



TRABAJO FIN DE MÁSTER

El silencio que habla

Análisis de la *crítica* y *respuesta* filosófico-espirituales del primer
Wittgenstein

The silence that speaks

Analysis of the philosophical-spiritual *critique* and *response* of the
first Wittgenstein

Autor/es

Joaquín Leyva Pueyo

Director/es

Dra. Luisa Paz Rodríguez Suárez

Facultad de Filosofía y Letras/ Filosofía

2021/2022

“Sobre todas las cumbres
 hay calma,
en todas las copas
 apenas percibes
 un hálito:
los pajarillos del bosque han callado.
¡Aguarda un instante, pronto
 descansarás tú también!”

J.W. Goethe¹

¹ En RICARD, F.: *Agnès's final afternoon*, HarperCollins Publishers, Nueva York, 2003 (trad. del autor).

Resumen:

El principio del s. XX es un tiempo donde el *espíritu epocal* sufrió un *vacío filosófico-existencial* profundo. Fue aquí donde florecieron una plétora de filosofías que convirtieron la *nada* imperante en un *algo* mágico. De esta pluralidad surgió la figura del primer Wittgenstein, quien elaboró una feroz *crítica* a la metafísica occidental y tradicional mediante, lo que Apel denominaría, la *sospecha* de falta de *sentido* (*Sinn*) contra toda metafísica. A su vez, en continuación con su *crítica*, brotó una *respuesta*, como forma de llenar ese *vacío espiritual* epocal, en forma de un *silencio que habla*. El presente trabajo se sumerge en las profundidades temporales, en las que el mismo Wittgenstein buceaba, como forma de entrar en el pensamiento de su primera etapa, en concreto, la *crítica y respuesta* filosóficas encontradas en el *Tractatus* y *Diarios filosóficos*.

Palabras claves: Wittgenstein, metafísica, nada, sentido, decir, mostrar.

Abstract:

The beginning of the twentieth century is a time in which the *spirit of the epoch* suffered a profound philosophical and existential *emptiness*. It was here that a plethora of philosophies flourished and transformed the prevailing *nothing* into a magical *something*. From this plurality emerged the figure of the first Wittgenstein, who elaborated a fierce critique of traditional and western metaphysics through, what Apel would call, the *suspicion* of nonsense (*Sinn*) against all metaphysics. In turn, continuing with his critique, a *response* emerged, as a way to fill that epochal spiritual *void*, in the form of a *silence that speaks*. The following essay investigates the temporal depths into which Wittgenstein himself dived, as a way of entering into the thought of his first stage, more specifically, the philosophical *critique* and *response* found in the *Tractatus* and *Philosophical diaries*.

Keywords: Wittgenstein, metaphysics, nothing, sense, saying, showing.

Índice

1. Introducción.....	4
2. El <i>vacío</i> espiritual de una época.....	6
2.1. El <i>algo</i> y la <i>nada</i> como claves interpretativas al contexto filosófico-espiritual del principio del s. XX.....	6
2.2. El <i>vacío</i> de Wittgenstein: Indagación de las vivencias personales filosófico-espirituales en la Primera Guerra Mundial.....	8
3. La <i>crítica</i> de Wittgenstein.....	11
3.1. La <i>sospecha</i> de falta de <i>sentido</i> (<i>Sinn</i>).....	11
3.2. El <i>otro lado</i> : la solución wittgensteiniana a la paradoja kantiana del límite.....	14
3.3. El nuevo guardián: el <i>sujeto metafísico</i> como <i>límite</i> del <i> mundo</i>	16
3.4. <i>Decir</i> (<i>Sagen</i>) y <i>mostrar</i> (<i>Zeigen</i>): acercamiento y diferencias interpretativas	20
4. La <i>respuesta</i> de Wittgenstein.....	26
4.1. <i>Lo que acontece</i> : análisis de la concepción del <i>mundo</i> (<i>Welt</i>) tractariano y de una nueva traducción de la primera proposición.....	26
4.2. Analítica de la concepción de <i>vida</i> en el Wittgenstein de los <i>Diarios filosóficos</i>	29
4.3. La visión <i>sub species aeternitatis</i> : <i>vida, mundo, ética y belleza</i> en el <i>Tractatus</i>	30
4.4. El <i>Tractatus</i> como <i>paradoja</i> : interpretación y solución.....	37
5. El <i>silencio de la cumbre</i> : conclusión.....	42
6. Bibliografía.....	44

1. Introducción

Wolfram Eilenberger, a la hora de describir la filosofía de la década de 1919 hasta 1929, la denomina *tiempo de magos*². El autor podría haber escogido cualquier otro nombre para trazar el *espíritu de la época*, lo que hace surgir la pregunta ¿por qué eligió, en concreto, el sustantivo *magos*? Al denominar esa época de esa manera nos da a entender que en la filosofía de ese tiempo en concreto circula por ella una especie de *magia*. Una *magia* que hace que esa filosofía tenga un *aura* diferente al resto de filosofías de otras épocas, un *aura* que marcó el resto de la historia de la filosofía. Ahora, ¿a qué magia se está refiriendo exactamente? No se refiere a aquella magia que te permite sacar un conejo de un sombrero, ni de aquella que misteriosamente adivina la carta que solamente tú habías elegido, ni tampoco aquella que te permite entrar en un armario secreto y te hace desaparecer, sino a aquella que es capaz de convertir la *nada*, en *algo*. Pero esta magia no se enfrenta a cualquier *nada* y no la convierte en cualquier *algo*. La *nada* a la que se enfrenta esa década filosófica es la *crítica* y abandono de toda metafísica tradicional después de los acontecimientos históricos, políticos, sociales y filosóficos que surgieron al principio del s. XX. El *algo*, que surge a partir de esa *nada*, es la búsqueda de una respuesta ante la pregunta surgida del *vacio* de una época espiritual sonámbula. Por eso, Eilenberger denomina a esta generación filosófica como *magos* porque literalmente sacaron de la *nada*, *algo*.

Pero no todos los magos son iguales. No todos plantean y responden a las preguntas planteadas en ese tiempo de la misma manera, sino que a partir de esa *nada* surgieron una pléthora de filosofías, una pluralidad de respuestas que intentaban llenar el gran agujero metafísico que se había formado. Desde la fenomenología nuevamente direccionada por Heidegger a la ontología y la pregunta por el ser, a la nueva teoría crítica de Frankfurt que aunaba el pensamiento marxista, el psicoanálisis y los estudios weberianos, a los nuevos estudios sobre las formas simbólicas de Ernst Cassirer, entre otros muchos. La filosofía de esa década supo rebotar ante la crisis social, económica, política y, sobre todo, filosófica que sufrió esa generación.

El presente trabajo se va a centrar concretamente en una de esas vertientes mágicas surgidas en ese tiempo tan peculiar y único que es el pensamiento del joven Wittgenstein. La tesis que va a perseguir esta investigación es el surgimiento del problema de la

² EILENBERGER, W.: *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Taurus, Barcelona, 2019.

sospecha y falta de *sentido* de toda metafísica tradicional y cómo Wittgenstein traza una respuesta única ante esa problemática epocal en la que ese tiempo mágico estaba sumergido. Para llevar a cabo la siguiente investigación se entrará, en el apartado 2, en el *vacío* que sufrió la época espiritual en la que Wittgenstein estaba inmerso, para introducir al lector en el ambiente, en el que todo intelectual respiraba y para entender las razones por las que se decidió destruir el edificio metafísico tradicional occidental. Tras la descripción de ésta, se entrará en las vivencias de la primera guerra mundial, que tanto marcaron a Wittgenstein, para así adentrarse en sus *Diarios* donde se puede ver, de forma directa, el cambio que sufrió tanto su persona como su filosofía. Es en el apartado 3, dónde se adentrará en la crítica que el propio Wittgenstein realiza a la metafísica desde el lenguaje y, siendo más precisos, desde el *sentido* (*Sinn*). A su vez, se verán los efectos que tiene dicha crítica en referencia al problema de los *límites*, el *sujeto metafísico* y el *solipsismo* y los conceptos claves *decir* y *mostrar*. Una vez vista la crítica wittgensteiniana, se entrará, en el apartado 4, en la *propuesta y respuesta* que el propio joven vienes nos brinda en sus *Diarios* y, en su obra, el *Tractatus Logico-Philosophicus* sobre cómo vivir una vida buena, ética y feliz. En resumen, este estudio es un análisis de cómo Wittgenstein afrontó la gran *aporía* que sufrió su generación, esta es, la crítica y abandono de la metafísica tradicional y como tuvieron, y tuvo, que trazar su propio camino sin ningún suelo donde apoyarse.

2. El *vacio* espiritual de una época

En este apartado no se busca explicar o dar una pequeña biografía sobre el autor del que se va a concretar este trabajo, sino intentar mostrar y recrear el *espíritu de la época* en la que estaba inmerso Wittgenstein en ese preciso momento y como las preguntas que el autor se hacía pertenecían a una *atmósfera* compartida que se encontraba en ese tiempo particular, es decir, había un punto común, un aire general que era respirado, absorbido y que fluía por toda filosofía de aquel tiempo, como dice Apel “El punto de referencia común es la puesta en cuestión de la metafísica occidental como ciencia teórica”³.

2.1. El *algo* y la *nada* como claves interpretativas al contexto filosófico-espiritual del principio del s. XX

Como ya he dicho al principio en la *introducción*, esta época es única en sí misma porque en ella recorría una *magia* filosófica que transformó la *nada* en *algo*. María Zambrano en su famoso texto *Hacia un saber sobre el alma*, ya decía: “Cada época justifica ante la historia por el encuentro de una verdad que alcanza claridad ante ella. ¿Cuál será nuestra verdad? ¿Cuál nuestra manifestación?”⁴. La propia afirmación y pregunta muestra cómo aquella época se encontraba *vacía*, pero ¿vacía de qué exactamente? Vacía de una verdad, de un suelo donde andar, de un camino que seguir. Pero la pregunta de Zambrano no solo nos indica el propio *vacio epocal*, sino también la *búsqueda* que se estaba realizando en ese tiempo. Como bien indicó Heidegger en *Ser y tiempo*: “Todo preguntar es una búsqueda”⁵. ¿Búsqueda de qué? ¿De una nueva verdad? ¿De un nuevo horizonte? No, aún más importante. Lo que faltaba, y lo que se estaba buscando, era una nueva filosofía y, en concreto, una nueva metafísica que fundamentara la vida y existencia de toda una generación.

¿Por qué? ¿Por qué esta generación se vio forzada o se encontró en la posición de tener que buscar y encontrar una nueva metafísica que fundamentara la filosofía y, además, sus propias vidas? El principio del s. XX es un comienzo tumultuoso ya que las

³ APEL, K.O.: “Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica”, *Dianoia*, vol. 13, nº. 13, 1967, p. 111-148, p. 113 (Trad. esp. Bernabé Navarro).

⁴ ZAMBRANO, M.: *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza editorial, Madrid, 2000, p. 21.

⁵ HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 26.

tensiones entre las diferentes potencias europeas está creciendo y la creación de alianzas políticas hacen que la situación en Europa sea aún más complicada. Ray Monk en su biografía de Wittgenstein, califica esta época en concreto como “el laboratorio para la autodestrucción” (The laboratory for self-destruction). Una sola gota más podría colmar el vaso, y lo hizo. En filosofía es una época en la que la filosofía kantiana sigue predominando el panorama intelectual. Sus cuestiones, preguntas, respuestas y planteamientos siguen siendo discutidas y, como dice Eilenberger:

Hasta los años veinte del siglo XX, las directrices del proyecto kantiano fueron determinantes en la filosofía de lengua alemana y aún más: en la moderna filosofía en general. Esto significaba, tanto para Cassirer como para Heidegger, que filosofar era ir a la raíz de estas preguntas. Algo que también podría aplicarse al proyecto ya mencionado, de orientación más bien lógica, que concibió Ludwig Wittgenstein de trazar un límite inequívoco entre lo que un hombre racional puede decir y aquello sobre lo cual debe callar.⁶

El fundamento metafísico y filosófico que fue el proyecto kantiano empezó a quebrarse, ya que dicho proyecto se apoyaba en unas bases que con el curso del tiempo y de la historia empezaron a debilitarse. Kant concebía el *espacio* y *tiempo* como *formas a priori* de la *sensibilidad* dentro de su *estética trascendental* en su *Critica de la razón pura*. Tal concepción del espacio y del tiempo buscaban fundamentar la física del s. XVIII basada en la concepción del mundo según Newton. Este pilar acabó quebrando con las teorías sobre la relatividad de Einstein en 1905, ya que el *espacio* y el *tiempo* ya no podían ser independientes de sí y tampoco como *formas a priori* de la *sensibilidad*. Además, las tesis evolucionistas de Darwin y el psicoanálisis de Freud destrozaron la concepción kantiana del sujeto como aquel ser cognoscente, racional, transparente, conocedor de sí mismo y autosuficiente moderno que imperó en el panorama filosófico hasta el s. XX. Por último, los horrores producidos en la Primera Guerra Mundial vieron la crisis del proyecto moderno e ilustrado, y en concreto el kantiano, derrumbarse por completo, dejando el panorama filosófico vacío. En los años posteriores a la guerra los y las intelectuales empezaban a notar como se estaba produciendo una ruptura, ya que en los congresos anuales de Davos se respiraba un aire distinto, un aire de cambio, un aire de final:

⁶ EILENBERGER, W., *op. cit.*, p. 14, 2019.

