

El *Tractatus* y el Sinsentido

I) *El Problema Históricamente Considerado*

El *Tractatus Logico-Philosophicus* es una fuente inagotable tanto de pensamientos originales como de sorpresas filosóficas. El libro es un clásico de filosofía pero se distingue de otros clásicos, entre otras muchas razones, porque termina paradójicamente con una especie de auto-repudio. En efecto, en la penúltima sección de su obra Wittgenstein afirma: “Mis proposiciones son elucidatorias de este modo: quien me comprende termina por reconocer que son sinsentidos, si las usa para, a través de ellas, salir de ellas. (Por así decirlo, tiene que tirar la escalera después de haber subido por ella).

Tiene que superar estas proposiciones y entonces ve el mundo correctamente”.¹ No hay duda de que es este un pronunciamiento sumamente provocativo que invita a la reflexión y que de hecho la ha generado, porque: ¿cómo es posible que alguien sostenga que todo lo que acaba de decir y que parecía no sólo convincente sino irrefutable, no pase de ser una colección de sinsentidos? ¿Cómo podría una colección de absurdos servir para transmitir no digamos ya alguna clase de sabiduría, sino algo en lo absoluto? Aquí hay algo que obviamente amerita ser investigado. Mi posición es básicamente que lo afirmado por Wittgenstein en 6.54 ha sido en general incomprendido y ello tanto por los partidarios de la lectura tradicional como por los de lo que podríamos denominar la ‘lectura americana del *Tractatus*’. Es innegable que en ambos casos hay aciertos interpretativos, pero también que incorporan graves errores de comprensión. Sobre esto abundaré más abajo.

Si bien es cierto que durante más de medio siglo no se le concedió al pronunciamiento de Wittgenstein en 6.54 la importancia que ciertamente merece y que la controversia sustancial en torno a dicho párrafo no se inicia, propiamente hablando, sino hasta a principios de los años 90, con los escritos de Cora Diamond, y en especial con su famoso artículo “Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*”², también habría que recordar que desde hacía ya mucho tiempo se habían hecho al respecto observaciones sueltas que apuntaban insistentemente a una marcada tensión en los contenidos del libro. El primero en señalarla fue ni más ni menos que Bertrand Russell, en su “Introducción” al *Tractatus*. En ella Russell hace la siguiente, casi impertinente, observación: “Lo que causa el titubeo es el hecho de que, después de todo, el Sr. Wittgenstein se las arregla para decir un buen número de

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 6.54 (a), (b).

² C. Diamond, “Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*” en *The Realistic Spirit* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991).

cosas acerca de lo que no se puede decir, sugiriéndole así al lector escéptico el que posiblemente haya una escapatoria a través de una jerarquía de lenguajes, o mediante alguna otra salida”.³ Esta observación de Russell es interesante, primero, porque es relevante y, segundo y más importante aún, porque parecería implicar que desde su perspectiva el problema que plantea 6.54 se estaría circunscribiendo, lo cual en mi opinión es correcto, a la Teoría Pictórica. Sin embargo, Russell sigue adelante y con lo que dice automáticamente siembra el desconcierto y la incompreensión: “Todo el tema de la ética, por ejemplo, es colocado por el Sr. Wittgenstein en la región mística e inexpressable. No obstante, él resulta capaz de transmitir sus opiniones éticas. Su defensa sería que lo que él llama lo místico se puede mostrar, aunque no se pueda decir. Pudiera ser que esta defensa fuera adecuada pero, por mi parte, confieso que me deja con un cierto sentido de inconformidad intelectual”.⁴ Esta acusación es no sólo problemática, sino enteramente infundada: Russell parece ahora estar sosteniendo que, después de todo, Wittgenstein sí intenta hacer afirmaciones de la clase que él mismo proscribe, sobre todo en el terreno de la ética y de la religión. Esto no sólo es, como sugerí, controvertible sino, como intentaré hacer ver, declaradamente falso.

