigaciones*, en la crítica de la imagen agustiniana del Lenguaje (*IF* §1), se abandona tajantemente la identificación de la expresión de sentido con la figuración (*IF* §23);³⁶² en segundo lugar, en la explicación de las condiciones y

359 Los problemas aludidos son: (a) ¿Qué es, en esencia, la expresión de sentido? (b) ¿Cuál es el estatuto de los problemas filosóficos y de las teorías filosóficas desde el punto de vista lingüístico y desde el punto de vista epistémico? (c) ¿Qué tipo de tratamiento o abordaje la Filosofía debe aplicar a los problemas filosóficos para poder superarlos completamente?

360 Esta tesis correspondería a la concepción descriptiva de la Filosofía de *Investigaciones filosóficas*.

361 Esta tesis correspondería a la concepción normativa de la Filosofía de *Investigaciones filosóficas*.

362 Según el segundo Wittgenstein, la doctrina tractariana, como buena parte de la Filosofía occidental, es un desarrollo a partir de lo que llama «imagen agustiniana del Lenguaje»

constricciones de la expresión de sentido pierde sustancialidad y protagonismo la aproximación metafísica que encontrábamos en *Tractatus* y adquiere peso la idea de uso efectivo en un juego de lenguaje en el marco de una forma de vida común con otros seres humanos (*IF* §7, *IF* §43, *IF* §199, *IF* §§370-373);³⁶³ en tercer lugar, desaparece del marco conceptual de la investigación semántica la abstracción atemporal que en *Tractatus* es llamada «el Lenguaje» y el examen se concentra en las formas concretas, dispersas y fragmentarias de la comunicación entre individuos que interactúan en una forma de vida común (*IF* §108); en cuarto lugar, las condiciones-constricciones del uso significativo de las palabras no tienen anclaje en un elemento trascendental *inexpresable* que está oculto tras la forma aparente del lenguaje sino en prácticas cotidianas *descriptibles* que son abiertamente evidentes para cualquiera que en su calidad de usuario del lenguaje participe de la comunicación (*IF* §106, *IF* §§124-129); y, por último, que, para el segundo Wittgenstein, la expresión de sentido tiene límites (*IF* §119), pero, a diferencia de *Tractatus* (§6.522), no hay algo inexpresable allende esos límites.

Como es obvio, en virtud de las diferencias señaladas en cuanto a la concepción de la expresión de sentido, Wittgenstein, en *Investigaciones*, sostiene la concepción descriptiva y normativa de la Filosofía sobre un fundamento radicalmente distinto.³⁶⁴

Algunas diferencias fundamentales en la concepción de la Filosofía, resultantes de las diferencias entre *Investigaciones* y el pensamiento tractariano respecto de la expresión de sentido, serán, primero, que la Filosofía, en su rediseño, ya no podrá consistir en un único método uniforme y sistemáticamente aplicable para la superación de todos los problemas filosóficos sino en un conjunto abierto de distintas «terapias» aplicables caso-a-caso (*IF* §133); segundo, que la Filosofía rediseñada no apuntará a desentrañar analíticamente un elemento trascendental oculto inmanente a los hechos ordinarios, sino a recordarnos ciertos hechos ordinarios ya conocidos que dan cuenta de cómo usamos efectivamente las palabras en la vida cotidiana (*IF* §116, *IF* §§124-128); y tercero, que la Filosofía rediseñada, en *Investigaciones*, no apuntará a «mostrar» la sintaxis lógica en los

[Wittgenstein, 2002: 17]. Según el filósofo (*IF* §1), la imagen agustiniana del Lenguaje contiene estas tesis básicas: (a) cada palabra tiene un significado; (b) este significado está coordinado con la palabra; (c) el significado de la palabra es el objeto que nombra; (d) las oraciones son combinaciones de nombres. Para el segundo Wittgenstein, la imagen agustiniana del Lenguaje representa una comprensión simplificadora del funcionamiento del Lenguaje (*IF* §3).

363 Según *Tractatus*, el uso efectivo de los signos es la pauta para aprehender su sintaxis lógica (§3.262, §3.326, §3.327, §6.211), pero no lo que la *constituye*. Para el primer Wittgenstein, como vimos, lo que determina la sintaxis lógica del signo es la forma lógica de su significado. En cambio, para el segundo Wittgenstein, lo que constituye a la sintaxis lógica del signo es su uso efectivo.