En realidad, no importa con qué corriente o escuela se sintieran afines los participantes en el congreso de Davos, si con el idealismo, el humanismo, la filosofía de la vida, la fenomenología o el logicismo. Los filósofos allí presentes coincidían en un punto esencial: que el fundamento cosmovisivo y, sobre todo, científico, sobre el que Kant había erigido su impresionante sistema filosófico se hallaba debilitado o, por lo menos, necesitaba de una importante reforma.⁷

Al igual que intelectuales como Heidegger, Cassirer o Benjamin, entre otros muchos, bebieron y respiraron este ambiente, Wittgenstein no fue ninguna excepción. Wittgenstein, al igual que Heidegger, vió, sufrió y experimentó los eventos de la guerra en primera persona.

2.2. El *vacío* de Wittgenstein: Indagación acerca de las vivencias personales filosófico-espirituales en la Primera Guerra Mundial

Se podría decir que Wittgenstein experimentó el *vacío* de su época en primera persona ya que sufrió los horrores de la guerra mientras combatió en las trincheras en el frente oriental contra las tropas rusas e italianas, donde fue prisionero de guerra en un campamento en Como y fue, después, trasladado a otro campo de prisioneros en Monte Cassino. Aunque las razones del vienes para alistarse a la guerra no fueron políticas, ni patrióticas, sino, como dice Monk:

Wittgenstein's motives for enlisting in the army were more complicated than the desire to defend his country (...) It was linked to the desire he had felt so intensely since January, to 'turn into a different person' (...) Wittgenstein felt that the experience of facing death would, in some way or other, *improve* him. He went to war, one could say, not for the sake of his country, but for the sake of himself.⁸ (Los motivos de Wittgenstein para alistarse en el ejército eran más complicados que el simple deseo de defender su país (...) Estaba ligado con el deseo que sentía desde enero de 'convertirse en una persona distinta' (...) Wittgenstein creía que la experiencia de enfrentarse a la muerte, de una manera u otra, le perfeccionaría. Podría decirse que fue a la guerra no por su país, sino por él mismo.)

Fue en esta época en la que Wittgenstein sufrió un cambio radical tanto en su persona como en su filosofía por las experiencias que sufrió en el frente bélico. Pasó de ser un ateo ardiente a un cristiano efervescente. Fruto de este cambio puede ser visto en

⁷ Ibidem, p. 14.

⁸ MONK, R.: *Ludwig Wittgenstein: The duty of a genius*, The Free Press, 1990, p. 111-112.

sus *Diarios* de 1914 a 1916 donde se ve como los primeros años de guerra su atención seguía fijada en los *fundamentos de la lógica* y en 1916 su atención pasó a los *fundamentos del mundo*⁹. Fue aquí donde nació esa aura mestiza que cubre el pensamiento del *Tractatus*.

Aun así, Wittgenstein no fue, tras la guerra, a la conferencia de Davos, no era estudiante, ni profesor en ninguna universidad alemana del momento. Otros intelectuales de la época se les puede reconocer la afinidad epocal entre ellos, pero Wittgenstein estuvo en Cambridge y se codeaba con filósofos como Russell o G.E. Moore, pero aun así el planteamiento del *Tractatus* aborda problemas de corte kantiano, pero ya no solo eso, sino que parece trascender los problemas del planteamiento metafísico de Kant ¿cómo podemos decir que Wittgenstein bebía y respiraba ese ambiente *vacio* de la metafísica kantiana en el panorama intelectual alemán? Porque el joven vienes cuando estuvo de prisionero en el campo de concentración de Monte Cassino perteneció a un club de lectura en el que se leía la *Crítica de la razón pura* y, además, la Cruz roja creó una biblioteca para los prisioneros austriacos de guerra y entre los libros se encontraba un ejemplar de la *Crítica*. Concluimos que la crítica y abandono de la metafísica moderna kantiana que imperaba hasta los años veinte del s. XX era una atmósfera en la que todo intelectual respiraba fuera de una escuela, tradición o posición diferente, como dice Valdés Villanueva:

Estoy seguro por tanto de que ninguno de ustedes se sorprenderá si, a partir de ahora, doy por sentado que los problemas y preocupaciones kantianos que podamos hallar en la obra de Wittgenstein formaban parte de la atmósfera intelectual en la que respiraba y que Wittgenstein, un poco como el personaje de Monsieur Jourdan que hablaba en prosa sin saberlo, si era kantiano, probablemente no lo supiera.¹⁰

Por lo tanto, el surgimiento de los *Diarios* y el *Tractatus* parecen ser respuestas casi naturales ante una situación de enorme crisis vital y filosófica en la que solo parecía haber preguntas. Entonces, dichas obras deben ser vistas de esta manera, como expresiones y manifestaciones de una época en la que la metafísica y el proyecto kantiano han sido abandonados y en la que los intelectuales buscan una manera de

⁹ “My work has extended from the foundations of logic to the nature of the world (Mi trabajo se ha extendido desde los fundamentos de la lógica a la naturaleza del mundo)” cit. en: Ibidem, p. 178.

¹⁰ VALDÉS VILLANUEVA, L.M (2004).: “Wittgenstein como lector de Kant”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 33, pp. 49-63, p. 50.

fundamentar su propia vida, existencia y filosofía de aquel momento, como dice Eilenberger:

Cabe resumir el desafío que afrontaron los jóvenes filósofos del año 1919 de la siguiente manera: tenían que fundamentar un proyecto de vida para ellos mismos y su generación que se hallase fuera del «encuadre» de «destino y carácter». En primer lugar, esto suponía, en el plano de lo concreto, de lo biográfico, atreverse a huir de las estructuras hasta entonces imperantes (familia, religión, nación, capitalismo). Y, en segundo lugar, implicaba encontrar un modelo de existencia que permitiera asimilar la intensidad de la experiencia bélica e integrarla en el orden del pensamiento y de la existencia cotidiana.

Benjamin quiso llevar a cabo la renovación con los medios románticos de la crítica que todo lo dinamiza. Wittgenstein persiguió el objetivo de dar permanencia cotidiana al estado de perfecto sosiego místico y reconciliación con el mundo que experimentó en los momentos de mayor angustia, causada por la proximidad acuciante de la muerte.¹¹

Cada mago eligió su forma de afrontar la *nada* de su tiempo. Wittgenstein lo hizo alistándose a la guerra y de allí surgió *algo* que incluso el propio Wittgenstein no se esperaba.

¹¹ EILENBERGER, W., *op. cit.*, p. 39, 2019.

3. La *crítica* de Wittgenstein

El siguiente apartado va a centrarse en la *crítica* wittgensteiniana a la metafísica tradicional desde, como lo denomina Apel, la *sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*. Para poder adentrarse en tal *sospecha*, primeramente explicará de forma detallada su concepción y definición de *sentido* (*Sinn*) y cómo eso se convierte en el eje central de su análisis crítico. Segundamente, Wittgenstein al derribar el edificio metafísico mediante el lenguaje trae consigo unos problemas que deberá resolver si quiere que su crítica se mantenga en pie, es decir, al trazar un límite trae ciertos problemas a la hora de cómo se debe tomar el límite y cómo se lidia con el problema, que ya tuvo Kant, del *otro lado*. Además, con la destrucción de la metafísica se verá qué posición ocupa el sujeto metafísico de la tradición filosófica y que consecuencias trae al debate del solipsismo, idealismo y realismo. Por último, se verá la importancia que cobra los conceptos *decir* y *mostrar* con este nuevo planteamiento metafísico.

3.1. La *sospecha de falta de sentido* (*Sinn*)

En el *Tractatus* se pueden encontrar varias pretensiones enraizadas unas con otras, pero una de las mayores pretensiones que direcciona la obra y, queda clara desde el principio, es la pretensión de resolver los *problemas surgidos de las incomprensiones de la lógica de nuestro lenguaje* y su forma de afrontar dicho problema es *demarcando o delimitando* el lenguaje, como dice en el *Prólogo*: “Por lo tanto, este límite sólo puede trazarse en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será, simplemente, un contrasentido”¹². Esto conlleva a tener que delimitar aquello que *puede* y *no puede* ser representado y, en consecuencia, aquello que *tiene* y *no tiene sentido* (*Sinn*). Por lo tanto, la delimitación del *sentido* en el *Tractatus* no es solamente una cuestión lingüística, sino que se convierte en un eje central de su crítica contra la metafísica, como dice Apel: “El concepto de la metafísica, contra el que se dirige la crítica de sentido de Wittgenstein, constituye -por lo menos en el *Tractatus*- el presupuesto mismo de esta crítica de sentido”¹³. En Wittgenstein se puede encontrar, lo que denomina Apel, la *sospecha de falta de sentido contra toda metafísica*, pero ¿qué exactamente se refiere

¹² WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Tirant Humanidades, Valencia, 2019, p. 52 (traducción de Jesús Padilla Gálvez).

¹³ APEL, K.O., *op. cit.*, p. 114, 1967.

con *sentido*? Este concepto debe ser aclarado desde el principio, ya que, Wittgenstein lo define de una manera muy precisa y, hasta el momento, diferente al resto de su tradición, pero para entender mejor su definición de *sentido*, se debe, a su vez, traer diferentes conceptos claves dentro del planteamiento del *Tractatus*.

Primero, para poder entender, en su totalidad el *sentido* wittgensteiniano se debe definir lo que es una *proposición* (*Satz*). Dentro del planteamiento tractariano se puede encontrar la noción de *oración* o *signo proposicional*. Un signo proposicional es una disposición específica de palabras que tiene dos grandes características. La primera es que las palabras por las que un signo proposicional está compuesto son perceptibles mediante los sentidos (oído, tacto, vista...) y, la segunda, es que las oraciones se usan para hacer declaraciones sobre maneras posibles en que la realidad podría ser. Ahora, un signo proposicional contiene dentro de sí diferentes posibilidades, por ejemplo, si tenemos la oración: “La librería se encuentra cerca de donde estoy” puede referirse a una librería con libros que se encuentra cerca de donde se encuentra tal persona o a un bar que justamente ha optado por tener ese nombre y además se encuentra cerca de donde está esa persona. Cuando pronunciamos, escribimos o representamos de cualquier forma la oración con una de esas posibilidades, el *signo proposicional* se convierte en *proposición*, como dice Tejedor:

A proposition is a sentence that is used to affirm one specific possible state of reality: it is an arrangement of words that is used to make a specific statement about a specific, possible way in which reality could be.¹⁴ (Una proposición es una oración que es usada para afirmar un estado de realidad posible específico: es una disposición de palabras que es usada para hacer una declaración específica sobre una manera específica y posible en la que la realidad podría ser)

Ahora, una *proposición* representa un *estado posible* o *efectivo* de la *realidad*. El *representar* propio de una *proposición* es el *sentido* mismo de esa proposición, o, en otras palabras, “propositions have a ‘sense’ – by which he means that each of them represents a particular possible state of reality (proposiciones tienen un ‘sentido’ - con lo que quiere decir que cada una de ellas representa un posible estado de realidad particular)”¹⁵. Por lo tanto, el *sentido* al que se refiere Wittgenstein no es aquella extensión del significado de la palabra o *modo de presentación* encontrado en la obra de Frege, sino que Wittgenstein desliga completamente el *sentido* del *significado*

¹⁴ TEJEDOR, C.: *Starting with Wittgenstein*, Continuum International Publishing Group, New York, 2011, p. 10.

¹⁵ Ibidem, p. 12.

completamente¹⁶ y se refiere a ese *representar* de un *estado posible* o *efectivo* de la *realidad* que la proposición contiene dentro de sí. Entonces, la pregunta que Wittgenstein nos hace, tras delimitar lo que él concibe como *sentido* es: según esta definición ¿la metafísica tradicional tiene *sentido*?; es decir, ¿las proposiciones que contienen y forman la metafísica de su momento entran dentro del límite del sentido marcado por Wittgenstein? La respuesta es simple y clara: *No*. Para poder entrar dentro del límite del lenguaje y, por ende, del sentido, las proposiciones metafísicas tendrían que ser un *hecho* (*Tatsache*), efectivo o posible, dentro del mundo y, además, que los *objetos* (*Dingen*), componentes del hecho, coincidan con cada uno de los *elementos* que conforman la proposición y genere una bella analogía entre *hecho* y *proposición*. Una vez este proceso se completa podemos decir que la proposición tiene *sentido*. Aun así, cabe distinguir entre las diferentes nociones que emplea Wittgenstein relacionadas con el sentido. Primeramente, se puede encontrar aquello que se puede expresar con sentido (*sinnvoll*), que se puede decir (*Sagen*) y mostrar (*Zeigen*). Luego, está aquello que se denominaría como *sinsentido* (*sinnlos*) que no se puede decir, pero sí mostrar. Y, por último, está aquello que es un *contrasentido* (*Unsinn*) que no se puede ni decir, ni mostrar.

Por lo tanto, la metafísica de su momento ha intentado decir algo que, según el propio planteamiento wittgensteiniano, rebasaba los propios límites del *sentido* y del lenguaje. Entonces, la metafísica tradicional occidental, o, como él lo denomina *los problemas filosóficos*, deberían clasificarse como un *contrasentido*, esto es, como aquello que no es ni expresable, ni mostrable. Esto ha de entenderse de forma literal, es decir, como todo aquello que se considera *absurdo* y que no tiene explicación porque si la tuviera, se podría expresar en el lenguaje. Esta fuerte crítica centrada desde el *sentido* a la metafísica y a los problemas filosóficos producen unos fuertes efectos sobre los supuestos límites establecidos por Wittgenstein, la posición del sujeto metafísico y de dos de los conceptos más importantes dentro del planteamiento de Wittgenstein, que son el *decir* y el *mostrar*.

¹⁶ Como dice en la proposición 3.3 del *Tractatus*: “3.3. Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene un nombre significado” (WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 68, 2019 (traducción de Jesús Padilla Gálvez)).