Un segundo famoso comentarista del *Tractatus* que sugiere una posición y una línea de crítica al libro a partir no de 6.54 sino del *corpus* mismo de la obra es F. P. Ramsey. Como se sabe, Ramsey fue de los primeros en escribir una reseña del libro de Wittgenstein pero, curiosamente, en ella no dice nada directamente relevante para nuestro tema. En cambio, en otros artículos hace algunas afirmaciones que sí lo son. Así, en primer lugar, lo que él afirma es que si efectivamente la filosofía es, como Wittgenstein quiere, *i.e.*, un conjunto de sinsentidos, lo que tenemos que hacer es tomar en serio la idea “de que es un sinsentido y no pretender, como Wittgenstein lo hace, que es un sinsentido importante”.⁵ Ramsey, por lo tanto, está aquí convirtiéndose en el portavoz de una tesis importante, a saber, la de que no hay clases de sinsentidos, una tesis que creo que es verdadera y que creo que Wittgenstein hace suya. En segundo lugar, tenemos su famosa y muy citada frase crítica según la cual “Lo que no podemos decir, no lo podemos decir, y tampoco lo podemos silbar”.⁶ O sea, una vez más, Ramsey, al igual que Russell, le atribuye a Wittgenstein la misma incongruencia consistente en hacer eso mismo que él (o su doctrina) condena. Me parece interesante indicar que esto último es muy semejante a algo que Luis Villoro escribiera en un espléndido artículo de 1975, “Lo Indecible en el *Tractatus*”. Dice Villoro: “Antes de callar, entre las proposiciones que dicen cómo es el mundo figurable por el lenguaje y el silencio exigido por lo indecible, Wittgenstein cede a la tentación de balbucear lo

³ B. Russell, “Introduction” al *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, p. xxi.

⁴ B. Russell, *loc. cit.*

⁵ P. F. P. Ramsey, “Philosophy” en R. B. Braithwaite (ed.) *The Foundations of Mathematics* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, 1931), p. 263.

⁶ F. P. Ramsey, “General Propositions and Causality” en *op. cit.*, p. 238.

que, en rigor, no puede ser dicho. Ese balbuceo comunica la visión del mundo a la que conduce el *Tractatus*".⁷ Como puede apreciarse, al igual que Russell y Ramsey, Villoro, en forma casi poética, cede a la tentación de adscribirle a Wittgenstein el pecado filosófico mayor, *viz.*, el de intentar decir lo que su propia doctrina prohíbe que se diga. En otras palabras, si Russell, Ramsey y Villoro, entre muchos otros, tienen razón, Wittgenstein es abierta, pura y simplemente contradictorio. Pero ¿realmente podría ser el caso de que el autor del *Tractatus* se contradijera de manera tan flagrante, tan evidente? Lo menos que podemos decir es que no debería sorprendernos que más bien fueran Russell, Ramsey, Villoro y quienes piensan como ellos quienes están seriamente confundidos.

Era imaginable que tarde o temprano el descuido con que se trató a 6.54 generaría descontento y malestar filosóficos, sobre todo si tenemos presente que en el periodo que va de finales de los años 50 hasta los 90 del siglo pasado se desarrollaron a fondo, impulsados sobre todo por Michael Dummett, los estudios sobre la obra de Frege. Hoy estamos en posición de apreciar que esos estudios en realidad eran una condición indispensable para cualquier **nueva** lectura del *Tractatus*. De hecho, la así llamada 'lectura decidida' (*the resolute reading*), esto es, la de Diamond y Conant, en gran medida se funda en lo que a mis ojos es un desmedido acercamiento de Wittgenstein con Frege. Como veremos, en efecto, ciertas exégesis de diversos pasajes de la obra de Frege alentaron la nueva lectura del *Tractatus*. Así, en abierta oposición a la lectura tradicional, que veía en el libro de Wittgenstein un libro lleno de pensamientos filosóficos novedosos y decisivos, los partidarios de la lectura decidida, basándose sobre todo en 6.54, enfatizaron el carácter anti-metafísico de la perspectiva general de Wittgenstein, en lo cual sin duda tenían razón, y se propusieron "tomar en serio" dicha sección. Ahora bien, lo que esto último significaba para ellos era convertir este pronunciamiento en el eje principal del libro en su totalidad, esto es, se propusieron leerlo *in toto* desde la plataforma constituida por dicha sección. Dado que Wittgenstein atacaba la filosofía en general y la metafísica en particular y que eso precisamente era lo que, por lo menos a primera vista, inadvertidamente él mismo había hecho, no quedaba más que asentir a su diagnóstico de que todas sus proposiciones no eran más que sinsentidos. Pero entonces ¿qué valor podía tener el libro? Fue para responder a esta pregunta, planteada sobre la base de estos antecedentes, que los partidarios de la nueva lectura fueron desarrollando toda una interpretación del *Tractatus*, ciertamente original pero enteramente desbalanceada y que, como trataré de mostrar más abajo, culminó en el absurdo. Antes de polemizar con los nuevos intérpretes de la obra de Wittgenstein, sin embargo, quisiera abordar el problema mismo, para lo cual será conveniente hacer algunos recordatorios elementales.

