

Sobre el *Tractatus* de Wittgenstein

Alberto Vargas*

La lectura de las grandes obras de filosofía constituye una experiencia radical. Realiza, por un lado, una finalidad del autor filósofo y provoca en el lector, por el otro, la visión de un mundo con sus contornos y sus direcciones: visión que tiene el sello inconfundible de la individualidad de su creador, pero que manifiesta, a la vez, un anhelo de impersonalidad, de objetividad, de verdad. Es por este segundo rasgo por lo que el texto filosófico se delimita como tal con respecto a los otros textos literarios, y es por ello que podemos hablar del discurso filosófi-

co como algo distinto dentro del vasto dominio de la producción literaria humana. El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein es un miembro privilegiado de la clase de los grandes textos filosóficos. La experiencia que produce su lectura tal vez no pueda ser descrita de manera articulada, tal vez sólo pueda estar ella prefigurada en la posesión de “parecidos pensamientos” (*Tractatus*, prólogo)¹ en el lector, tal vez sólo pueda ser indicada como la experiencia de tener “la justa visión del mundo” (*Tractatus*, 6.54): si ello es así, el trabajo del comentarista sólo tendría el



IZTAPALAPA 33

EXTRAORDINARIO DE 1994, pp. 23-30

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana.

efecto de destruir la bella unidad del texto e impedir su buscada realización. Se cuenta que Heráclito de Éfeso —un autor inquietantemente cercano al del *Tractatus*, en estilo y personalidad— depositó su libro como ofrenda votiva en el templo de Artemisa: unos dicen que fue para evitar que personas impías lo leyeran, otros afirman que fue para que tuviera una difusión más amplia; la moraleja de esta anécdota es, quizá, señalar la inquietud del autor ante la circulación de su palabra, esa que busca, en su realización con el escucha constituirse en, o expresar, la palabra. Una inquietud simétrica se adueña del lector en tanto comentarista: ¿cómo podría el lector, ineluctablemente convertido en intérprete por el hecho mismo de enfrentar el texto, ser fiel a las intenciones del autor? ¿Y cómo podría darse la lectura si no es por el lento proceso de interrogarse por el sentido del texto? Tenemos aquí sólo la reiteración de un fenómeno tan común: la inquietud especular ante la expresión y la comprensión filosóficas. Así, cada acto de lectura, cada acercamiento y alejamiento del sentido del texto, al construirlo, da lugar a una finalidad, finalidad que es irreductiblemente particular y que no podría presentarse ni como la única ni como la definitiva. Sin embargo, es claro que hay un mensaje que el texto quiere expresar; por ello, debe haber una vía que el lector, en su deseo de atraparlo, pueda seguir: digamos que el recuento de los pasos en esa vía es el recuento que hace el lector de la experiencia de su lectura.

El libro versa sobre los problemas de la filosofía, nos advierte Wittgenstein en el prólogo, y ello nos indica que trata, sobre todo, del sentido y la constitución de los problemas de la filosofía: como toda gran obra filosófica, el *Tractatus* reinventa las cuestiones

de la filosofía, es decir, en el centro de su interés está la pregunta: “¿qué es eso, la filosofía?” Esta reinención significa una novedad y esta novedad se ha interpretado de distintas maneras: por ejemplo, afirmando que en el *Tractatus*, la pregunta acerca de la relación entre el sentido y el mundo (entre el lenguaje y la realidad) no es la vieja cuestión *epistemológica* acerca de la conciencia y su relación con un mundo que le es externo: se ha dicho, tal vez con razón, que el *Tractatus* abandonó los problemas epistemológicos como cuestiones centrales en la filosofía e instauró en su lugar los de la teoría del significado.² Y es por cierto claro que una elaboración de ese tema, de la pregunta acerca de la filosofía y de su multiforme respuesta, nos lleva a un recorrido de los problemas de la filosofía que el texto presenta. Pero aquí, otra vez, encontramos que un recorrido así no tiene un itinerario establecido de antemano: el viaje a través del territorio que es el texto no tiene un único puerto de embarque. La escritura es lineal, mas la linealidad de la escritura no es necesariamente la dirección con la que se despliega el pensamiento: el orden de exposición en el *Tractatus* es complejo puesto que es complejo el problema a que se enfrenta —un modo de indicar este problema sería el siguiente: ¿cómo es posible que haya filosofía, puesto que hay discursos significativos? O bien: ¿cómo es posible el *Tractatus* en tanto expresión de pensamientos filosóficos? El problema de la exposición parecería de entrada consistir en proporcionar, para cada una de las cuestiones que trata el texto, una visión de sus relaciones con las restantes, en la economía global de la obra, y ello haciéndose cargo de que tal visión se encuentra de entrada entorpecida por el carácter lineal de la escritura. Siendo