3.2. El *otro lado*: la solución wittgensteiniana a la paradoja kantiana del límite

La demarcación de un límite lleva consigo efectos más profundos de los que uno puede imaginarse al principio. Las críticas más fuertes que recibió el planteamiento de Kant fue al realizar la escisión metafísica entre *fenómeno* y *noúmeno*, ya que tal escisión significaba el establecimiento de un límite poco sostenible, porque si los humanos solo podemos captar *fenómenos* a través del *espacio* y *tiempo* como *formas a priori* de la *sensibilidad* no hay manera de saber si de verdad hay un *noúmeno* tras los *fenómenos*. El *otro lado* podría no existir como tal y se derrumbaría toda la arquitectónica kantiana. Wittgenstein parece encontrarse con el mismo problema cuando dice:

Este libro quiere pues, también, trazar un límite al pensamiento o, mejor dicho, no al pensamiento, sino a la expresión del pensamiento. Puesto que para trazar un límite al pensamiento tendríamos que poder pensar ambos lados de dicho límite (y tendríamos, por consiguiente, que poder pensar lo que no se puede pensar)

Por lo tanto, este límite sólo puede trazarse en el lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del límite será, simplemente, un contrasentido.¹⁷

Aunque lo delimitado sea completamente diferente, ya que Kant busca el límite del conocimiento y Wittgenstein de la expresión del pensamiento, el método parece ser el mismo o parecido en su gran mayoría, como dice Stenius:

En resumen, el análisis lógico del lenguaje, tal como Wittgenstein lo concibe, es esencialmente una forma de ‘deducción trascendental’ (en el sentido kantiano), cuyo objetivo es señalar la forma a priori de la experiencia, forma que es mostrada por todo lenguaje significativo y que, por consiguiente, no puede ser dicha. Desde este punto de vista podría llamarse al Tractatus una *Critica del lenguaje puro*.¹⁸

Pero la diferencia entre el límite marcado por Kant y el límite marcado por Wittgenstein es una diferencia, a primera vista, pequeña, pero eso hace resolver uno de los grandes problemas de conjurar un límite. Kant ha demarcado estrictamente dónde están nuestros límites epistemológicos, pero el problema que muchos críticos ven en esta delimitación es que parece que dibuja el límite *desde fuera*, es decir, al aceptar teóricamente la existencia del *noúmeno* y describirlo como aquello que no puede ser

¹⁷ WITTGENSTEIN, L., (Prólogo) *op. cit.*, p. 52, 2019.

¹⁸ STENIUS, E.: *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, 1960, p. 220.

conocido ¿cómo sabe que existe tal estrato de la realidad si no puede ser conocido de ninguna manera? Wittgenstein, al igual que muchos lectores de Kant, se da cuenta del problema al que se enfrenta el planteamiento kantiano y él, al realizar un planteamiento similar, busca una manera de salir de la paradoja. La deducción que realizó Wittgenstein es la siguiente: si estableces una frontera debe ser pensable o conocible de alguna manera el *otro lado*, porque al delimitar ya estás dando por hecho que hay un otro lado, pero para no tener el mismo problema que el filósofo de Königsberg, lo que plantea Wittgenstein es trazar el límite *desde dentro*, y no *desde fuera*, mediante el lenguaje, dibujando la frontera de un discurso *sin sentido*. Así, haciendo eso no podemos ir al otro lado, simplemente porque no podemos salir de lo que sería un lenguaje con sentido, y por ende, no podríamos pensar lo *impensable*, como dice Glock:

He avoids this problem by switching from the limits of knowledge to the limits of thought and by conceiving of the latter as limits of meaningful discourse. Philosophy can establish the limits of thought by drawing limits to the linguistic expression of thought. Indeed, these limits must be drawn in language. (Evita este problema pasando de los límites del conocimiento a los límites del pensamiento y concibiendo estos últimos como límites del discurso significativo. La filosofía puede establecer los límites del pensamiento trazando límites a la expresión lingüística del pensamiento. En efecto, estos límites deben trazarse en el lenguaje.)¹⁹

Si ponemos la frontera de lo pensable *desde dentro* la paradoja del *otro lado* desaparece, haciendo viable la empresa que Wittgenstein quiere llevar a cabo, como resume Glock:

By definition, what lies beyond the limits of thought cannot be thought, and hence cannot be meaningfully talked about. Accordingly, the limits of thought cannot be drawn by propositions talking about both sides, but only *from the inside* [...] Beyond these bounds lie not unknowable noumena or things in themselves, but only nonsensical combinations of signs. Metaphysical propositions are not just false or unfounded, they are literally nonsensical (Por definición, lo que se encuentra más allá de los límites del pensamiento no puede ser pensado y, por lo tanto, no puede hablarse de manera significativa. En consecuencia, los límites del pensamiento no pueden ser trazados por proposiciones que hablen de ambos lados, sino solo *desde el interior* [...] Más allá de estos límites no se encuentran noumenos incognoscibles o cosas en sí mismas, sino sólo combinaciones sin

¹⁹ GLOCK, H-J.: *Schopenhauer and Wittgenstein. Language as Representation and Will*, Cambridge University Press, 2006, p. 433.

sentido de signos. Las proposiciones metafísicas no solo son falsas o infundadas, son literalmente absurdas.)²⁰

De esta forma, Wittgenstein esquivaría el problema que tanto eludió a Kant y puede llevar a cabo su empresa filosófica de demarcar la expresión del pensamiento desde el lenguaje sin tener que lidiar con la paradoja de cómo es posible pensar aquello que está más allá del pensamiento. Esto, a su vez, genera ciertos problemas acerca de cómo debemos entender estos nuevos límites impuestos por Wittgenstein, sobre todo, en relación con la nueva forma de concebir al *sujeto metafísico* tras las consecuencias que traen consigo el límite del *sentido*.

3.3. El nuevo guardián: el *sujeto metafísico* como *límite del mundo*

El 5 de agosto de 1916 Wittgenstein escribe en su diario: “El yo, el yo es lo más profundamente misterioso”²¹. En efecto, el *yo* es algo muy misterioso, pero Wittgenstein nos propone una manera de disipar la niebla oscura que parece rodear al *yo*, pero antes de ver cómo lo concibe Wittgenstein, primeramente se verá de manera negativa, esto es, viendo lo que *no* es: “5.641. El Yo filosófico no es el hombre ni el cuerpo humano, o el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite - no una parte del mundo”²². Aquí ya se puede ver, como Wittgenstein descarta diferentes formas que se puedan ver al *yo*, ya sea el cuerpo, el alma o el hombre. El *Yo* es algo totalmente diferente y lo denomina como *sujeto metafísico*. Ahora, reflexiona acerca de cómo se ha concebido el sujeto en la tradición filosófica, sobre todo *en* y *desde* Descartes. El sujeto que se encuentra en las *Meditaciones metafísicas* es el resultado de una profunda introspección realizada por el propio Descartes, es decir, el filósofo francés buscó y escarbó introspectivamente en su propia conciencia y, finalmente, encontró al *sujeto metafísico*. La pregunta que se realiza Wittgenstein es la siguiente: ¿Cómo es posible encontrarse al sujeto, como objeto y objeto de conocimiento, dentro de la conciencia si es precisamente el sujeto el que es garante de que haya tal conciencia?, es decir, Descartes está intentando buscar y encontrar al sujeto como objeto de la conciencia cuando no es objeto alguno, sino la propia conciencia misma. Además, si lo traducimos a términos del primer Wittgenstein, Descartes está intentando

²⁰ Idem.

²¹ WITTGENSTEIN, L.: *Diario filosófico (1914-1916)*, Editorial Planeta- De Agostini, Barcelona, 1986, p. 136.

²² WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 138, 2019.

hablar y expresar con proposiciones con sentido aquello que no puede expresarse con sentido porque no entra dentro del límite del sentido establecido en el *Tractatus*.

El sujeto no entra dentro del límite del lenguaje con sentido porque, como ya se ha dicho en el apartado 3.2. de la investigación, se entiende una proposición con sentido a aquella proposición en la que sus elementos coinciden con los objetos que componen un hecho y, solo así, una proposición tiene sentido. Por lo tanto, para que la proposición tenga sentido debe haber *necesariamente* un hecho con el que conecte y el *sujeto metafísico* no es un hecho que se pueda encontrar en el mundo, porque como dice el propio Wittgenstein el 7 de agosto de 1916: “El yo no es un objeto” y, seguidamente, el 11 de agosto de 1916: “Estoy objetivamente frente a todo objeto. No frente al yo”²³. Entonces, el *sujeto metafísico* no es un objeto o un hecho que se encuentre en el mundo ¿qué condición obtiene en el nuevo planteamiento de Wittgenstein? Primeramente, según el *Tractatus*, el sujeto no *existe* como tal, ya que el sujeto para poder existir debe ser un hecho *en* el mundo y, como ya se ha visto, eso es imposible, como dice Wittgenstein:

5.631. El sujeto pensante, que hace representaciones, no existe.

Si yo escribiera un libro ‘El mundo tal y como lo encontré’, entonces tendría que dar cuenta en él de mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc., este sería precisamente un método para aislar al sujeto o, mejor aún, para mostrar que en un sentido importante no hay ningún sujeto: precisamente, sólo de él, *no* podría hablarse en ese libro.²⁴

Pero la *existencia* debe entenderse aquí, no de manera ontológica, ni metafísica, sino *metafísico-lingüística*, es decir, la existencia es proporcional a la figurabilidad en forma de proposición porque la proposición aúna el *cómo* y, además, el *qué* de los hechos. Por lo tanto, el sujeto metafísico no se encuentra *en* el mundo, sino que es el límite mismo de él:

5.632. El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

5.633. ¿Dónde podemos dar cuenta en el mundo de un sujeto metafísico?

Tú dirás que aquí se comporta exactamente como con el ojo y el campo visual.

Pero el ojo *no* lo ves realmente.

Y nada *en el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo.²⁵

²³ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 136, 1986.

²⁴ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 138, 2019.

²⁵ Idem.

El sujeto es como un ojo. El campo de visión es visto por un ojo, pero nada indica que sea visto por uno. El sujeto es justamente de esa manera. Como un ojo no está dentro del campo de visión, el sujeto no está dentro del mundo, sino que es un límite de él y lo conforma de esa manera. Pero, el *sujeto metafísico* wittgensteiniano no es solamente un *ojo* que ve y no es visto, sino que es relegado, como dice Padilla Gálvez, a la posición de *guardián*. El *yo filosófico* del *Tractatus* se ha convertido en el guardián que vigila las puertas de lo que es expresable y de lo que no es:

El ‘yo’ enfático de Kant que aparece en el §16 de la *Crítica de la razón pura* es relegado al mero guardián entre el lenguaje - lo que se expresa - y el sinsentido. Resulta sumamente curioso el papel que asume ese ‘yo’ ensimismado en el límite mismo entre el lenguaje y el silencio.²⁶

Wittgenstein tenía que asegurarse de alguna manera que el límite que había establecido permaneciera intacto, sin que ninguna fuerza de cualquier *lado* intentara atreverse a cruzar. Este *sujeto guardián* es el que mantiene los reinos del lenguaje y del silencio tal cual están, sin que uno ni el otro crucen el límite infranqueable del *sentido*. Además, este *sujeto metafísico-guardián* adopta, curiosamente, una visión solipsista y no por azar, sino por la lógica propia de la crítica que hace Wittgenstein:

5.6. *Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo.

5.62. Esta observación da clave para decidir la cuestión hasta qué punto el solipsismo es una verdad. Pues a lo que el solipsismo *se refiere* es totalmente correcto, sólo que no se puede *decir*, sino que se muestra. Que el mundo es *mi* mundo, esto se muestra en los límites *del* lenguaje (del lenguaje, que yo solo comprendo) significan los límites de *mi* mundo.²⁷

Wittgenstein por la propia lógica de su planteamiento ha llegado a las puertas del solipsismo, pero no cualquier solipsismo, sino un *solipsismo metafísico-lingüístico* entendido, como dice en el propio *Tractatus*: “5.63. Yo soy mi mundo. (El microcosmos)”²⁸. Recordemos su crítica a la metafísica desde el sentido, es decir, si el lenguaje está compuesto de todas las proposiciones y éstas figuran los hechos que se pueden encontrar en el mundo, si no hay una proposición de un hecho, ese hecho resulta inexistente porque no hay ninguna manera de hablarlo, decirlo o expresarlo. Entonces, ese hecho sería inexistente porque no hay ninguna proposición que lo represente y lo

²⁶ Ibidem, p. 18 (Introducción).

²⁷ Ibidem, p. 137-138.

²⁸ Ibidem, p. 138.

haga pensable y como dice en el Tractatus: “5.61. Lo que no podemos pensar, no lo podemos pensar; y tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar”²⁹. Sabiendo esto podemos decir con confianza que los límites de *mi* lenguaje significan los límites de *mi* mundo. Aun así, Wittgenstein añade que el mundo es *mi* mundo y eso se ve en que los límites del lenguaje son los límites de mí mundo.