⁷ L. Villoro, "Lo Indecible en el *Tractatus*" en *Crítica*, vol. VII, N° 19, México, abril de 1975.

II) *El Problema Considerado en el Contexto del Tractatus*

Con lo que nos topamos en 6.54 es, no cabe la menor duda, con una paradoja. Ahora bien, la historia de la filosofía está plagada de paradojas, desde las de Zenón y del mentiroso hasta las de fundamentos de las matemáticas y la teoría de conjuntos. Los filósofos, no obstante, han aprendido a enfrentarlas y, de alguna manera, a neutralizarlas. ¿Por qué entonces lo que podría ser llamado la ‘paradoja del *Tractatus*’ resultaría tan desconcertante, tan devastadora? K. Gödel, por ejemplo, genera con su teorema de incompletitud una nueva paradoja de auto-referencia, dado que una vez puesto en marcha el mecanismo de aritmetización de la sintaxis en lo que se culmina es en una proposición ‘*p*’ que dice de sí misma que es indemostrable en el sistema, y aparentemente todo mundo acepta sin chistar el teorema de Gödel, esto es, la paradoja de Gödel. ¿Por qué entonces tendríamos que sobresaltarnos cuando Wittgenstein afirmar que todo lo que sostiene es un conjunto de sinsentidos los cuales, no obstante, son “trascendibles”, esto es, se trata de sinsentidos que pueden generar en el lector comprensión de alguna índole, aunque sea para luego ser desechados? ¿No podría darse el caso, por ejemplo, como lo sugieren entre otros P. Hacker y L. Villoro, que en realidad se puede establecer toda una taxonomía de sinsentidos y que los del *Tractatus* serían peculiares, ya que pertenecerían a la clase de sinsentidos que sí sirven para algo, que sí cumplen una función? Yo pienso que esta última opción conduce a callejones sin salida y, por lo tanto, no es por la que yo me inclino. De hecho, me propongo sostener que no hay tal cosa como clases de sinsentidos, teniendo los diferentes grupos diferentes valores cognitivos y explicativos. Pero entonces ¿qué podríamos decir para salvaguardar la inteligibilidad del texto del *Tractatus* y, al mismo tiempo, tomar en serio lo que se nos dice en 6.54? Ese es nuestro reto.

Lo primero que habría que hacer es preguntarse: ¿qué está implícito en el punto de vista de quien, como los partidarios de la lectura decidida, aplica literalmente el *dictum* de 6.54 al todo del *Tractatus*? A mi modo de ver, la respuesta es obvia: lo que está implícito es que aceptan como verdadera e incuestionable la Teoría Pictórica. Wittgenstein, como es natural, estaba convencido de la verdad de su teoría pero, cabe preguntar: ¿lo están Diamond, Conant y sus seguidores? Porque desde que fue escrito el *Tractatus* la filosofía del lenguaje evolucionó, en gran medida gracias al propio Wittgenstein, de manera que la Teoría Pictórica quedó, injustificadamente a mi modo de ver, casi como una reliquia filosófica. Yo, por lo menos, no conozco a nadie que la haga suya consciente o deliberadamente. O sea, en el caso de Wittgenstein sí hay un problema, pero debería ser obvio que éste sólo puede plantearse a quienes **realmente** hacen suya la teoría del lenguaje expuesta en el libro. Y esto es fácil de demostrar: si nosotros consideramos que la teoría en cuestión es falsa, entonces podremos entender por qué Wittgenstein está en un problema, pero también por qué lo que él sostiene en su libro es perfectamente comprensible y, las más de las veces, efectivamente elucidatorio. En otras palabras,