esto así, Wittgenstein resuelve magistralmente el problema, dando una estructura escalonada de la obra: cada uno de los temas aparece de manera discontinua, alternando preeminencia y alejamiento, y guardando, no obstante, una continuidad íntima; la comprensión de ellos requiere que se vayan siguiendo, a la manera de una representación escénica, en este orden de su preeminencia y de su alejamiento, y que al final cada uno de estos momentos —en que son centrales y en que son periféricos— se anuden entre sí para articular la visión general. La estructura del texto responde más a un arreglo circular y solidario (o tal vez a una descomposición prismática) que a un orden jerárquico y demostrativo. Por consiguiente, el problema de la conexión entre dos temas —digamos el ontológico y del significado— no puede ser resuelto apelando al orden de aparición de estos temas en el texto, ni tampoco entendiendo el orden lógico de las nociones ahí en juego como si fuese el de la implicación demostrativa. Esta última, desde luego, no agota el campo de la conexión conceptual. La dificultad para el intérprete consiste, precisamente, en encontrar el modelo que rige tal conexión. Si la sugerencia que acabamos de ofrecer tiene alguna plausibilidad, ella debe residir en su capacidad para explicar la estructura entre los diversos aspectos en cuestión. En particular, debe señalar en qué sentido (no trivial) cada aspecto constituye a cada otro y cómo todos ellos forman una unidad: una lectura así debe ser receptora del mensaje del *Tractatus*, contribuyendo a realizar su sentido.

Una propuesta de camino, que a manera de hilo de Ariadna nos oriente en este laberinto wittgensteiniano, podría formularse en esta consigna: siga a la lógi-



ca —a la palabra y a ella misma. Empezaríamos en 4.1213, que inicia la elucidación de las nociones involucradas en la descripción del simbolismo lógico, es decir, de la lógica de las proposiciones. Seguramente cualquier lector del *Tractatus*, incluso el poco atento, se sorprende ante las frecuentes apariciones en él del término “lógica”. Parte de la sorpresa consiste en la sensación de que no siempre el término es usado en el mismo sentido o, incluso, que no se ve cómo varía ese sentido. Más aún, el lector con algún entrenamiento en lógica formal puede encontrar desconcertante que en muy pocas ocasiones el término sea usado para designar una teoría formal de la deducción: más bien, la idea general de deducción es reducida a la idea más general de ordenación de formas lógicas —algo que es independiente del simbolismo lógico que se diseña para expresarlas. La lógica que el simbolismo lógico “representa” es la lógica de las proposiciones. Wittgenstein entiende esta lógica exclusivamente en términos veritativo-funcionales, y el simbolismo que la “expresa” como un constructo formal que genera funciones de verdad (proposiciones) a partir de una base (proposiciones elementales). Así, tanto la producción de las proposiciones como las relaciones entre ellas (en particular, la de implicación lógica) quedan comprendidas en el mecanismo formal de las funciones de verdad. Incidentalmente, la elucidación de las condiciones de un simbolismo adecuado arroja luz sobre la disolución de algunos problemas (o pseudoproblemas) asociados a nociones lógicas, en la filosofía de la lógica —problemas tales como el de la identidad, el de la generalidad, el de las actitudes proposicionales, en fin, el de la pretensión de las aserciones *a priori*.³