Para entender esto bien, primero hay que aclarar que cuando se habla del lenguaje, a lo que se refiere es al lenguaje que uno conoce y entiende. Esto no excluye que existan otros lenguajes, ni que puedas dominar otros lenguajes. Alguien podría decir que es incorrecta la aseveración de que el lenguaje es el lenguaje que uno entiende, pero si hay un lenguaje que uno no conoce, sus proposiciones no tendrán sentido, entonces no sabrá qué hechos describen y su mundo no habrá cambiado nada en absoluto. Mi mundo se compone de los hechos que pueden ser expresados en el lenguaje que yo entiendo y si el mundo es la totalidad de los hechos y éstos están representados en el lenguaje, llegamos a la conclusión de que mi mundo es también el mundo. Así es como, Wittgenstein llega al *solipsismo metafísico-lingüístico* que le permite decir que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo y, además, que mi mundo es también el mundo en sí. Pero Wittgenstein ve que los efectos de su crítica desde el sentido aún no se han acabado, sino que llegan aún más lejos de lo que él preveía:

5.64. Aquí se ve que el solipsismo, estrictamente desarrollado, coincide con el realismo puro. El Yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y la realidad permanece en coordinación con él.³⁰

Si aceptamos todo lo dicho anteriormente sobre el solipsismo y llegamos a la conclusión de que el mundo es mi mundo siendo que los límites del lenguaje son los límites de mi lenguaje. Parece que ha enjaulado a la realidad en el sujeto límite o solipsista, pero si *el* mundo es *mi* mundo, porque los límites *del* lenguaje son los límites de *mi* lenguaje, la realidad también tiene que ser *mi* realidad y, por lo tanto, llegamos a la conclusión de que, el solipsismo llevado hasta el final está en acorde con el realismo puro. Wittgenstein ha conseguido un hito que puede rememorarse a Kant cuando calificó su filosofía como *idealismo trascendental* y *realismo empírico*. Ambos conceptos parecen contradictorios, pero ha conseguido convertirlos en dos caras de la misma moneda. Wittgenstein ha hecho lo mismo al conseguir casar dos visiones que parecían

²⁹ Ibidem, p. 136.

³⁰ Ibidem, p. 138.

excluirse por su propia definición, juntándolas bajo el mismo techo. Estas son algunas de las pocas de las últimas conclusiones a las que ha llegado el propio planteamiento del *Tractatus*. Le ha llevado a tener que relegar al *sujeto metafísico* como *guardián* adoptando una visión del solipsismo como *metafísico-lingüístico* pudiendo así disolver unos de los problemas filosóficos más antiguos. Pero estas conclusiones, estas relegaciones y estas soluciones no podrían haber sido posibles sin un armazón conceptual que lo sostuviera. Este armazón conceptual teórico le proporcionó a Wittgenstein la manera de sostener el planteamiento propio del *Tractatus* sin que se derrumbara por su propio peso. Estas últimas conclusiones tractarianas no hubieran sido posibles sin el *decir* (*Sagen*) y el *mostrar* (*Zeigen*).

3.4. *Decir* (*Sagen*) y *mostrar* (*Zeigen*): acercamiento y diferencias interpretativas

Para poder entrar de lleno en la riqueza filosófica que albergan estos dos conceptos dentro del planteamiento del *Tractatus*, cabe recordar las distinciones relacionadas con el sentido que mantiene Wittgenstein en su proyecto. Como se ha dicho anteriormente, Wittgenstein sostiene que se pueden encontrar aquello que se puede expresar con sentido (*sinnvoll*), que se puede decir (*Sagen*) y mostrar (*Zeigen*). Luego, está aquello que se denominaría como *sinsentido* (*sinnlos*) que no se puede decir, pero sí mostrar. Y, por último, está aquello que es un *contrasentido* (*Unsinn*) que no se puede ni decir, ni mostrar. Estos tres conceptos relacionados con el *sentido* tienen en común dos cosas: el *decir* y el *mostrar*. Algunos se puede decir y mostrar, otros solo mostrar y otros ninguno de los dos, pero esos dos conceptos se pueden encontrar, efectivamente o con su ausencia, en las tres vertientes del sentido wittgensteiniano. A su vez, en el apartado anterior se ha visto como muchas de las conclusiones a las que llega Wittgenstein sobre el sujeto y sobre el solipsismo no pueden *decirse*, sino que se *muestran*. Esta dualidad se encuentra en el núcleo teórico del *Tractatus* y fluye en todas las facetas del mismo. Ahora, ¿qué es exactamente el *decir* y el *mostrar*? Primero, se debería indicar que no hay una unanimidad acerca de la naturaleza de tales conceptos, ya que dependiendo del autor y del momento histórico se ha interpretado de diferentes maneras. Aun así, antes de entrar en las diferentes interpretaciones, se debería saber que para Wittgenstein el *decir* y el *mostrar* no pueden ser a la vez, esto es, como dice en el propio *Tractatus*:

“4.1212. Lo que puede *mostrarse* no puede *decirse*”³¹ y viceversa, aquello que puede *decirse*, no puede *mostrarse*. La primera importante interpretación fue realizada por Hans-Johann Glock en su obra *A Wittgenstein Dictionary* en el que dice:

The Tractatus has indeed two parts, a logical one (atomistic ontology, picture theory, tautologies, mathematics, science), and a mystical one (solipsism, ethics, aesthetics). The real significance of the saying/showing distinction lies in the fact that it holds the two together by proscribing both propositions about the essence of symbolic representation and mystical pronouncements about the realm of value. (El Tractatus tiene, de hecho, dos partes, una lógica (ontología atomista, teoría pictórica, tautologías, matemática, ciencia) y una mística (solipsismo, ética, estética). El significado real de la distinción decir/mostrar se ubica en el hecho de que mantiene unidas las dos al proscribir tanto proposiciones sobre la esencia de la representación simbólica como aseveraciones místicas sobre el reino de valor.)³²

Según Glock el *decir* y el *mostrar* tendrían la tarea de mantener unidas las dos partes del *Tractatus*, la lógica y la mística, aunque no explica de forma satisfactoria como la dualidad conceptual mantiene unidas esas dos partes tractarianas. El *decir*, según Glock, tiene la labor de ser el garante de que las proposiciones bipolares que constituyen la ciencia, las matemáticas y todo aquello que entra dentro del límite del sentido como hecho posible sean expresados o *dichos*. El *mostrar* se encargaría de exhibir todo aquello que no entra del límite del sentido y, por ende, no puede llegar a expresarse en cualquier lenguaje. Glock compone una lista donde mete, como él lo denomina, a toda *ineffabilia*, es decir, aquello que no puede ser dicho, pero es *mostrado*. Esta lista aúna todo aquello que es inefable desde todo lo que se encuentra *reflejado* en la proposición a todo aquello que tiene que ver con el sujeto, la *verdad* del solipsismo, la ética e incluso las propias proposiciones del *Tractatus*. Lo *mostrable* sería todo aquello que intenta rebasar el límite de lo decible, pero no puede al no estar *ya* dentro del límite, como dice Wischin:

Lo que hay de inefable [...] tiene que ver con intentos de rebasar el límite de lo expresable, constituido por el propio sistema de representación. Por este motivo no es posible expresar en proposición significativa alguna *ni la estructura del pensamiento ni la del mundo*; ambas son condiciones de la posibilidad de representación.³³

³¹ Ibidem, p. 86.

³² GLOCK, H-J.: *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1996, p. 330.

³³ WISCHIN, K (2012).: “La distinción entre *decir* y *mostrar* y la superación de los problemas filosóficos”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol.1 No. 1, pp. 49-60, p. 53.

Aun así, se pueden encontrar lagunas en la explicación de Glock, ya que, al intentar explicar aquello que no puede ser explicado, esto es, lo inefable, Glock resalta que lo *inefable místico* ocupa una posición más especial que el resto de *ineffabilia* cuando dice: “Unlike the logical, the mystical is transcendent, not just transcendental (A diferencia de lo lógico, lo místico es trascendente, no solo transcendental)”³⁴. Esto significa que todo aquello que entra en la lista de las *ineffabiliias* son trascendentales, pero *lo místico* son además *trascendentes*. La crítica que se le hace a Glock, y que hace Wischin, es que la interpretación de Glock no es satisfactoria porque no explica casi, o vagamente, como el *decir* y el *mostrar* mantienen unidos las dos partes del *Tractatus* y además, porque *lo místico* tiene un carácter más especial que el resto de *ineffabilia*, como dice Wischin:

Glock no explica esta diferencia más allá del pasaje citado; este tipo de inefabilidad no se ajusta a la explicación que Glock da de otros aspectos de la distinción entre decir y mostrar como él mismo aquí muy claramente expresa, ni explica en qué sentido esta distinción une las dos partes del *Tractatus* a que Glock alude en el pasaje citado.³⁵

Otra propuesta acerca del *decir* y *mostrar* nos la brinda McGinn desde una perspectiva totalmente diferente a la de Glock. McGinn critica a Glock diciendo que intenta presuponer que lo inefable implica un *sinsentido mostrable sustancioso*, es decir, que el silencio del *Tractatus* está cargado de un mensaje que solo es posible entenderlo si se muestra, pero según McGinn esto no es así, sino que:

The silence that this book wishes to leave us in at the end is one in which nothing has been said and there is nothing to say (of the sort that we imagined there to be) [...] The silence we are left with is not the pregnant silence that comes with a censorious posture of guarding the sanctity of the ineffable. (El silencio que este libro desea dejarnos al final es uno en el cual nada se ha dicho y no hay nada que decir (del que nos habíamos imaginado que hubiera)... El silencio con el cual nos quedamos no es un silencio cargado, que viniera con la postura consciente de guardar lo sagrado de lo inefable)³⁶

Según McGinn el *decir* y el *mostrar* no tiene que ver tanto con la *ineffabilia* a la que tanto indicaba Glock, ni a salvaguardar o mantener ambas partes del *Tractatus*, sino que estaría relacionado, en realidad, con la pretensión wittgensteiniana de la *disolución*

³⁴ GLOCK, H-J., *op. cit.*, p. 331, 1996.

³⁵ WISCHIN, K., *op. cit.*, p. 53, 2012.

³⁶ CONANT, J (1991).: “Throwing Away the Top of the Ladder” *The Yale Review*, nº 79, pp. 328-364, p. 344.

de los problemas filosóficos como contrasentidos. El *dicir* y el *mostrar* están relacionados con el *sentido* de las proposiciones y, además, del uso que realizamos del lenguaje, como dice la propia McGinn:

Very roughly, I want to connect the idea of what can be shown but cannot be said with what is essential to language—that is, with what limits or conditions its sense—and therefore is prior to thoughts that have sense and that are either true or false. What can only be shown and not said has nothing to do with thoughts (that is, with truths) that cannot be expressed without violations of logical syntax; rather, it concerns the conditions or limits of sense that are revealed only in our actual use of language, in the application that we make of it, that is, in our use of sentences with sense. It is this essential connection between what is shown and what reveals itself only in the use or application of language that makes it impossible to say what shows itself, and not that the thought that we are trying to express is somehow at odds with logical syntax. The idea of the saying/showing distinction is not that there are unsayable thoughts that lie beyond the limits of language, but that the limit of language - that is, everything that is essential to our using our language with sense - is something on which we have an essentially practical grasp, something that shows itself only in our actual use of words with sense, and something that is therefore itself unsayable. (Muy a grandes rasgos, yo deseo conectar la idea de lo que puede ser mostrado pero no puede ser dicho con lo que es esencial para el lenguaje es decir, con lo que limita o condiciona su sentido- y que por ello es previo a pensamientos que tienen sentido y que son verdaderos o falsos. Lo que sólo puede ser mostrado y no dicho nada tiene que ver con pensamientos (es decir, con verdades) que no pueden ser expresados sin violación de la sintaxis lógica; más bien, se relaciona con las condiciones o límites de sentido que son revelados sólo en nuestro uso real de lenguaje, en las aplicaciones que hacemos de él, es decir, en nuestro uso de las oraciones con sentido. Es esta conexión esencial entre lo que se muestra y que se revela sólo en el uso o la aplicación del lenguaje que hace imposible decir lo que se muestra y no que el pensamiento que estamos tratando de expresar esté de alguna manera en desacuerdo con la sintaxis lógica. La idea de la distinción decir/mostrar no es que haya pensamientos indecibles que se encuentran más allá de los límites del lenguaje, sino que el límite del lenguaje -es decir, todo lo que es esencial para que usemos nuestro lenguaje con sentido- es algo en lo que nos basamos. tienen una comprensión esencialmente práctica, algo que se muestra solo en nuestro uso real de palabras con sentido, y algo que por lo tanto es en sí mismo indecible.)³⁷

Por lo tanto, el *dicir* y el *mostrar* que nos brinda McGinn es uno que está atado al mismo límite del sentido, más que al otro lado, y que radica en el uso que hacemos del lenguaje. Entonces, el *dicir* sería aquello que se contiene en la proposición posible con sentido y el *mostrar* se encontraría en el uso mismo práctico que realizamos del

³⁷ MCGINN, M (2001).: "Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought", *The Harvard Review of Philosophy*, IX: pp. 24-36, p. 28.

lenguaje, en el uso actual de las palabras con palabras, y eso precisamente sería *lo inefable*. Como bien resume, las ideas de McGinn, Wischin:

Ya para el Tractatus, propone McGinn, es verdad que lo que se muestra y no puede ser dicho depende del dominio práctico que tenemos del lenguaje, porque depende de algo que hacemos (usar el lenguaje), y no de algo que sea verdadero o de algo que sepamos. La lógica misma no es un sistema de reglas a priori, sino depende de un dominio previo del lenguaje.³⁸

Esta visión que nos ofrece McGinn puede estar acorde con la interpretación y definición que realiza Isidoro Reguera del *mostrar* en el *glosario* que ofrece en su *introducción* de la versión castellana del *Tractatus*:

Para el primer Wittgenstein, todo lo que es un hecho o un estado de cosas en el mundo puede expresarse, se puede hablar de ello. Pero ya no puede expresarse el por qué se puede, es decir, ya no se puede hablar de la lógica del hablar, de la lógica intrínseca de ese montaje de lenguaje y mundo que posibilita la figuración. Todo ello más bien muestra. ¿Cómo? [...] En la estructura de las proposiciones científicas, que hablan de hechos, e *incluso en el propio proceso de hablar-figurar*, en general, con corrección lógico-científica, porque resulta evidente que, de hecho, un lenguaje así dice algo (aunque sea poco para lo que de verdad importa en la vida). En el fondo, todo decir correcto, por su carácter de figura, es mostrar.³⁹

Reguera parece apuntar a lo mismo que McGinn, esto es, que el *mostrar* tiene más que ver con el *sentido* de una proposición y con el proceso práctico del habla, más que con las verdades inefables a las que Glock señala. Pero Padilla Gálvez señala un aspecto más profundo que ninguno de los demás autores habían señalado anteriormente, y es que, con la dualidad “se introduce una relación dialéctica entre lo que *se dice* y lo que *se muestra*”⁴⁰. Esto significa que, según Padilla, la delimitación de aquello que tiene *sentido* y, por lo tanto, lo que entra en el lenguaje cobra una especial importancia a la hora de interpretar esta dualidad conceptual, como dice:

Por ello resulta sumamente importante que Wittgenstein proponga en su libro delimitar claramente entre aquello que se expresa en el lenguaje, por un lado, y el silencio, la inexpresividad, la parquedad del mundo fuera del lenguaje, por otro.⁴¹

³⁸ WISCHIN, K., *Op. cit.*, p. 57, 2012.