el diagnóstico del final del *Tractatus* es equivocado, porque la teoría del lenguaje allí defendida y en la cual dicho diagnóstico se funda es falsa. De ahí que alguien pueda verse en un problema o en una paradoja, insoluble quizá, sólo si acepta en forma irrestricta la Teoría Pictórica. De otra manera, el conflicto sencillamente no surge o es totalmente artificial.

Quisiera, antes de adentrarme en mi tema propiamente hablando, cuestionar a base de ejemplos el alcance de la tesis central de los partidarios de la lectura decidida. A mi modo de ver, ellos con poco tacto filosófico separan 6.54 del resto del texto. Al hacerlo inevitablemente caen en el error, por la sencilla razón de que el texto en cuestión contiene afirmaciones de muy diversa índole. Preguntémosnos: ¿qué hay de incomprensible o de ininteligible en, por ejemplo, las siguientes aseveraciones:⁸

- a) “No podemos pensar nada ilógico, porque para ello tendríamos que pensar ilógicamente”.⁹
- b) “La creencia en el nexa causal es *superstición*”.¹⁰
- c) “Si V_r es el número de los fundamentos de verdad de la proposición r y ‘ V_{rs} ’ el número de aquellos fundamentos de verdad de la proposición s que son al mismo tiempo fundamentos de verdad de r , entonces llamamos a la relación $V_{rs} : V_r$ el grado de *probabilidad* que la proposición r da a la proposición s ”.¹¹
- d) “Expreso la identidad de un objeto por medio de la identidad de un signo y no con la ayuda del signo de identidad. La diferencia de objetos la expreso a través de la diferencia de signos”.¹²
- e) “Lo que el axioma de infinitud quiere decir se expresaría en el lenguaje a través de infinitamente muchos nombres con denotaciones diferentes”.¹³
- f) “Percibir un complejo significa percibir que sus partes se conectan entre sí de tal y cual modo”.¹⁴
- g) “Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; y tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar”.¹⁵
- h) “Todo lo que vemos podría ser diferente”.¹⁶

⁸ Traduzco ‘Bild’ como ‘retrato’ y no como ‘figura’, por razones que he dado en otra parte y que no repetiré aquí. En relación con las proposiciones del *Tractatus* me atengo a mi traducción, no a ninguna de las tres que están en circulación.

⁹ L. Wittgenstein, *op. cit.*, 3.03.

¹⁰ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.1361 (b).

¹¹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.15.

¹² L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.53.

¹³ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.535 (c).

¹⁴ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.5423 (a).

¹⁵ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.61 (d).

¹⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.634 (b).

- i) “La peculiaridad de las proposiciones de la lógica no es su validez general”.¹⁷
- j) “La mecánica newtoniana, por ejemplo, impone a la descripción del mundo una forma unificada”.¹⁸
- k) “En terminología de Hertz, se podría decir: sólo son *pensables* conexiones *legaliformes*”.¹⁹
- l) “El procedimiento de inducción consiste en que asumimos la ley *más simple* que se pueda hacer concordar con nuestra experiencia”.²⁰
- m) “El mundo es independiente de mi voluntad”.²¹
- n) “Así, pues, con la muerte el mundo no cambia, sino que termina”.²²
- o) “El escepticismo *no* es irrefutable, sino que obviamente es un sinsentido, pues pretende dudar allí donde no se puede dudar”.²³