364 Este fundamento radicalmente distinto permite, entre otras cosas, deconstruir al propio punto de vista tractariano por completo (*IF* §§1-108, aprox.), e incluirlo en la crítica general de la Filosofía tradicional, por así decirlo, en el mismo nivel que esta. Para el segundo Wittgenstein, la crítica de la imagen agustiniana del Lenguaje arrasa con gran parte de la Filosofía occidental, *Tractatus* incluido.

signos proposicionales, sino a forjar una visión sinóptica de las situaciones de comunicación (juegos de lenguaje) en que se usan efectivamente los signos mediante «observaciones gramaticales» («recordatorios») que describen este uso (*IF* §§116-117, *IF* §122, *IF* §§125-130).

De esta forma, en *Investigaciones* se desdibuja completamente la conexión de la Filosofía rediseñada con la contemplación mística de lo trascendental que veíamos en *Tractatus*. La «mostración» que realiza la Filosofía rediseñada, en *Investigaciones*, apunta a hacernos recordar las prácticas lingüísticas fácticamente dadas y obvias, no a revelar lo trascendental en los signos. De hecho, para la sensibilidad filosófica expresada en *Investigaciones*, lo trascendental que, según *Tractatus*, el análisis lógico desocultaría, es una especie de mitología bizarra y en última instancia ininteligible, surgida a modo de «ilusión gramatical» a partir de una comprensión simplificadora de cómo funciona el lenguaje: la imagen agustiniana del lenguaje (*IF* §§89-107, *IF* §110, *IF* §3).

La combinación de diferencias y similitudes entre el punto de vista tractariano y el de *Investigaciones* inspira al segundo Wittgenstein a decir, por un lado, que el pensamiento de *Investigaciones* resulta de dar un giro de 180° a la perspectiva tractariana (*IF* §108), y por otro, que *Investigaciones* solo puede ser comprendido con el contraste de *Tractatus* a modo de trasfondo [Wittgenstein, 2002: 13]. Claro está, *Investigaciones* solo podría ser la inversión de *Tractatus* (a ello alude la imagen del giro de 180°) en la medida de que sea equilibradamente semejante y diferente para con *Tractatus*, puesto que la inversión de una cosa es ello mismo pero puesto de cabeza.³⁶⁵

El problema bifronte que hemos señalado en *Tractatus* podría ser, como debería resultar notorio, parte de la motivación de este giro de 180° entre el primer y el segundo Wittgenstein, en tanto este ponía al pensamiento de *Tractatus* en un callejón sin salida que lo obligaba a una transformación sustancial.

A su vez, el problema bifronte también podría ser un elemento del gozne en el que se apoya el giro de 180° del pensamiento del filósofo ya que, como vimos, para salir de aquel callejón sin salida Wittgenstein debía volver sobre sus pasos y enfrentar la encrucijada de reformular su concepción del lenguaje o de reformular los objetivos de su investigación filosófica, o de reformular ambas cosas. Como vimos, en esta encrucijada, Wittgenstein optaba, primariamente al menos, por echar por la borda a la concepción pictórica del lenguaje asociada a la imagen agustiniana del Lenguaje.

La pregunta que queda señalando un horizonte por el cual esta investigación ha de continuarse es si el problema bifronte de *Tractatus* puede formularse, *mutatis mutandis*, en *Investigaciones*.

Como sabemos, entre una y otra obra se visibiliza este paralelismo estructural: por un lado, ambas obras señalan límites del Lenguaje y colocan a la Filosofía

365 El procedimiento de invertir un punto de vista dado ha sido un procedimiento común y fructífero en Filosofía. Así, por ejemplo, Marx invierte a Hegel, Nietzsche invierte al Cristianismo, etc.

tradicional *in totum* afuera del Lenguaje, y por otro, ambas obras reformulan lo que debe ser la práctica de la Filosofía de forma que esta pueda, a través de un viraje respecto de la forma tradicional de práctica, pasar a trabajar dentro de los límites del Lenguaje aplicada a ponerlos de manifiesto. En este escenario es pertinente hacer la pregunta de si, *mutatis mutandis*, el problema bifronte de *Tractatus* puede también surgir en *Investigaciones* porque, en principio, podría ocurrir que *Investigaciones*, como discurso, se situara afuera del límite del Lenguaje que señala, y que, como instancia de una determinada forma de filosofar, no encarne la reformulación de la Filosofía que propone como deber-ser, sino una forma tradicional de filosofar que tacha de ineficaz para la superación de los problemas filosóficos.