³⁹ WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus-Investigaciones filosóficas*, Editorial Gredos, Barcelona, 2017, p. CXVIII de la *Introducción* (Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera) (*Cursiva mía*).

⁴⁰ WITTGENSTEIN, L., *Op. cit.*, p. 15, 2019 (Introducción).

⁴¹ Ibidem, p. 16.

¿Qué está intentando decir Padilla? ¿Qué el silencio que nos propone Wittgenstein está cargado de significado imposible de expresar en nuestro lenguaje, esto es, un *sinsentido mostrable sustancioso*, como diría McGinn?:

La expresión usada por Wittgenstein no deja lugar a dudas que el campo que comportan todas nuestras acciones y que adscribimos a la ética está al margen del lenguaje. Es decir, para Wittgenstein todo este proceso humano vinculado al comportamiento y que no es expresable en el lenguaje, está al margen del estudio que se lleva a cabo en el *Tratado*. Esto, sin embargo, no significa que las acciones humanas relacionadas con la virtud o el deber, la felicidad o la vida realizada estén al margen de su interés [...] Lo que está fuera del límite de una investigación lógico-filosófica son las acciones mudas, es decir, aquellas que nos dejan asombrados, paralizados y que no sabemos expresar.⁴²

Por lo tanto, según Padilla, aquello que es *mostrable* no tiene tanto que ver con la faceta práctica del lenguaje y las palabras sino que también se adscribe a una dimensión práctico-ética que es imposible representar con sentido *en* el lenguaje y que para Wittgenstein sería un aspecto importante que aunque no sea representable, no tiene porque dejarse de lado. Este aspecto *inefable, irrepresentable* de las acciones éticas lo recalca Padilla con un ejemplo de la vida del propio Wittgenstein:

Piénsese que el libro se escribe durante la Primera Guerra Mundial y que el joven Wittgenstein se había alistado como voluntario a la contienda y vive en la retaguardia los horrores de la contienda. Esa vivencia vital en la que parte de la población sea usada como ‘carne de cañón’ es inexpresable, se encuentra más allá del lenguaje; transciende a él.⁴³

Padilla, entonces, incluye un aspecto más vital e existencial a la dualidad *decir* y *mostrar* basado en la obra de Wittgenstein, pero también de sus vivencias actuales en las que escribió tales proposiciones, algo que McGinn no realiza o no parece tener en cuenta. Como se ha dicho al principio de este apartado, hay múltiples interpretaciones respecto a la dualidad conceptual central al planteamiento del propio *Tractatus* y en este presente trabajo se optará por una interpretación parecida a la de Padilla y Glock, es decir, que la dualidad *decir* y *mostrar* circunscribe una dimensión ética de la que no se puede negar y hace falta profundizar.

⁴² Ibidem, p. 17.

⁴³ Idem.

4. La respuesta de Wittgenstein

En el apartado 3 de la investigación se ha profundizado acerca de la crítica, y sus diferentes facetas y dimensiones, que realiza Wittgenstein a la metafísica tradicional planteada desde el sentido y trazada *dentro* del lenguaje. En este apartado, se va a adentrarse, una vez allanado el camino, en la *respuesta* que nos brinda Wittgenstein, es decir, una vez eliminada la metafísica tradicional con su feroz e implacable crítica, Wittgenstein ha dejado vacío un enorme agujero metafísico. Ahora, debe ocuparlo y llenarlo de nuevo con un nuevo planteamiento filosófico.

4.1. *Lo que acontece*: análisis de la concepción del *mundo* (*Welt*) tractariano y de una nueva traducción de la primera proposición

Antes de poder entrar en la *respuesta* que nos brinda Wittgenstein se debe entrar en su particular concepción que tiene del *mundo*, en concreto, la primera proposición del *Tractatus*, esta es: “1. Die Welt ist alles, was der Fall ist.”⁴⁴. Esta proposición es de las más importantes porque depende de cómo se traduzca el sentido del mismo *Tractatus* cambia completamente. En la lengua castellana se ha traducido generalmente de la siguiente manera: “1. El mundo es todo lo que es el caso”⁴⁵. Esta traducción y forma de expresión causa más una sensación de confusión que de claridad la primera vez que te acercas a la obra. La nueva versión del *Tractatus* realizada por Padilla Gálvez traduce la primera proposición de manera muy diferente a la traducción de Muñoz y Reguera, al decir: “1. El mundo es todo lo que acontece”⁴⁶ ¿Por qué opta por cambiar *caso* por *lo que acontece*? Como explica en la *introducción*:

Pero ¿qué es el caso? El caso es algo inmóvil, que podríamos interpretar, tergiversar, alterar, pero que parece que ha ocurrido en el pasado o está ocurriendo en el presente y como tal se transfigura en pretérito en cada instante. El caso narra sucesos acaecidos [...] (y) el libro propone el estudio de los acontecimientos, todo lo que acaece, y está interesado en conocer cómo se transforma el mundo. Reiteradamente expresa su interés por el presente (6.4311) Despliega pues un

⁴⁴ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 174, 2019 (cita obtenida de la III Edición Facsímil del Tractatus Logico-Philosophicus (TS-204)).

⁴⁵ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 7, 2017, (traducido por Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz).

⁴⁶ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 54, 2019 (traducido por Jesús Padilla Gálvez).

modelo que explique cómo se puede hacer comprensible dicha dinámica en la que vivimos desarrollando un patrón formal y reflexivo que permita orientarnos.⁴⁷

La traducción del alemán *der Fall* por *caso* puede hacer que se pierda ciertos elementos de la expresión alemana usada por Wittgenstein, como vuelve a explicar Padilla:

Este vivir en el presente está en constante transformación, es lo que acontece en el presente (1.). El sustantivo ‘*der Fall*’ se entiende en alemán como todo lo que ‘cae’, ‘acontece’, ‘sucede’ o ‘deviene’. La frase expresada libremente significa que por ‘mundo’ se ha de entender todo lo que sucede, por lo que el mundo es algo más complejo que la mera suma de los objetos inertes en el mundo o la visión subjetiva que nos forjamos de estos objetos, cosas o bienes.⁴⁸

Por lo tanto, la primera proposición del *Tractatus* se debe entender mejor como la traducción al castellano de Padilla, ya que recoge aspectos del alemán que con la traducción anterior de Muñoz y Reguera se perdían. Además, con esta nueva traducción queda mucho más claro desde el principio como entiende Wittgenstein por *mundo*. Ahora, ¿cómo se debe entender la expresión de la primera proposición *todo lo que acontece*? Para poder tener una mejor concepción se tiene que acudir al resto de las primeras proposiciones. En 1.1. dice: “1.1. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”⁴⁹, ya aquí está haciendo una distinción muy importante ya que son los *hechos* (*tatsachen*)⁵⁰ los que conforman al mundo y no las cosas. Las cosas son el estrato más básico que existe y, además, son objetos simples e indivisibles. Son lo más básico que existe. Tienen como esencia el relacionarse entre ellas para formar hechos. Hay que tener en cuenta, que *lo que acontece* es la totalidad de los hechos, y no de las cosas,

⁴⁷ Ibidem, p. 18.

⁴⁸ Ibidem, p. 19.

⁴⁹ Ibidem, p. 54.

⁵⁰ El término alemán *tatsache* se suele traducir al inglés por *fact* y, por ende, al castellano como *hecho*, pero estrictamente hablando un *tatsache* no es un *hecho* como tal. En la carta del 19 de agosto de 1919 Wittgenstein le escribe a Russell: “Tatsache es lo que corresponde al producto lógico de proposiciones elementales cuando tal producto es verdadero” (WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 222, 1986). Primeramente, Wittgenstein deja el término sin traducir ya que no quiere perder toda la riqueza que aporta tal concepto. Después, se suele concebir los hechos como aquello que se sabe o se ha probado ser verdad, pero la definición de Wittgenstein dice que es el producto lógico de proposiciones elementales cuando dicha operación es verdadera. Entonces, los *tatsachen* no pueden ser verdaderos y, entonces, ciertos. Es por esta razón que la traducción no casa bien con la concepción que tiene Wittgenstein en mente, como dice Padilla “El significado de ‘*Tatsache*’ es más amplio ya que está vinculado a las proposiciones que se expresan acerca de los hechos así como la estructura argumentativa de los hechos. Wittgenstein cobija el significado original del término *Tatsache* entendiéndolo como una *cuestión de hecho*, es decir, como todo lo que se expresa acerca de un hecho concreto” (WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 19-20, 2019 (Introducción)). Pero, ya sabiendo las aclaraciones anteriores y por razones de comodidad seguiremos usando el término *hecho*.

entonces se deduce que las cosas no dependen de *lo que acontece* para existir, sino de la *posibilidad* misma de que haya uno. Lo que acontece puede ser de diferentes maneras, pero las cosas pueden seguir siendo las mismas. Por eso, dice en 1.21.: “1.21. Algo puede ser un acontecimiento o no ser un acontecimiento y todo lo demás seguir igual”⁵¹. Por lo tanto, las cosas dependen *entre sí* para realmente ser una cosa y formar hechos, pero no dependen de *lo que acontece*. Las cosas son las *posibilidades mismas* de que exista *lo que acontece*, y un mundo, ya que, si se relacionan de una u otra manera habrá unos u otros hechos, formando uno u otros acontecimientos y, últimamente, un *mundo*. Por lo cual, las cosas son las posibilidades en materia del mundo. Por eso dice: “2.014. Los objetos contienen la posibilidad de todos los asuntos”⁵².

Entonces, el *mundo* tractariano debe considerarse como un mundo *contingente*, ya que las cosas se han juntado de una manera específica formando ciertos hechos, pero pudieron haberse juntado de otra manera completamente diferente formando otros hechos y por lo tanto, otro mundo. A su vez, no se debe olvidar que por *hecho* no solo entran los *hechos* encontrados en la realidad *representados* por el lenguaje, sino también las proposiciones del lenguaje mismo, que son *hechos representativos*, y figuran los *hechos representados*⁵³. Esto se explica porque no se debe ver la relación *realidad/lenguaje* como *objeto/nombre dicho o escrito*, allí radica una *incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje*, sino que una oración o proposición son literalmente *figuras o modelos* y la visión correcta es verlas como tal. Como ya se ha dicho anteriormente una figura es la combinación de elementos que a su vez concuerdan con los objetos de un hecho en la realidad. Ambos son hechos, uno *representa* y otro es *representado*, pero no cesan de ser hechos. Si vemos las proposiciones y oraciones como figuras entonces eso nos lleva a verlas, también, como hechos.

A su vez, es también conveniente destacar que el *mundo* tractariano no solo encierra la bella simetría de la realidad y del lenguaje, sino que también encierra en sí la *posibilidad*. Como hemos dicho anteriormente, el mundo es una *contingencia* que justamente se ha cristalizado en esta versión específica de él, pero podría haberse realizado otra. La totalidad de los hechos no está atada a lo que está concretamente ya en el mundo, es decir, no se reducen a los hechos *efectivos*, sino que la definición que Wittgenstein nos quiere brindar es más amplia y abierta, a la vez que específica.

⁵¹ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 54, 2019.

⁵² Ibidem, p. 56.

⁵³ Como dice en: “2.141. La imagen es un hecho” (Ibidem, p. 58).

Solamente una pequeña porción de todos los hechos equivale a aquellos que son ya *existentes* o *efectivos*. El resto de los hechos son aquellos que entran dentro de los hechos *posibles*. Estos son aquellos que pueden ocurrir, que pueden no-ocurrir, que casi ocurren, es decir, todas esas posibilidades que cobraron vida y existencia y aquellas que nunca se cristalizaron, como dice en 2.06.: “2.06. La existencia e inexistencia de los estados de cosas es la realidad. (A la existencia de estado de cosas la denominamos también un hecho positivo y a la inexistencia una negativa)”⁵⁴. Por lo tanto, el *mundo contingente* también es un *mundo de la posibilidad*. Sin esta posibilidad el mundo dejaría de ser mundo y todo lo que acontece cesaría de acontecer. Es esta visión concreta del mundo como *contingencia* que va a ser clave a la hora de explicar la *respuesta* que nos *muestra* Wittgenstein en sus *Diarios* y en el propio *Tractatus*.