Es *prima facie* innegable que todas estas proposiciones son no sólo perfectamente inteligibles, sino convincentes. La lista incluye proposiciones históricas, algunas que podríamos llamar ‘de sentido común’, descripciones de hechos, enunciaciones de estipulaciones lingüísticas, tesis anti-filosóficas, teoremas de teoría de la probabilidad y cosas por el estilo. Podríamos, por lo tanto, retar a quien fuera a que intentara convencernos de que las proposiciones mencionadas tienen algo de extraño o de anormal. En general, yo inclusive me siento tentado a decir que difícilmente se nos podría convencer de que son falsas, si bien admito dicha posibilidad. Pero lo importante es que lo que esto implica es simplemente que 6.54 **no** se les aplica y, al igual que a éstas, tampoco a muchas otras proposiciones del *Tractatus*. O sea, muchas proposiciones del libro sencillamente **no** caen bajo su alcance. Se puede, por consiguiente, afirmar que, en el mejor de los casos, la lectura decidida es el resultado de una precipitada generalización. Para contrastarlas con las recién enunciadas, enumeraré ahora unas cuantas proposiciones del *Tractatus* que claramente **sí** quedan puestas en entredicho o nulificadas por 6.54. Entre otras, tenemos por ejemplo las siguientes:

- a) Una proposición es un retrato de la realidad.²⁴
- b) La proposición *muestra* su sentido.²⁵
- c) La realidad se compara con proposiciones.²⁶

¹⁷ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.1231 (a).

¹⁸ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.341 (a).

¹⁹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.361.

²⁰ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.363.

²¹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.373.

²² L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.431.

²³ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.51 (a).

²⁴ L. Wittgenstein, *ibid.*, 4.01 (a).

²⁵ L. Wittgenstein, *ibid.*, 4.022 (a).

²⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*, 4.05.

- d) Una proposición presenta la existencia y la no existencia de los hechos simples.²⁷
- e) Lo que se refleja en el lenguaje, el lenguaje no puede representarlo.²⁸
- f) Las proposiciones *muestran* la forma lógica de la realidad.²⁹
- g) Un nombre denota un objeto. El objeto es su significado.³⁰

Es relativamente claro por qué éstas y otras proposiciones como éstas son problemáticas: no parecen respetar o ajustarse a lo que ellas mismas dicen. La proposición “Una proposición es un retrato de la realidad” no es, por lo menos a primera vista, un retrato de la realidad, así como tampoco por medio de ella se nos presenta la existencia o la inexistencia de un hecho simple. No obstante: ¿es ininteligible? Mi respuesta es: sólo si aceptamos la Teoría Pictórica. De lo contrario no, es decir, de lo contrario se trata de oraciones del lenguaje natural perfectamente decentes y comprensibles. Generalizando: son únicamente las proposiciones que versan sobre el lenguaje (la proposición, sus rasgos esenciales, los nombres, los significados, los sentidos, la estructura lógica, etc.) las que podrían ser vistas como sinsentidos pero, y esto es muy importante, el que algo sea o no un sinsentido es algo que depende de la teoría del lenguaje que se adopte. Por consiguiente, es sólo sobre la base de la aceptación incondicional de la Teoría Pictórica que las afirmaciones sobre el lenguaje expresadas en el *Tractatus* resultan ser sinsentidos. Lo que urge ser revisado críticamente, por lo tanto, es dicha teoría.

No voy a entrar en un examen detallado de una teoría que ya ha sido examinada en incontables ocasiones. Por el momento me limitaré a enunciar mi propio punto de vista en relación con nuestra temática, el cual se conforma de dos afirmaciones:

- a) el *Tractatus* es un libro no solamente inteligible sino elucidatorio, y
- b) 6.54 es un diagnóstico congruente con la Teoría Pictórica, sólo que esta teoría es falsa.

Esta posición, en caso de ser correcta, tiene múltiples implicaciones, de las cuales quiero destacar dos:

- i) la descripción general de las relaciones entre el lenguaje y la realidad que se da en el libro es equivocada, y
- ii) el lenguaje abarca más que la lógica, esto es, no es la lógica “el gran espejo” de la realidad, lo anterior a todo “qué”, etc., sino el lenguaje.

²⁷ L. Wittgenstein, *ibid.*, 4.1.

²⁸ L. Wittgenstein, *ibid.*, 4.121 (b).

²⁹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 4.121 (d).

³⁰ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.203.

Dicho de otro modo, lo que es realmente universal es el lenguaje, no la lógica.