Así, la cuestión que queremos formular para la continuación de esta investigación se analiza de este modo: (1) ¿el problema bifronte de *Tractatus* surge, *mutatis mutandis*, en *Investigaciones*?; (2) si el problema bifronte surge en *Investigaciones*, ¿surge de forma constitutiva?; (3) si el problema bifronte surge en *Investigaciones*, ¿qué respuesta al mismo podemos rastrear en el pensamiento del segundo Wittgenstein? (4) si el segundo Wittgenstein efectivamente responde al problema bifronte, ¿logra esta respuesta lo que el filósofo debería conseguir con ella? Hasta donde sabemos, estas cuestiones han sido escasamente tratadas en la bibliografía.

Bibliografía

Obras de filósofos clásicos

- ARISTÓTELES (2003), *Metafísica*, T. Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid.
- (2008), *Categorías, Sobre la interpretación*, J. Mittelmann (trad.), Losada, Buenos Aires.
- FREGE, G. (1972), *Siete escritos sobre Lógica y Semántica*, A. Gómez-Lobo (trad.), Ediciones Universitarias de Valparaíso, Santiago de Chile.
- (1984), McGuinness, B. (ed.), *Collected papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, Max Black, V. H. Hudman, P. Geach, H. Kaal, E.-H. W. Kluge, Brian McGuinness, R. H. Stoothoff (trads.), Basil Blackwell, Nueva York.
- (1971), *Estudios sobre semántica*, Ulises Moulines (trad.), Ariel, Barcelona.
- HUME, D. (1981), *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford.
- KANT, I. (2009), *Crítica de la Razón Pura*, Caimi, M. (trad.), Colihue, Buenos Aires.
- LEIBNIZ, G. (1980), *Monadología*, Fuentes Benot, M. (trad.), Aguilar, Buenos Aires.
- PARMÉNIDES (2007), *Poema del Ser*, Bernabé, A. (trad.), Ediciones Istmo, Madrid.
- PLATÓN (1986), *Diálogos, Tomo IV, República*, Eggers Lan, C. (trad.), Gredos, Madrid.
- (2000), *Diálogos, Tomo III, Fedón, Banquete, Fedro*, García Gual, C., Martínez Hernández, M. y Lledó Íñigo E. (trads.), Gredos, Madrid.
- (2000), *Diálogos, Tomo V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Santa Cruz, M. I., Vallejo Campos A. y N. L. Cordero (trads.), Gredos, Madrid.
- (2007), *Laques, Menón*, Divenosa, Marisa (trad.), Losada, Buenos Aires.
- PLOTINO (1996), *Enéadas I-II*, Igal, J. (trad.), Planeta-DeAgostini, Madrid.
- RUSSELL, B. (1905), «On Denoting», *Mind*, vol. 14, n.º 56, 479-493.
- (1914), *Our Knowledge of the External World*, George Allen & Unwin Ltd., London.
- (1959), *Mysticism and Logic and other essays*, George Allen & Unwin Ltd., London.
- (1960), *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Juan Novella Domingo (trad.), Aguilar, Madrid.
- (1973), *Essays in Analysis*, Lackey, D. (ed.), George Braziller, Nueva York.
- (1992), *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, Ramsden Eames, E. (ed.), Routledge, Nueva York.
- (1995), *Los problemas de la Filosofía*, Editorial Labor, Barcelona.
- y A. N. WHITEHEAD (1997), *Principia Mathematica to *56*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RUSSELL, B. (2007), «Introducción de B. Russell al *Tractatus*», Apéndice de: WITTGENSTEIN, L. (2007), *Tractatus logico-philosophicus*, Jacobo Muñoz, Isidoro Reguera (trads.), Alianza, Madrid.
- (2009), *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, London.
- (2010), *The Principles of Mathematics*, Routledge, London.

- WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus logico-philosophicus*, Ogden, C. K. y F. P. Ramsey (trads.), Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd, Edinburgh.
- (1961), Anscombe, G. E. M. y G. H. von Wright (eds.) *Notebooks 1914-1916*, Anscombe, G. E. M. (trad.), Basil Blackwell, Nueva York.
- (1973), *Tractatus logico-philosophicus*, Enrique Tierno Galván (trad.), Alianza, Madrid.
- (1982), *Diario filosófico (1914-1916)*, Jacobo Muñoz, Isidoro Reguera (trads.), Planeta-Agostini, Barcelona.
- (2002), Anscombe, G. E. M. y R. Rhees (eds.), *Investigaciones filosóficas*, Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trads.), Crítica, Barcelona.
- (2002b), *Tractatus Logico-philosophicus*, Pears, D. F. y B. McGuinness (trad.), Routledge, London.
- (2007), *Tractatus logico-philosophicus*, Jacobo Muñoz, Isidoro Reguera (trads.), Alianza, Madrid.
- (2009a), *Diarios, Conferencias*, Gredos, Madrid.
- (2009b), Hacker, P. M. S. y J. Schulte (eds.), *Philosophical Investigations*, Anscombe, G. E. M., Hacker, P. M. S. y J. Schulte (trads.), Wiley-Blackwell, Oxford.
- (2013), *Tractatus logico-philosophicus*, Valdés Villanueva, Luis M. (trad.), Tecnos, Madrid.

Bibliografía secundaria

- ANSCOMBE, G. E. M. (1977), *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Marcelo Pérez Rivas (trad.), El Ateneo, Buenos Aires.
- ATKINSON, J. (2009), *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*, Routledge, Nueva York.
- BADIOU, A. (2011), *Wittgenstein's Antiphilosophy*, Bruno Bosteels (trad.), Verso, London.
- BAKER, G. P. (ed.) (2003), *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle - Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*, Baker, G. P., M. Mackert, J. Connolly y V. Politis (trads.), Routledge, London.
- (2004), Morris, K. J. (ed.), *Wittgenstein's Method, Neglected aspects*, Blackwell Publishing, Oxford.
- y P. M. S. HACKER (2005), *Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Wittgenstein: Understanding and Meaning, Part I: Essays*, Blackwell Publishing, Oxford.
- (2005), *Volume 1 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Wittgenstein: Understanding and Meaning, Part II: Exegesis 1-184*, Blackwell Publishing, Oxford.
- (2009), *Volume 2 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity, Essays and Exegesis 185-242*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- CARRUTHERS, P. (1990), *The Metaphysics of the Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- COPI, I. y R. W. BEARD (eds.) (1966), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, The MacMillan Company, Nueva York.
- CRARY, A. (2007), *Wittgenstein and the Moral Life, Essays in honor of Cora Diamond*, MIT Press, Cambridge.