4.2. Analítica de la concepción de *vida* en el Wittgenstein de los *Diarios*

Una vez vista la concepción que tiene Wittgenstein del *mundo* se puede entrar a lo que sería la *respuesta* de Wittgenstein al vacío metafísico. El primer paso va a ser adentrarse en la concepción que tiene Wittgenstein de la *vida*, basado en los *Diarios*, y la relación que tiene con el *mundo*, ya que el 11 de junio de 1916 escribe, y lo vuelve a repetir el 24 de julio del mismo año: “Que la vida es el mundo”⁵⁵ y eso se transcribe al *Tractatus* como: “5.621. El mundo y la vida son equiparables”⁵⁶. Ya se sabe qué entiende por *mundo*, pero no lo que entiende por *vida* y cómo están conectados. Si se hurga un poco más en los *Diarios* se puede encontrar pasajes que ayudan a la comprensión de dicho concepto. El 24 de julio de 1916, Wittgenstein anota: “La vida fisiológica no es, naturalmente ‘la vida’. Y tampoco lo es la psicológica. La vida es el mundo”⁵⁷. La vida no debe entenderse como vida fisiológica, ni psicológica, ya que ambas si son *la vida* podrían encontrarse dentro del mundo y entonces se podría decir acerca de ellas, pero aún así, no se sabe exactamente que es, para Wittgenstein, *la vida*. Pero si se busca un poco más en sus anotaciones se puede encontrar la siguiente afirmación el 1 de agosto de 1916: “Sólo de la conciencia de la *unicidad de mi vida* surgen la religión - ciencia - y arte” y al día siguiente aclara: “Y esta conciencia es la

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 126, 1986.

⁵⁶ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 138, 2019 (traducido por Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz).

⁵⁷ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 132, 1986.

vida misma”⁵⁸. Por lo tanto, *la vida*, que no es ni fisiológica, ni psicológica, se consigue cuando eres consciente de la *unicidad de tu vida*, es decir, de que *mi vida* es *única* y solo así se podrá acceder a *la vida*. Aun así, esta definición no deja muy claro porque Wittgenstein concibe como *equivalentes*, o como *uno mismo*, al *mundo* y la *vida*. Si aceptamos todo lo que hemos dicho acerca del solipsismo en el apartado 3.4., esto es, que *el mundo* es *mi mundo*, y *mi mundo* es *el mundo* delimitado por *el lenguaje*, que es el que yo entiendo, entonces, se llega a la conclusión de que, como dice Sanfélix: “solo de este mundo único puedo decir que es mío, que lo vivo, que es un mundo vivido. De ahí que mundo y vida sean uno”⁵⁹. Pero no solo hace falta que el mundo sea único y contingente, y a partir de allí decir que es un *mundo vivido* y así están conectados *mundo* y *vida*. Sino, que hace falta *darse cuenta, reconocer y comprender* que *porque mi vida es única* se le puede llamar *vida* como tal. No hay *vida* sin ese *tomar conciencia*. Por lo tanto, parafraseando a San Félix: solo de este mundo único puedo decir que es mío, que lo vivo, que es un mundo vivido porque soy consciente, a su vez, de la *unicidad* de mi propia vida y como se tiene que aceptar la *verdad mostrada* del solipsismo, esto es, que *el mundo* es *mi mundo*, por lo tanto, los límites del mundo se asemejarán a los límites de mi vida. Por lo tanto, *mundo* y *vida* son uno y lo mismo.

4.3. La visión *sub species aeternitatis*: *vida, mundo, ética y belleza* en el *Tractatus*

Ahora que ya se sabe cómo entiende Wittgenstein al *mundo* y a la *vida* y cómo es que los concibe como equiparables, a partir de estos supuestos, se puede empezar a delinear y a trazar la concepción de la ética y de la estética y como está relacionado con lo planteado anteriormente. La ética en el Tractatus ha sido un tema que se ha discutido mucho dentro de la literatura ya que en la carta a Von Ficker, Wittgenstein dice:

The point of the book is an ethical one [...] I wanted to write that my book consists of two parts: of the one that is present here and of everything I have not written. Precisely this second part is the important one. For the ethical is delimited as it were from the inside by my book; and I am convinced that strictly speaking it can ONLY be delimited in this way. In short, I think: everything of which many nowadays are blethering, I have defined in my book by being silent about it. (El

⁵⁸ Ibidem, p. 134-135.

⁵⁹ SANFÉLIX, V (2021).: “Tractatus 5.6-5.621”, *Revista teorema*, Vol. XL/2, pp. 133-150, p. 142.

objetivo central del libro es de orden ético [...] Lo que quise escribir, así pues, es lo siguiente: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él, más todo lo que no he escrito. Y esa segunda parte, la no escrita es realmente la importante. Pues la ética se delimita desde el interior, por así decir, mediante mi libro; y estoy convencido de que, estrictamente hablando, sólo así se puede delimitar. En suma, creo que todo aquello sobre lo que muchos parlotean hoy, yo lo he definido en mi libro permaneciendo en silencio.)⁶⁰

A partir de esta cita han surgido varias posiciones acerca de cómo interpretar las proposiciones éticas y la propia carta a Von Ficker. Se pueden encontrar tres interpretaciones dominantes en la academia, estas son: la lectura *ética* (encontrada en la obra *Wittgenstein's Vienna* de Janik y Toulmin), la lectura *austera* (ubicada en la obra *The Oxford handbook of Wittgenstein* de Christensen) y la lectura de *término medio* (localizada en la obra *The fate of wonder: Wittgenstein's Critique of Metaphysics and Modernity* de Cahill). La primera trata de que el objetivo principal del *Tractatus* es ético y nos *delimita y muestra* cómo vivir una vida buena, feliz, ética y bella. La segunda no defendería que el objetivo del libro es ético, sino que Wittgenstein, clarifica y delimita la ética sin llegar a definirla y mostrarla. La tercera interpretación consistiría en decir, al igual que la lectura austera, que el objetivo del libro no es ético, pero Wittgenstein estaría delimitando y clarificando la ética y sus implicaciones éticas del *Tractatus*. En este apartado la tesis que se perseguirá estará más en acorde con la lectura ética, esto es, que el propósito último del *Tractatus* es la *mostración* de cómo vivir una buena vida. Esta sería, de forma breve, la *respuesta* que Wittgenstein intenta *mostrar* tras la crítica y el *vacío* de toda metafísica tradicional.

Antes de entrar de lleno en lo que conformaría un análisis de la *respuesta* de Wittgenstein hay que advertir que, si se toma al pie de la letra el planteamiento del *Tractatus*, este apartado debería consistir de un papel en blanco o si hubiera algo *escrito* en él no se debería entender nada, ya que lo que se va a *expresar* no debería ser expresable porque se estaría transgrediendo el límite mismo del *sentido*. A su vez, hay que realizar una segunda advertencia y es que pienso que la pluralidad de opiniones acerca de este tema concreto del *Tractatus* viene de que Wittgenstein establece un *silencio*, como dice al final de la carta, pero no un *silencio silencioso*, sino un silencio que *habla*. Wittgenstein al *decir no diciendo*, al *pronunciarse sin pronunciar* hace que los lectores se enfrenten a un *silencio que habla* y, eso lleva a una multiplicidad de interpretaciones acerca de lo que quería decírnos y expresar.

⁶⁰ Carta citada en: MONK, R., *op. cit.*, p. 178, 1990.

El 30 de julio de 1916 Wittgenstein escribe en su diario: “¡Pero, a decir verdad, todo esto es, en algún sentido, profundamente misterioso! ¡Está claro que la ética no resulta expresable! [...] La ética es trascendente”⁶¹ y el 24 de julio del mismo año anota: “La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica”⁶². Primero, hay que aclarar que por *ética* Wittgenstein no entiende una teoría, ni un manual acerca de *lo bueno y lo malo* y qué es, sino que, como ya se ha sugerido al principio del apartado, la *ética* consiste en conseguir la vida buena, feliz y bella. Pero esta ética tiene ciertas características diferentes a otras éticas. Primero, se debe entender como *inexpresable* o, mejor dicho, *inefable*, ya que, como se ha comentado anteriormente, *hablar* sobre la ética significa transgredir el límite del *sentido*, por lo tanto, de la ética no cabe hablar. Además de ser inefable, es *trascendental*, como dice en 6.241., pero, ¿por qué caracteriza de esta manera a la ética? Como dice el 24 de julio de 1916, la ética debe ser un presupuesto del mundo, no trata de él, pero cabe preguntar ¿por qué la ética no trata sobre el mundo? Tomando como base todo lo dicho acerca de la concepción tractariana del *mundo* en el apartado 4.1., Wittgenstein en la proposición 6.41. dice:

6.41. En el mundo, todo es como es y todo sucede como sucede; *en él* no hay ningún valor -y si lo hubiera, no tendría ningún valor.

Si hay un valor que tenga valor, entonces tiene que yacer fuera de todo lo que acontece y ser-así. Pues todo lo que acontece y es así o así es contingente.

Lo que lo hace no-contingente no puede encontrarse *en el mundo*, pues de otro modo sería a su vez contingente.⁶³

La propia *contingencia* del mundo lo absuelve de cualquier valor (ético) que pueda tener, ya que si tuviera algún valor estaría vacío. El 2 de agosto de 1916 dice: “Porque considerado en sí mismo, el mundo no es bueno ni malo”⁶⁴. El mundo es *lo que acontece* y por ello mismo no puede tener valor. Por eso, dice que la ética no trata, ni puede tratar del mundo, como dice en el propio *Tractatus*:

6.43. Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no aquello que pueda expresarse mediante el lenguaje.

⁶¹ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 134, 1986.

⁶² Ibidem, p. 132.

⁶³ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 160, 2019.

⁶⁴ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 135, 1986.

Sucinto, el mundo tiene que transformarse por ello en otro completamente distinto. Tiene que, por así decirlo, mermar o aumentar como un todo.⁶⁵

Aquello que puede considerarse ético no puede influir *en el mundo* de ninguna manera, sino solamente a los límites de él, como bien resume Fairhurst: “In other words: Non-accidental ethical value must lie outside the accidental happenings which occur *in* the world (En otras palabras: el valor ético no accidental debe estar fuera de los acontecimientos accidentales que ocurren en el mundo)”⁶⁶. Pero una cosa es que no pueda tratar del mundo y otra es que sea trascendental ¿por qué llega a tal conclusión? Wittgenstein al *hablar* de la vida feliz, es decir, la ética, reflexiona:

¿Cuál es la marca objetiva de la vida feliz, armoniosa? Otra vez vuelve a estar claro que no puede haber una marca tal, susceptible de ser *descrita*.

Tal marca no puede ser física, sino sólo metafísica, trascendente.

La ética es trascendente⁶⁷

Es así como llega a caracterizar a la ética como trascendental, además de inefable, porque además de residir fuera del mundo, es condición de él. Entonces, la ética es trascendente, inefable pero Wittgenstein añade: “6.522. Hay por otra parte, lo inexpresable. Esto *se muestra*; es lo místico”⁶⁸. Teniendo en cuenta lo ya dicho en el apartado 3.5. acerca de las diferentes interpretaciones del *decir* y *mostrar*, en este apartado me ceñiré más a una interpretación más cercana a la expuesta por Padilla, esta es, que el *mostrar* es la forma que tiene Wittgenstein de *expresar* aquello que reside fuera del mundo, o son el límite mismo, y no entran dentro del límite del *sentido*. Wittgenstein vió los efectos que tenía su crítica y como aquello que, para él, era lo más importante residía en la *inefabilidad* y fuera del mundo. Entonces, tenía que asegurarse que persistiera de alguna manera. Por eso, caracteriza a la ética como inefable, como trascendental y, además, como *mística*. La caracterización de la ética como *mística* le asegura eso que busca, esto es, la expresión de aquello que no reside en el mundo mediante el *silencio que habla* y, por lo tanto, no entra dentro de ningún lenguaje con sentido, como dice Fairhurst:

⁶⁵ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 162, 2019.

⁶⁶ FAIRHURST, J (2021).: “The ethical significance of the Tractatus Logico-Philosophicus”, *Revista teorema*, Vol. XL/2, pp. 151-168, p. 152.

⁶⁷ Ibidem, p. 134.

⁶⁸ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 164, 2019.

Although Wittgenstein can *say* nothing about what ethics and the good ethical life entrain, it is not part of the written content of the *Tractatus*, he can *show* it or *make it manifest* (Aunque Wittgenstein nada puede *decir* sobre lo que entraña la ética y la buena vida ética, no forma parte del contenido escrito del *Tractatus*, *puede mostrarlo o hacerlo manifiesto.*)⁶⁹.

Pero, cabe preguntarse cómo es posible vivir una vida ética si el mundo en sí carece de cualquier valor, como dice Fairhurst:

But if no act *in* the world has inherent ethical value, how is it possible to be ethically good and live a good ethical life? Wittgenstein's remarks in the *Tractatus* show that ethics is primarily concerned with achieving ethical goodness and a good ethical life by adopting a certain view of the world from which we can carry out a good exercise of the *ethical will* and solve the *riddle of life*. (Pero si ningún acto en el mundo tiene un valor ético inherente, ¿cómo es posible ser éticamente bueno y vivir una buena vida ética? Los comentarios de Wittgenstein en el *Tractatus* muestran que la ética se preocupa principalmente por lograr la bondad ética y una buena vida ética mediante la adopción de una cierta visión del mundo desde la cual podemos llevar a cabo un buen ejercicio de la *voluntad ética* y resolver el *enigma de la vida.*)⁷⁰

Es aquí donde Wittgenstein nos *muestra* cómo obtener una vida ética en un mundo carente de valor ético. Para eso, primero, se debe adentrar y explicar la siguiente proposición, porque una vez despejada estará el camino allanado para sumergirse en la *respuesta* de Wittgenstein. En 6.421. dice: “6.421. (Ética y estética son equiparables)”⁷¹.