Más abajo examinaré la idea de sinsentido involucrada en estas discusiones, pero antes quisiera hacer una pequeña digresión histórico-filosófica, porque creo que nos será sumamente útil en nuestra posterior discusión.

III) *Frege, Wittgenstein y Russell*

La literatura sobre Wittgenstein más o menos reciente, esto es, la de los últimos 20 años, refleja un marcado interés en los especialistas por acercarlo a Frege, evidentemente en detrimento, entre otras cosas, de su relación filosófica con Russell. En la actualidad, cualquier comentario de Wittgenstein, cualquier alusión (inclusive personal) a Frege por parte suya es de inmediato interpretada como una confirmación de su estrecha vinculación y, a decir de algunos, de su dependencia filosófica respecto de este último. En relación con Russell, en cambio, simplemente se asume, se da por sentado que se dio entre éste y Wittgenstein alguna clase de vinculación, alguna relación que, sin embargo, Wittgenstein habría repudiado prácticamente en su totalidad. Yo creo que este enfoque y esta tendencia son el resultado de graves y dañinos errores, tanto de filosofía como de historia, pero como están a la moda no intentaré oponerme a ellos aquí. Me limitaré a señalar que es incuestionable que Russell fue con mucho el mayor acicate para la gestación y el desarrollo de las filosofías de Wittgenstein; de ahí, por ejemplo, que las alusiones a Russell en los escritos de Wittgenstein sean numéricamente tan superiores a las alusiones a Frege. En lo que al *Tractatus* en particular atañe, recordaré brevemente que en mi ensayo “Frege y el *Tractatus*”³¹ mostré que de las 17 alusiones que hay a Frege sólo 2 son de carácter aprobatorio. Las restantes constituyen un formidable y demoledor ataque a toda una variedad de posiciones fregeanas cruciales. Naturalmente, no repetiré aquí mi reconstrucción ni mis argumentos. Lo que por el momento me interesa señalar es simplemente que el intento por forzar la historia para acomodar a toda costa una determinada perspectiva ha tenido consecuencias negativas, pues ha hecho que se pasen por alto argumentaciones filosóficas que, de haber sido consideradas, sin duda habrían orientado la evolución de la filosofía en una dirección muy diferente. Aquí daré un ejemplo concreto de ello.

Yo comparto con muchos filósofos la idea de que el único antecedente en la historia de la filosofía de la doctrina wittgensteiniana de que hay algo que no se puede “decir” pero que no obstante “se muestra” lo encontramos en la obra de Frege. Empero, también es cierto que Frege y Wittgenstein le dan a la idea común de límites del lenguaje o de límites de la significatividad un uso muy diferente.

³¹ A. Tomasini, “Frege y el *Tractatus*” (México: Plaza y Valdés, 2003), pp. 57-75.

Además, estrictamente hablando, Frege no desarrolla ninguna doctrina o punto de vista concreto sobre el mostrar. En todo caso, es por dos vías diferentes que Frege y Wittgenstein desembocan en la idea de que hay cosas que no se pueden poner en palabras. La vía fregeana es la teoría de los conceptos en tanto que la wittgensteiniana es la Teoría Pictórica. A mi modo de ver, la teoría de Frege es declaradamente falsa y la de Wittgenstein resulta inaceptable puesto que culmina en una paradoja.³² Ahora bien, es particularmente interesante el que Russell sea un acerbo crítico de la posición de Frege, pues esto sugiere que su crítica podría en principio también extenderse, adaptándola, al *Tractatus*. En otras palabras, si el ataque de Russell en contra de Frege fuera exitoso, entonces nos veríamos forzados a enfrentar la cuestión de si con los mismos argumentos se puede también poner en crisis la Teoría Pictórica y, por ende, la doctrina común a Frege y Wittgenstein sobre lo que no se puede poner en palabras o si la posición de Wittgenstein sigue siendo a pesar de todo inmune a la crítica de Russell. La argumentación Russell en contra de Frege, por lo tanto, es un muy útil guía para acercarse críticamente a la posición general de Wittgenstein, con quien Russell no polemiza abiertamente. El examen de dicha argumentación, por lo tanto, nos servirá para considerar dos teorías diferentes y lo que es una doctrina en común, *i.e.*, la doctrina de los límites del lenguaje, una idea que, no estará de más señalarlo, Russell decididamente rechaza. Para Frege y para el *Tractatus* esos límites los fija la lógica. Russell, como veremos, critica a Frege desde el punto de vista del lenguaje natural y lo que quisiéramos determinar es si esa misma crítica se puede aplicar a la Teoría Pictórica. Todo esto es interesante porque, contrariamente a lo que hubiera podido suponerse, para Russell el lenguaje resulta ser de una universalidad mayor que la de la lógica. A mí me parece que las objeciones de Russell a Frege, aunque en estado casi embrionario, son dignas de ser cuidadosamente ponderadas y que es en parte del mismo modo o con el mismo enfoque con que él aborda las teorías de Frege como se debería enfrentar y se podría superar la paradoja del *Tractatus*. Desafortunadamente, como ya dije, para este segundo caso no encontramos en la obra de Russell argumentos específicos. Veamos, pues, rápidamente cómo enfrenta Russell a Frege.