La característica fundamental de los simbolismos lógicos es que puedan ser más o menos adecuados (*cfr.* 3.325 y 4.1272): ¿adecuados para qué? —podríamos preguntar; y la respuesta, que en un primer momento aparece como misteriosa, pero que anuncia nuevas elucidaciones, es: para representar la lógica del lenguaje y del mundo. Así, encontramos que la idea de un mero constructo formal y de sus condiciones de adecuación nos lleva a otro dominio, al de la lógica del lenguaje y del mundo:

¿Cómo es posible que la lógica, que todo lo abarca y que refleja el mundo, use de tan especiales garabatos y manipulaciones? Sólo porque todos están unidos por una trama infinitamente fina al gran espejo. (*Tractatus*, 5.511)

El uso, en esta entrada, de “reflejar” y “espejo” nos advierte que la función del simbolismo lógico no es estrictamente representar y expresar la lógica del lenguaje y del mundo (y así, justifica nuestro uso de las comillas en el párrafo anterior). Los simbolismos lógicos tendrían una función significativa peculiar: reflejar, mostrar, esa otra lógica —función que anuncia un tema fundamental del *Tractatus*: el de la distinción entre *decir* y *mostrar*. Pero el hecho mismo de que haya simbolismos lógicos, y que haya elucidación de ellos, revela algo importante de la lógica del lenguaje y el mundo —que es precisamente lo que el simbolismo intenta atrapar y describir. En este sentido, el término “lógica” es usado para referir a algo que sería el objeto de representación, de descripción, por parte de la lógica (en el primer sentido, es decir, el simbolismo lógico o notación conceptual). Que las relacio-

nes entre estas dos cosas están lejos de ser transparentes es algo que salta inmediatamente a la vista. Y también es oscuro interpretar la relación de la una con la otra como la relación que hay entre una doctrina y su objeto de estudio: en un sentido, tal relación se da (y en ello la lógica se acerca a las representaciones o lenguajes significativos), pero en otro, no (y en ello la lógica se acerca a esa peculiar actividad que se llama “filosofía”). Sea como fuere, la elucidación de los problemas lógicos está en una posición privilegiada en lo que respecta a la búsqueda de solución de los problemas filosóficos:

Las soluciones de los problemas lógicos deben ser sencillas, pues ellas establecen los tipos de la simplicidad. Los hombres han tenido siempre la vaga idea de que debía haber una esfera de cuestiones cuyas respuestas —*a priori*— estuviesen simétricamente unidas en una estructura acabada y regular. Una esfera en la cual sea válida la proposición: *simplex sigillum veri*. (*Tractatus*, 5.4541)

El simbolismo lógico no es significativo, la lógica de las proposiciones, la que se expresa en una notación conceptual, no es significativa:

Mi idea fundamental es que las “constantes lógicas” no representan. Que la lógica de los hechos no puede ser representada. (*Tractatus*, 4.0312)

La descripción, entonces, de la lógica de las proposiciones es independiente del problema acerca del significado de las proposiciones y nos lleva, en último término, a la forma general de la proposición; dicho

en otras palabras, nos lleva al problema general de la forma lógica y al papel que ésta juega en los fenómenos de la simbolización y la representación, es decir, en los problemas del significado. Y es en conexión con estos problemas del que el tema de la forma lógica aparece como un interés central en el *Tractatus*: es él el que conecta los temas fundamentales del lenguaje (la representación o figuración), el mundo (los hechos) y el pensamiento (las condiciones lógicas de la representación). Que la forma lógica juega un papel mediador entre ellos es algo que está presente permanentemente en el *Tractatus*. En esta entrada recibe una tersa formulación:

La proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener de común con la realidad para poder representarla —la forma lógica. (*Tractatus*, 4.12)