Ya se ha visto que la ética es la indagación de cómo conseguir una vida buena y feliz, ¿cómo puede ser que vivir una vida buena y feliz esté relacionada con la estética? Esta cuestión se resuelve yendo al núcleo de la *respuesta* wittgensteiniana. El 20 de octubre de 1916 Wittgenstein escribe: “El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe” y en la proposición 6.44. dice: “Lo místico no consiste en *cómo* es el mundo, sino *que* él sea”⁷².

La unión que Wittgenstein presenta entre la *ética* y la *estética* es posible mediante una cierta *actitud* ¿qué actitud es esa concretamente? Para que la ética y la estética sean equiparables hay que ver el *mundo como es*, esto es, *contingente*. Como ya se ha explicado anteriormente, el mundo es contingencia y de todas las posibilidades existentes justamente se ha cristalizado esta versión en concreto. Visto de esta manera,

⁶⁹ FAIRHURST, J., *op. cit.*, p. 159, 2021.

⁷⁰ Ibidem, p. 160.

⁷¹ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 160, 2019.

⁷² Ibidem, p. 162.

el mundo aparece como un *milagro*, como una *maravilla* porque ya con que *sea*, que *exista*, sin importar *cómo* sea, ya es algo extraordinario que haya ocurrido. Ver el *mundo* de esta manera es reconocerlo de forma bella. Ya hemos dicho que el mundo *es* como *es* y *acontece* cómo acontece, pero eso no parece ser lo importante de él. No es el *cómo*, sino el *que*, lo que verdaderamente es importante. *Ética* y *estética* son lo mismo porque si vemos el mundo de esta manera, es decir, bellamente, aceptaremos el mundo tal y como *es* (como un milagro) y esta *actitud*, esta *visión* nos hará vivir una vida feliz y buena, como dijo el 21 de octubre de 1916: “Y lo hermoso es, precisamente, lo que hace feliz”⁷³. Wittgenstein, a la hora de caracterizar esta actitud y esta visión, apela al concepto spinozista de *sub specie aeternitatis*, como dice Monk:

So, to understand ethics, one must see the world as a whole [...] In discussing this view of the world, Wittgenstein adopts the latin phrase used by Spinoza: *sub specie aeternitatis* ('under the form of eternity'). It is the view, not only of ethics, but also of aesthetics. (Para comprender la ética uno debe ver el mundo como un todo [...] Al discutir esta visión del mundo (al que ve como una totalidad limitada), Wittgenstein adopta la frase latina utilizada por Spinoza: *sub specie aeternitatis* ('abajo la apariencia de eternidad')). No sólo es una visión ética, sino también estética.)⁷⁴

Mediante esta expresión quiere *mostrar* el tipo de actitud que se debe tomar, una actitud de ver el mundo como un todo, pero un *todo milagroso, maravilloso y único*. Por eso dice en el *Tractatus*: “6.45. La intuición del mundo *sub specie aeterni* consiste en la intuición como un todo - limitado -. El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.”⁷⁵. La intuición del mundo *sub specie aeterni* aúna en sí la intrínseca relación entre *ética* y *estética*, como dice el 7 de octubre de 1916: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre arte y ética.”⁷⁶. Por lo tanto, este *sentir*, esta *actitud*, este *ver el mundo* consiste, a su vez, en un componente clave de la *respuesta* que Wittgenstein nos quiere *mostrar*. Por eso, a partir de lo *mostrado* anteriormente, llega a la siguiente conclusión: “6.43. El mundo del hombre feliz es otro que el del desdichado”⁷⁷. Aunque pueda parecer una aserción trivial, esconde tras de sí la esencia de todo lo que se acaba de exponer en este apartado. Ya que, si no se ve la *unicidad* del

⁷³ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 145, 1986.

⁷⁴ MONK, R., *op. cit.*, p. 143, 1990.

⁷⁵ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 162, 2019.

⁷⁶ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 140, 1986.

⁷⁷ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 162, 2019.

mundo como un *milagro*, se está condenado a ir en contra de aquello que no se puede cambiar y, por tanto, se vivirá desdichadamente nuestras vidas. En cambio, si se acepta el mundo como una *maravilla única e irrepetible*, se aceptará el mundo desde los ojos de la belleza y eso traerá una vida feliz y, como *vida y mundo* son lo mismo, nuestro mundo cambiaría totalmente. Por eso, el mundo del feliz es otro que el del infeliz, como dice Fairhurst:

Accordingly, by *seeing* the world correctly, one learns to live in harmony and acceptance with the world and whatever fate may bring, regardless of whether it coincides or not with one's wishes and desires. The world, consequently, becomes a happy one. (En consecuencia, al ver el mundo correctamente, uno aprende a vivir en armonía y aceptación con el mundo y cualquier destino que pueda traer, independientemente de si coincide o no con los deseos y anhelos de uno. El mundo, en consecuencia, se vuelve feliz.)⁷⁸

En resumen, el *sentir* y el *ver sub specie aeternitatis* se convierte en el objetivo principal de la obra y del propio Wittgenstein, pero, claramente, no puede *dicirlo* porque su propia crítica desde el sentido le prohíbe traspasar el límite que él mismo ha establecido, debe, entonces, *mostrarlo*. Por eso, en la carta a Von Ficker recalca que hay una parte *escrita (dicha)* y otra *no-escrita* que está *mostrada*, que es la más importante. La ética que se puede encontrar en el *Tractatus* desde el *silencio que habla*, que él mismo ha impuesto en la obra, intenta transmitir la visión *sub specie aeternitatis* que nos proporciona, a su vez, un *ver correcto* del *mundo* y una manera de poder vivir una vida feliz y bella. Habría que recordar que Wittgenstein escribió, pensó y redactó todo mientras se encontraba en la guerra. Es allí donde uno se da cuenta de lo que es *realmente* importante, como dice Schopenhauer:

Undoubtedly it is the knowledge of death, and therewith the consideration of the suffering and misery of life, that give the strongest impulse to philosophical reflection and metaphysical explanations of the world (Sin duda es el conocimiento de la muerte, y con ella la consideración del sufrimiento y la miseria de la vida, lo que da el impulso más fuerte a la reflexión filosófica y a las explicaciones metafísicas del mundo.)⁷⁹

Para Wittgenstein este impulso culminó, mediante su planteamiento, en la *visión sub specie aeternitatis*, como dice el 29 de julio de 1916: "Parece como si no fuera

⁷⁸ FAIRHURST, J., *op. cit.*, p. 160, 2021.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, A.: *The world as Will and Representation. Volume I*, Dover Publications, Nueva York, 1966, p. 161.

possible decir más que: ¡Vive feliz!“⁸⁰. Esto sería la *respuesta* que Wittgenstein nos quiere brindar tras su crítica a la metafísica desde el *sentido*, ¡pero recordad! Todo lo que acabo de decir realmente no lo he *dicho*, sino que lo he *mostrado* ¿cómo? Escuchando atentamente al silencio que habla. Por lo tanto, se podría concluir diciendo que este apartado podría considerarse como una hoja en blanco, porque no estoy *realmente* diciendo nada, pero esta hoja en blanco sería, aún así, la más importante de todo este trabajo.

4.4. El *Tractatus* como *paradoja*: interpretación y solución

Una vez vista la *respuesta* que Wittgenstein propone tras el abandono y la crítica a la metafísica tradicional, le queda un obstáculo más antes de poder acabar su obra. Al seguir paso a paso su *crítica* uno se puede dar cuenta que todo el planteamiento tractariano cae en una enorme *paradoja*, como se da cuenta el propio Wittgenstein, escribe en la proposición 6.54.:

6.54. Mis proposiciones elucidan a través de que, quien me comprenda, termine finalmente por reconocer que aquellas son contrasentidos, si él por ellas - sobre ellas - ha logrado ascender por encima de ellas. (Por así decirlo, tiene que tirar de la escalera después de haber subido por ella).

Tiene que superar estas proposiciones, entonces verá el mundo correctamente.⁸¹

Como se puede leer claramente, Wittgenstein percibe que él mismo ha caído en su propia trampa, porque al establecer el límite del lenguaje desde el sentido para criticar la metafísica tradicional, el propio contenido del *Tractatus* no entra dentro del mismo límite, ya que intenta hablar de aquello que no puede expresarse, como dice Morris: “Es decir, si no es verdadero en la manera en la que aparece afirmar que no es verdadero, entonces es verdadero”⁸². Esta paradoja parece ser muy diferente a otras paradojas que se pueden encontrar en otras obras filosóficas, como por ejemplo en la obra de Carnap, donde su paradoja está allí, pero él peca de ignorancia. En cambio, Wittgenstein se da cuenta de ella, lo expresa al final del *Tractatus*, pero la deja tal cual está. No busca solucionarla, ¿por qué? Esta cuestión ha llevado a muchas divergencias interpretativas de las que han surgido varias posiciones al respecto. La primera se denomina como la

⁸⁰ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 133, 1986.

⁸¹ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 164, 2019.

⁸² MORRIS, M.: *El «Tractatus» de Wittgenstein. Guía de lectura*, Cátedra, Madrid, 2015, p. 353.

concepción de las verdades-inefables, que se suele concebir como la perspectiva más tradicional⁸³. Esta concepción concibe que Wittgenstein está intentando comunicar *verdades filosóficas* sin enunciarlas o expresarlas en un lenguaje con sentido, ya que si son enunciadas se convertirían en un *contrasentido*. La manera de argumentar la *comunicación* de estas verdades suele diferenciarse en dos argumentos. El primero se suele explicar mediante la dicotomía *decir y mostrar*, esto es, “las verdades empíricas ordinarias, desde este punto de vista, se *dicen*, mientras que las verdades inefables de la filosofía sólo pueden *mostrarse*”⁸⁴. El segundo argumento utilizado para explicar la *comunicación* es que, según esta perspectiva, las verdades inefables:

Son comunicadas mediante combinaciones de palabras que no tienen sentido, las cuales representan combinaciones imposibles de cosas. Captamos la verdad de las verdades inefables cuando vemos que las combinaciones representadas son en efecto imposibles.⁸⁵

El problema con esta concepción tiene que ver con su uso de la palabra *verdad*, ya que, en el *Tractatus*, para que algo sea *verdad* primero tiene que ser una *proposición* posible, esto es, que los elementos de la proposición concuerden con los objetos del hecho que representa. Ahora, cuando esa proposición que representa un hecho se cristaliza en el mundo de forma efectiva, entonces es *verdad*. Entonces, según Wittgenstein, la noción de *verdad* y *falsedad* se restringe a aquellas proposiciones que pueden ser *dichas* y, por lo tanto, no *mostradas*. Si Wittgenstein quiere *comunicarnos* una serie de *enunciados filosóficos inefables* no pueden ser bajo la forma de la *verdad* porque si se encuentran fuera de todo posible lenguaje no pueden ser *verdad* porque la *verdad* solo se encuentra *dentro* del límite del sentido.

La segunda interpretación que surge al intentar resolver la paradoja procede de la nueva tradición llamada “The New Wittgenstein” (El nuevo Wittgenstein) que ofrece una lectura *resoluta* del *Tractatus*⁸⁶. Esta nueva lectura puede denominarse como la *concepción del sinsentido-parcial*. Ésta defiende que la solución a la paradoja no está, de alguna manera, *fuera* del texto, sino *dentro* de él, es decir, según estos autores, una parte del texto, llamado el *marco* del *Tractatus*, es *verdadera* y tiene *sentido*. Este *marco*

⁸³ Esta versión se puede encontrar en: HACKER, P.M.S. (2000).: “Was he trying to whistle it?”, en CRARY, A, y READ, R, *The new Wittgenstein*, Routledge, London, pp. 353-388.

⁸⁴ MORRIS, M., *op. cit.*, p. 355, 2015.

⁸⁵ Ibidem, p. 354.

⁸⁶ Esta visión puede encontrarse en: DIAMOND, C (1991).: “Throwing away the ladder: How to read the *Tractatus*”, en *The Realistic Spirit*, Cambridge Press, pp. 179-204.

tiene la función de comentar la otra parte del texto que contiene la mayor parte de filosofía del *Tractatus* (lo que conforma la metafísica, la teoría de la representación y del lenguaje, el solipsismo, etc) que es un puro sinsentido. Entonces, el rol de la parte con sentido es decir que la otra parte es un sinsentido. Así se resolvería la paradoja encontrada en la proposición 6.54. El problema con esta posición es que el texto en sí, es una obra filosófica y según ellos la filosofía del *Tractatus* es un *sinsentido*, por lo tanto, “el texto en su *totalidad* es un sinsentido si también algo de él lo es, por lo que la concepción del sinsentido-parcial ha de ser errónea”⁸⁷. De momento, aún no se ha encontrado una manera de poder resolver o evitar la paradoja, pero parece que ese es el problema mismo de toda esta cuestión. En las visiones anteriores se ha concebido la *paradoja* como aquello que invalida al *Tractatus* mismo y que hay que encontrar una manera de lidiar, resolver o evitar. Igual la *paradoja* no debe ser resuelta, sino que debe dejarse tal cual está, igual la paradoja *tiene* que dejarse sin resolver para que el *Tractatus* consiga su objetivo. Lo que vengo a sostener en este apartado es que la *paradoja* es *necesaria* para que el planteamiento de Wittgenstein alcance su objetivo principal, este es, obtener la visión *sub specie aeternitatis*. La *paradoja* no invalidaría al *Tractatus*, sino que lo culminaría. Entonces, debe considerarse como aquello que hace mover a la mecánica intrínseca del *Tractatus*, como aquello que le da *vida*, que lo completa y que cierra su círculo como obra y filosofía.