Es en su artículo “Concepto y Objeto”, y apoyándose en lo sostenido en otros trabajos, que Frege aplica al lenguaje natural lo que podríamos llamar su ‘estrategia de argumento y función’. O sea, Frege aplica las categorías matemáticas al lenguaje natural para analizar las oraciones, entre otras razones porque requiere de un mecanismo nítido para explicar la predicación múltiple y, por lo tanto, necesita la idea de cuantificación. Uno de los resultados de su análisis es la distinción entre objetos, esto es, la referencia de expresiones completas en sí mismas o saturadas, y conceptos, es decir, la referencia de expresiones insaturadas. Ahora bien, la peculiaridad metafísica fundamental de los conceptos es que son de carácter

³² En relación con la Teoría Pictórica esto último habría que matizarlo. Se podría argüir que, dado que se trata de una teoría puramente formal, es una teoría recuperable en todo momento, si por ejemplo se le integra a una teoría más sustancial de la significación.

esencialmente predicativo. Frege infiere de eso que por lo tanto es lógicamente imposible que un concepto sea el sujeto de una proposición o, en su terminología, de un pensamiento. Nos topamos aquí con la paradoja de Frege: la clasificación lógica nos fuerza a hacer afirmaciones de la forma “el concepto X no es un concepto”. El argumento de Frege es simple: tan pronto hacemos de la expresión, por ejemplo, ‘el concepto de caballo’, un sujeto gramatical convertimos dicha expresión, que se suponía que servía para referir a un concepto (puesto que lo está explícitamente mencionando) en un nombre, con lo cual automáticamente refiere a un objeto y, obviamente, un concepto y un objeto no son lo mismo. En este punto la terminología del *Tractatus* puede sernos de gran utilidad, pues nos permite enunciar la posición fregeana mejor de lo que puede hacerse con el aparato conceptual de Frege. Lo que entonces podemos decir es que el que algo sea un concepto “se muestra” en el uso del lenguaje, pero no se puede “decir” por medio de éste. Frege veía esto como una limitación insuperable de los lenguajes naturales, un punto de vista más que cuestionable. Confieso que simplemente no imagino cómo podría ser de otra manera, pero eso es un tema que Frege no aborda y, por lo tanto, lo dejaré de lado. Filosóficamente, lo más interesante es quizá que en la posición de Frege está implícita una idea muy importante, a saber, la idea de límites del sentido, de límites de la significatividad, esto es, la idea de que el lenguaje está esencial o intrínsecamente incapacitado para permitir la expresión de ciertos pensamientos. Desde esta perspectiva, hay cosas que podemos percibir, de las que podemos estar conscientes y que, no obstante, no podemos expresar y ello no por una incapacidad lingüística de los hablantes, sino por una limitación interna al lenguaje. Frege no intenta siquiera ofrecer una salida de su paradoja. Lo que sí es innegable es que la posición que él alcanzó influyó poderosamente en la que Wittgenstein se labraría, como veremos más abajo, algunos años después.