¿Cuál es pues esta orientación básica que guía el uso de “lógica” en el *Tractatus*? Es la idea de que para que pueda haber representación es necesario que haya una comunidad de estructura entre lo representado y la representación: Wittgenstein llama “forma lógica” a la posibilidad de esa estructura. Esta doctrina de la representación, cuyo centro es la proposición, es la llamada “teoría figurativa del significado”, pues las proposiciones son descritas en términos más generales como *figuras*. Más aún, la forma lógica puede ser la forma de una figura, la que en este caso se llamará “figura lógica”. Y Wittgenstein, siguiendo aquí a Frege y a la tradición anti-mentalista, llama a las figuras lógicas *pensamientos*:

La figura lógica puede figurar al mundo. (*Tractatus*, 2.19)

La figura lógica de los hechos es el pensamiento. (*Tractatus*, 3).

El pensamiento se hace así coincidir con la lógica.⁵ La representación es de naturaleza articulada, compleja; así, lo representado debe tener el mismo tipo de multiplicidad lógica, de complejidad, que la representación (cfr. *Tractatus*, 4.04). Los ítems del lenguaje que satisfacen este criterio de articulación y multiplicidad son las proposiciones (cfr. *Tractatus*, 4.221), mientras que los ítems en el mundo que son sus correlatos son los hechos. Son ahora los temas filosóficos del mundo y del lenguaje los que aparecen en el centro del interés filosófico en este recorrido a través del texto. Y por supuesto que aparecen problematizados. Una forma persuasiva en que se ha planteado la relación entre el lenguaje y el mundo en esta obra es en la forma de la primacía o anterioridad del uno con respecto del otro. A pesar de las razones que se han ofrecido para apoyar, ya sea la primacía de lo ontológico con respecto a lo semántico, ya sea la manera inversa, razones que buscan apoyos textuales en la exposición del libro, en la lógica de las ideas ahí expresadas o en la intención general del autor,⁶ es probable que una tercera vía, conciliatoria entre estas dos, sea la más adecuada: el mundo no es tan sólo el objeto de referencia del lenguaje humano; y el lenguaje humano, a su vez, no es mera descripción de un mundo previamente estructurado. La relación entre el mundo y el lenguaje es compleja, y tal complejidad está indisolublemente ligada al hecho de que la actividad lingüística —y de significación en general—

acontece en la realidad (*Tractatus*, 2.1: Nos hacemos figuras de los hechos), pero es en esta actividad —y sólo en ella— que se da la pregunta por el mundo y, por consiguiente, es sólo a través del lenguaje que se tiene acceso al mundo. Es a partir de esta idea básica y directiva, me parece a mí, que se articula la visión que tiene el *Tractatus* de la relación entre el lenguaje y el mundo. Sabemos que el lenguaje refleja el mundo y sólo tenemos acceso al mundo que nuestro lenguaje es capaz de describir. Los hechos constituyen la categoría ontológica básica: el mundo es la totalidad de los hechos; las proposiciones, por su parte, constituyen la categoría lingüística básica: el lenguaje es el conjunto de todas las proposiciones. Pero las proposiciones también son hechos: en algún sentido, la ontología, en la visión global del *Tractatus*, tiene cierta preeminencia.⁷ Los hechos y las proposiciones se encuentran, entonces, en una relación de paralelismo, ¿es ésta la relación de paralelismo a que se ha hecho mención arriba y que supuestamente es la que se da entre el lenguaje y el mundo? Sí, si por “lenguaje” ha de entenderse “lenguaje *significativo*” y, por “mundo”, “mundo *fáctico*”. No, si el lenguaje incluye una dimensión significativa que no es el decir, sino el mostrar —y lo que se muestra son rasgos necesarios del lenguaje, pero inexpressable, en él mismo— y la realidad incluye no sólo la totalidad de los hechos sino también aspectos no fácticos pero que dan las condiciones de posibilidad de los hechos (y, concomitantemente, de las proposiciones). Me parece, entonces, que la detallada presentación del lenguaje significativo (del lenguaje, *tout court*) en el *Tractatus* y la ontología a él asociada (la de objetos y hechos), sirve sobre todo para dar una visión de aquellos aspectos

involucrados en ellas, pero que ni son representados (en el caso del lenguaje) ni son constitutivos (en el caso del mundo): un caso paradigmático de esto que no se expresa en el lenguaje, pero que se muestra, es justamente la lógica:

Las proposiciones lógicas describen la armazón del mundo o, mejor, la presentan. No “tratan” de nada, presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo. (*Tractatus*, 6.124)

La lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo. La lógica es trascendental. (*Tractatus*, 6.13)

Los temas del mundo, del lenguaje y del pensamiento, tan centrales en el *Tractatus*, son, por supuesto, de raigambre filosófica. Pues bien, Wittgenstein los reinterpreta y señala su estatus: las proposiciones que los tratan no son significativas, son proposiciones anómalas (o, tal vez mejor, pseudoproposiciones) y, así, el discurso es condenado como algo sin sentido. Estrictamente hablando, las aserciones filosóficas nada dicen pero pueden mostrar rasgos del mundo: la distinción entre decir y mostrar aparece como algo fundamental en la obra y proporciona, en último término, la motivación de la misma. En particular, la distinción cobra un sentido radical cuando el texto advierte que hay un dominio, el del valor —místico y ético— del cual nada se puede decir y sobre el cual debemos callar.⁸

NOTAS

- ¹ Cito la versión castellana debida a Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1973
- ² Cfr. M. Dummett, *Frege, Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973, p. 679.
- ³ Para la cuestión de la lógica de las proposiciones y la forma lógica, véase: L. Wittgenstein, “Some Remarks on Logical Form”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. ix, 1929; M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge C.U.P., 1964; así como G.E.M. Anscombe, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson, 1959 (hay traducción al español, Buenos Aires, El Ateneo).
- ⁴ Tres artículos importantes sobre la así llamada “teoría de la figuración” son: E. Stenius, “Wittgenstein's Picture Theory”, D. Keyt, “Wittgenstein's Picture Theory of Language” (ambos en la compilación de I.M. Copi y R.W. Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964) y P.M.S. Hacker, “The Rise and Fall of the Picture Theory”, en I. Block (comp.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1981.
- ⁵ El concepto fregeano de pensamiento se encuentra lúcida-mente presentado en G. Frege, “Thought: A Logical Inquiry” (trad. de A. y M. Quinton), en P.F. Strawson (comp.) *Philosophical logic*, Oxford, University Press, 1967. El concepto de pensamiento en el *Tractatus*, con sus implicaciones para la epistemología, es estudiado en los dos primeros capítulos de P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, Oxford University Press, 1972.
- ⁶ Véase, por ejemplo, A. Kenny, *Wittgenstein* (trad. de A. Deaño), Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 73, para la idea de primacía de lo semántico sobre lo ontológico. *Contra*: R. J. Fogelin, *Wittgenstein*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1976, p. 3.

⁷ Véase sobre el problema de la ontología en el *Tractatus*, el ensayo clásico de Russell que se inspira en ideas tractatusianas: "The Philosophy of Logical Atomism", en su colección de ensayos *Logic and Knowledge* (comp. por R.C. Marsh). Londres, George Allen & Unwin, 1956 (hay trad. al español. Madrid, Taurus). También: D. Keyt, "Wittgenstein's Notion of an Object". I. M. Copi y R. W. Beard (comps.), *op. cit.*: I. Cabrera y A. Vargas, "La construcción del mundo en el *Tractatus*", Signos (1991).

⁸ El tema del mostrar y el decir, de lo expresable y lo inefable y sus aplicaciones a los campos de la ética y de la filosofía de la religión ha producido trabajos muy representativos del ambiente filosófico de nuestro tiempo. Destaquemos los siguientes: A. Janik y S. Toulmen, *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York. Simon & Schuster, 1973 (hay trad. al español. Madrid, Taurus); L. Villoro, "Lo indecible en el *Tractatus*", *Crítica*, vol. VII, núm. 19, 1975; así como el capítulo 2: "Fact and Value" del libro de I. Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, Harmondsworth, Penguin, 1993.