- CRARY, A. y R. READ (eds.) (2003), *The New Wittgenstein*, Routledge, London.
- DIAMOND, C. (1981), «What Nonsense Might Be», *Philosophy*, vol. 56, n.º 215, pp. 5-22.
- (1988), «Throwing Away the Ladder», *Philosophy*, vol. 63, n.º 243, pp. 5-27.
- (1995), *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge.
- (2005), «Logical Syntax in Wittgenstein's *Tractatus*», *The Philosophical Quarterly*, vol. 55, n.º 218, pp. 78-89.
- FOGELIN, R. (2002), *Wittgenstein*, Routledge, Nueva York.
- FRASCOLLA, P. (2006), *Understanding Wittgenstein's Tractatus*, Routledge, Nueva York.
- GLOCK, H.-J. y HYMAN, J. (eds.) (2009), *Wittgenstein and Analytic Philosophy, Essays for P. M. S. Hacker*, Oxford University Press, Oxford.
- (2017), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- GLOCK, H.-J. y R. ARRINGTON (eds.) (2003), *Wittgenstein and Quine*, Routledge, London.
- HADOT, P. (2007), *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Manuel Arranz (trad.), Valencia.
- HORWICH, P. (2012), *Wittgenstein's Metaphilosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- HYDER, D. (2002), *The Mechanics of Meaning: Propositional Content and the Logical Space of Wittgenstein's Tractatus*, Walter de Gruyter, Berlín.
- HYMERS, M. (2010), *Wittgenstein and the Practice of Philosophy*, Broadview Press, Toronto.
- KANTERIAN, E. (2007), *Ludwig Wittgenstein*, Reaktion Books, London.
- KENNY, A. (1982), *Wittgenstein*, Alfredo Deaño (trad.), Alianza, Madrid.
- KOBER, M. (ed.) (2006), *Deepening our Understanding of Wittgenstein*, Rodopi, Amsterdam.
- KÖLBEL, M. y B. WEISS (eds.) (2005), *Wittgenstein's Lasting Significance*, Routledge, London.
- LANDINI, G. (2007), *Wittgenstein's Apprenticeship with Russell*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MÁCHA, J. (2015), *Wittgenstein on Internal and External Relations: Tracing All the Connections*, Bloomsbury Academic, Nueva York.
- MADDY, P. (2014), *The Logical Must: Wittgenstein on Logic*, Oxford University Press, Nueva York.
- MALCOLM, N. (1993), *Wittgenstein: A Religious Point of View?*, Routledge, London.
- MCGINN, M. (1999), «Between Metaphysics and Nonsense: Elucidation in Wittgenstein's *Tractatus*», *The Philosophical Quarterly*, vol. 49, n.º 197, pp. 491-513.
- (2006), *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Clarendon Press, Oxford.
- MCGUINNESS, B. (ed.) (2008), *Wittgenstein in Cambridge, Letters and Documents 1911-1951*, Blackwell Publishing, Oxford.
- MCMANNUS, D. (2006), *The Enchantment of Words: Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus*, Clarendon Press, Oxford.
- MORRIS, M. (2008), *Wittgenstein and the Tractatus Logico-philosophicus*, Routledge, London.
- OSTROW, M. (2002), *Wittgenstein's Tractatus: A Dialectical Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PICHLER, A. y S. SÄÄTELÄ (eds.) (2006), *Wittgenstein: The Philosopher and His Works*, Ontos/Verlag, Frankfurt.
- READ, R. y M. LAVERY (eds.) (2011), *Beyond the Tractatus wars, The New Wittgenstein Debate*, Routledge, Nueva York.

- SÁDABA, J. (1992), *Lenguaje, magia y metafísica, El otro Wittgenstein*, Libertarias/Prodhufl, Madrid.
- SLUGA, H. y D. G. STERN (eds.) (1996), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SOAMES, S. (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume I: The Dawn of Analysis*, Princeton University Press, Princeton.
- STOCKER, B. (ed.) (2004), *Post-Analytic Tractatus*, Ashgate, London.
- SULLIVAN, P. y M. POTTER (eds.) (2013), *Wittgenstein's Tractatus: History and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford.
- WEITZ, M. (1966), *Twentieth Century Philosophy: The Analytic Tradition*, The Free Press, Nueva York.

Este libro se estructura y articula en tres capítulos. El capítulo 1 se ocupa de presentar una interpretación general de la Ontología y la Semántica filosófica de Ludwig Wittgenstein en la obra *Tractatus logico-philosophicus*. En la sección 1 de este capítulo, que trata sobre la Ontología tractariana, los conceptos principales a desarrollar e interrelacionar son los de *Mundo, hecho, objeto, Espacio lógico y forma lógica*. En la sección 2 de este capítulo, que trata sobre la Semántica tractariana, los conceptos principales a desarrollar e interrelacionar son los de *proposición, figura, función veritativa, operación veritativa y construcción lógica*.

El capítulo 2 se ocupa de presentar una interpretación general de la Metafilosofía tractariana. Aquí los problemas centrales son, primero, cuál es, para Wittgenstein, el estatuto semántico y epistémico de la Filosofía en la modalidad tradicional, y segundo, cuál es, para Wittgenstein, el método o procedimiento eficaz para producir la superación completa y definitiva de los problemas filosóficos.

Por último, el capítulo 3 se ocupa de examinar críticamente cómo Wittgenstein formula y resuelve, en *Tractatus*, un problema que hemos bautizado «problema bifronte». En líneas generales, el problema bifronte consiste en la discordancia entre la doctrina semántica y metafilosófica de *Tractatus* y el discurso y la práctica filosófica de *Tractatus*.