Si se fija más en detalle, se puede ver como Wittgenstein se da cuenta de la paradoja que se encuentra en el corazón de su planteamiento, pero no la resuelve, ni lo intenta, sino que añade que es necesario darse cuenta de ésto, para poder superar las proposiciones, ascender tras ellas y *ver correctamente el mundo*. Este *ver correcto* del *mundo* se refiere a la visión *sub specie aeternitatis* vista en el apartado anterior. Por lo tanto, el objetivo último del libro no es uno que se pueda encontrar dentro de él, sino que lo sobresale y lo sobrepasa, como dice Morris: “Tanto la cadencia de la expresión como su posición en el texto muestran que su propósito es otro: llevar a uno más allá (en cierto sentido) de las cuestiones de las que se ha ocupado el libro”⁸⁸.

La *escalera*, a la que Wittgenstein se refiere que hay que tirar, es una metáfora del propio *Tractatus*, esto es, el *Tractatus* es una escalera que se va ascendiendo mientras uno va comprendiendo las proposiciones, sólo para darse cuenta que una vez escalada toda la escalera tiene que tirarla, tiene que superarla y sobrepasarla porque si quiere

⁸⁷ MORRIS, M., *op. cit.*, p. 358, 2015.

⁸⁸ Ibidem, p. 365.

llegar al objetivo último del *Tractatus*, la visión *sub specie aeternitatis*, tiene que dejarlo atrás, tirarlo y solo así verá *correctamente el mundo*. El *Tractatus* se tiene que sacrificarse a sí mismo si quiere alcanzar su objetivo. Aunque cabe preguntarse ¿qué hace uno una vez ha llegado hasta la cima y ha tirado la escalera? Aquí se empieza a entrar en un terreno de interpretación propia ya que Wittgenstein no aporta nada acerca de la cuestión anterior, pero aun así, Eilenberger propone la siguiente visión:

Pero, ¿qué hacer a esa nueva altura alcanzada, una vez que se quita la escalera? ¿Tiene debajo el hombre un suelo donde caer? La verdad es que solo le queda una cosa: ¡la decisión de saltar! ¡De saltar a la fe! ¡De saltar a una existencia verdaderamente ética! ¡De saltar a la libertad! ¡Y, además, de dar ese salto con la plena conciencia de la fundamental ausencia de algo donde sostenerse, de un suelo firme! Un salto a la nada, si «algo» significa un hecho intramundano, un suelo o un factum. Solo el auténtico salto sin suelo supone auténtica fe, pues solo ella se abstiene desde el principio de toda expectativa fundada de una recompensa experimentable de justicia, salvación, inmortalidad o cualquier otra consecuencia de las que clásicamente promete la religión.⁸⁹

Yo no estaría del todo de acuerdo con la interpretación del *salto a la nada*, sino que Wittgenstein nos propone una felicidad basada en la *contemplatividad*. Si seguimos el juego literario propuesto por Eilenberger, no habría que *saltar a la nada*, una vez llegados a la cima, sino que, simplemente, habría que tirar la escalera y sentarnos, contemplando la maravilla única que es el *mundo*. Eso cabría hacer una vez entendido el *Tractatus*. Pero dejando de lado esta cuestión literaria e interpretativa, si uno se fija en el *Prólogo*, se puede ver que Wittgenstein escribe: “(El *Tractatus*) Habrá alcanzado su objetivo si logra dar satisfacción a quien lo leyó, *comprendiéndolo*”⁹⁰, pero ¿qué significa *comprender* el *Tractatus*? Comprender la obra no es solamente entender todas las proposiciones, sino entender que hay que superarlas para así ver *correctamente el mundo*, es decir, para que el objetivo del libro se cumpla hace falta que el *Tractatus* se quede atrás, como una escalera para después tirarla. Wittgenstein concluye en el *Prólogo*:

Soy, pues, de la opinión de que, en lo esencial, los problemas (filosóficos) quedaron finalmente resueltos. Y si no estoy en un error al respecto, el valor de este trabajo

⁸⁹ EILENBERGER, W., *op. cit.*, p. 109, 2019.

⁹⁰ WITTGENSTEIN, L., *op. cit.*, p. 52, 2019 (Prólogo) [Cursiva mía].

consiste, en segundo lugar, en que muestra cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto los problemas.⁹¹

¿Qué nos está intentado decir Wittgenstein al final del prólogo? Parece ser que resolver los problemas que han plagado a la filosofía durante siglos mediante la crítica desde el sentido no sería lo *importante*, sino solamente muestra cuán poco se ha hecho en nuestras vidas. Como se ha dicho anteriormente, las reflexiones de Wittgenstein nacieron cuando se encontraba al filo de la muerte, combatiendo contra ella todos los días. Es aquí, en ese lugar, donde uno reflexiona y se da cuenta que ha hecho y que no ha hecho, que le gustaría cambiar y hacer diferente, qué haría si podría obtener un poco más de tiempo y si sobrevive ese horror. Por eso, no ve valor alguno resolviendo los problemas de la filosofía, sino el verdadero valor está en poder vivir una vida buena, feliz y bella. Allí reside todo valor. Por eso, acaba el *Tractatus* con la famosa proposición 7: “7. Sobre lo que no se puede hablar, sobre eso, se tiene que guardar silencio”⁹². Es en esta breve frase donde se alberga esencialmente todo el planteamiento de Wittgenstein, la crítica y la respuesta, unidas conjuntamente, expresadas de la forma más concisa, pero a la vez, de la forma más bella y enigmática. Efectivamente, sobre lo que no se puede hablar hay que guardar silencio, sabiendo que ese silencio guarda dentro de él aquello que es lo más importante que jamás no se ha dicho.

⁹¹ Ibidem, p. 52.

⁹² Ibidem, p. 164.

5. El *silencio* de la *cumbre*: conclusión

El final se avecina, el círculo se cierra, el recorrido está llegando a su fin. Si uno llega a la cúspide del *Tractatus* y se encuentra a sus puertas, es en estos momentos, justo antes del final, donde me gusta volver la mirada atrás y ver el recorrido que uno ha tenido que tomar para llegar al momento justo donde se encuentra, en este caso, recordar los pasos que ha tenido que subir hasta llegar al último escalón. Primeramente, se ha tenido que sumergir en las profundidades temporales que conformaban el *espíritu de la época* en la que estaba sumergido, no sólo el propio Wittgenstein, sino toda una generación que formaban un nueva era en filosofía, como diría Eilenberger, un *tiempo de magos*. Este tiempo *mágico* tuvo que lidiar con una *nada* imperante que había surgido por diferentes factores histórico-filosóficos, pero también de las diferentes críticas realizadas hacia la metafísica tradicional y occidental. Una de esas críticas era la *crítica wittgensteiniana* desde la *sospecha* a la falta de *sentido* contra toda metafísica. Aun así, esta crítica no se realizó sin consecuencias severas, ya que Wittgenstein tuvo que lidiar con diferentes problemas. El primero fue la paradoja del *otro lado* del límite, cuestión que ya se ocupó Kant insatisfactoriamente y que Wittgenstein tenía que encontrar una manera diferente de solucionar dicha paradoja. Él encontraba tal solución en el *lenguaje*. El segundo problema era la relegación del *sujeto metafísico* a la posición del *límite del mundo*, como consecuencia de la lógica misma de la crítica wittgensteiniana a la metafísica, actuando como guardián entre el reino del *decir* y el reino de *lo inefable*. Por último, encontrar la solución de estos problemas y consecuencias no fue posible sin un armazón teórico bien estructurado y, más en concreto, sin la dualidad conceptual *decir (Sagen)* y *mostrar (Zeigen)*. Sin estos conceptos muchos de los planteamientos y conclusiones a los que llega Wittgenstein no hubieran sido posibles. Por eso, un análisis riguroso de esos conceptos es entrar a la médula misma del *Tractatus*, a la *esencia* de toda la filosofía del primer Wittgenstein.

Una vez visto este primer apartado, que correspondería a la *crítica* contra toda metafísica, faltaba recorrer lo que conformaría la *respuesta* ante ese *vacío* espiritual epocal. Este *vacío* debía ser llenado de nuevo y Wittgenstein lo llenó con *silencio*. Esa es la *respuesta* wittgensteiniana, pero el *silencio* establecido por Wittgenstein, no es cualquier *silencio*, sino un *silencio* que habla, pero ¿cómo puede un *silencio* hablar? Nos habla *mostrando*. Si uno se adentra a este reino de la *inefabilidad* primero debe

realizar un análisis de la primera proposición, específicamente un estudio por una nueva traducción que cambiaría el significado de todo el *Tractatus*. Una vez, *re*-traducida la primera proposición ya se puede entrar de lleno a la concepción que tiene Wittgenstein del *mundo* (*Welt*) y, después, a la noción que tiene sobre el concepto de *vida* en los *Diarios filosóficos* y su conexión intrínseca con el *mundo*. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede entrar en la propuesta wittgensteiniana de la visión *sub species aeternitatis*, visión que conforma la *vida feliz* en la que *ética* y *estética* se moldean en una misma forma y se convierten en uno y lo mismo. Por último, para cerrar el círculo tractariano, había que visitar a la paradoja encerrada en el corazón del *Tractatus*, en concreto, sus diferentes concepciones e interpretaciones y después una solución que uniría la paradoja con la visión *sub species aeternitatis* de una manera más completa. ¡Todo esto sin realmente *decir* ni una sola palabra! Permaneciendo y escuchando al *silencio que habla* impuesto por el propio Wittgenstein.

Una vez visto ya el recorrido que se ha tenido que tomar para llegar hasta el punto preciso donde se encuentra uno al subir toda la escalera tractariana, ya puede apoyar bien en el último escalón y llegar a la cima. Solo para que nada más llegar a ella, entiendas que esa gran escalera, que te ha acompañado hasta el final del trayecto, debe desaparecer para siempre, debe dejarse caer para poder estar enteramente donde te encuentras. De esta manera hay que apresurarse y darle un ligero toque y que caiga y desaparezca, sin poder ser recuperada nunca más. Es así, como ya obtienes la *visión* y la *vida* que el *Tractatus* ha *mostrado* mediante ese *silencio* impuesto. Es así, como uno, cuando deja caer la escalera, se encuentra en la cumbre, en la cima donde el silencio reina. Es allí, donde uno se sienta, cierra los ojos, toma una bocanada de aire fresco, encuentra la calma y aguarda un instante a que *lo inefable* se le impregne y le penetre en lo más profundo. En ese preciso instante, cuando *aquello que no puede ser dicho* entre en su alma, abre los ojos y allí se encontrará con la felicidad, en el silencio de la cumbre.

Bibliografía

Fuentes primarias:

- HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- SCHOPENHAUER, A.: *The World as Will and Representation. Volume I*, Dover Publications, Nueva York, 1966.
- WITTGENSTEIN, L.: *Diario filosófico (1914-1916)*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Tirant Humanidades, Valencia, 2019 (traducción de Jesús Padilla Gálvez).
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus-Investigaciones filosóficas*, Editorial Gredos, Barcelona, 2017 (traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera).
- ZAMBRANO, M.: *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza editorial, Madrid, 2000.

Bibliografía crítica:

- APEL, K.O.: *Semiotica trascendental y filosofia primera*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010.
- APEL, K.O. (1967).: “Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica”, *Diánoia*, vol. 13, nº. 13, p. 111-148, (Traducción de Bernabé Navarro).
- CONANT, J (1991).: “Throwing Away the Top of the Ladder” *The Yale Review*, nº 79, pp. 328-364.
- D'AGOSTINI, F.: *Analíticos y continentales. Guia de la filosofía de los últimos treinta años*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000.
- DIAMOND, C (1991).: “Throwing away the ladder: How to read the *Tractatus*”, en *The Realistic Spirit*, Cambridge Press, pp. 179-204.
- EILENBERGER, W.: *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Taurus, Barcelona, 2019.
- FAIRHURST, J (2021).: “The ethical significance of the Tractatus Logico-Philosophicus”, *Revista teorema*, Vol. XL/2, pp. 151-168.
- GLOCK, H-J.: *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1996.

GLOCK, H-J.: *Schopenhauer and Wittgenstein. Language as Representation and Will*, Cambridge University Press, 2006.

HACKER, P.M.S. (2000).: “Was he trying to whistle it?”, en CRARY, A, y READ, R, *The New Wittgenstein*, Routledge, London, pp. 353-388.

MCGINN, M (2001).: “Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein’s Thought”, *The Harvard Review of Philosophy*, nº IX: pp. 24-36.

MONK, R.: *Ludwig Wittgenstein: The duty of a genius*, The Free Press, 1990.

MORRIS, M.: *El «Tractatus» de Wittgenstein. Guía de lectura*, Cátedra, Madrid, 2015.

RICARD, F.: *Agnès 's final afternoon*, HarperCollins Publishers, Nueva York, 2003.

SANFÉLIX, V (2021).: “Tractatus 5.6-5.621”, *Revista teorema*, Vol. XL/2, pp. 133-150.

STENIUS, E.: *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*, Oxford, 1960.

TEJEDOR, C.: *Starting with Wittgenstein*, Continuum International Publishing Group, New York, 2011.

VALDÉS VILLANUEVA, L.M. (2004).: “Wittgenstein como lector de Kant”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 33, pp. 49-63.

WISCHIN, K (2012).: “La distinción entre *decir* y *mostrar* y la superación de los problemas filosóficos”, *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Vol.1. nº. 1, pp. 49-60.