Yo pienso que Frege está radicalmente equivocado y en breve diré por qué, pero eso no cancela la idea, a la que me adhiero, de que la doctrina wittgensteiniana del mostrar tiene, efectivamente, en Frege su único ancestro, del cual es una generalización. La tesis de Frege respecto a los conceptos la aplica Wittgenstein a todo lo que él denomina ‘conceptos formales’ (nombres, números, proposiciones, significados, objetos, etc.). Antes, empero, de seguir adelante habría que tener claridad respecto a lo que queremos dilucidar, ya que aquí hay dos temas entremezclados. Necesitamos, pues, responder a la pregunta: ¿qué es lo que está mal en la posición de Frege: la tesis particular de que es imposible hablar de los conceptos o la idea más general de que el lenguaje tiene límites infranqueables? Siguiendo con el paralelismo: ¿qué es lo que está mal en el *Tractatus*: la Teoría Pictórica o la distinción “decir-mostrar” en general?

Desde mi punto de vista, lo que es realmente problemático y que en última instancia es insostenible es la idea de que el lenguaje tiene límites expresables lingüísticamente y, *a fortiori*, que tanto la doctrina fregeana de los conceptos como

la Teoría Pictórica son inaceptables. Lo que por el momento me propongo explorar es si la misma línea russelliana de argumentación podría constituirse en una plataforma para, desde ella, atacar tanto la doctrina de Frege como la teoría de Wittgenstein. El asunto es intrincado. Por una parte, creo que Frege extrae conclusiones que no están implicadas en o por la distinción que traza y que en sí misma es filosóficamente neutral, en tanto que es mucho más polémica la cuestión de si la distinción wittgensteiniana “decir-mostrar” es fallida, aunque es claro que al combinarse con una teoría particular del lenguaje induce al error. No obstante, es importante entender que la doctrina de lo que se muestra tiene en el *Tractatus*, e inclusive en los escritos posteriores de Wittgenstein, un rango de aplicación mucho más amplio del que podría tener en la obra de Frege y de hecho es independiente de la Teoría Pictórica, puesto que Wittgenstein nunca la abandonó a pesar de que sí reemplazó la Teoría Pictórica por una concepción muy diferente. En lo que a Wittgenstein atañe, podemos hablar de su aplicación en el contexto de la lógica y el lenguaje, que es el comparte con Frege, pero también en el contexto de la ética, la estética y la religión, en el que Frege está simplemente ausente. Una vez hechas estas aclaraciones, podemos regresar a nuestras inquietudes originales, a saber, primero, ¿qué tan destructiva es la escueta argumentación de Russell en contra de Frege? y, segundo, ¿permite dicha crítica cuestionar también la Teoría Pictórica? Eso es lo que muy rápidamente trataremos determinar.

Recordemos, para empezar, que la primera exposición sistemática que se hizo en inglés de la obra de Frege, una exposición que, dicho sea de paso, aunque muy criticada en la actualidad es sencillamente magistral, fue la que hizo Bertrand Russell en su libro *Los Principios de las Matemáticas*. Ahora bien, en el “Apéndice” consagrado a las doctrinas lógicas y filosóficas de Frege encontramos que Russell en forma escueta presenta, entremezcladas con su exposición, líneas de pensamiento en contra de diversas tesis de Frege, ideas simples más que argumentos elaborados pero que, puede argumentarse, no han sido debidamente examinadas ni suficientemente aprovechadas. Donde Russell sí construye un argumento, claramente dirigido en contra de Frege a quien sin embargo no menciona explícitamente, es en la sección 49 del célebre *Capítulo IV*, un argumento en el que recoge todas sus ideas. Por mi parte, admito que no puedo dejar de sentir que la orientación general de la argumentación de Russell es correcta, en cuyo caso la tesis fregeana de que no se puede hablar de los conceptos quedaría simplemente refutada, al igual probablemente que la Teoría Pictórica. Lo que en cambio es mucho más debatible es si la argumentación de Russell constituye también un ataque a la idea general de límites de la expresividad y, por ende, una crítica a la distinción wittgensteiniana entre decir y mostrar. A mi modo de ver, la línea russelliana de pensamiento es insuficiente para ello, pero no diré más al respecto. Concentrémonos entonces en lo que Russell sostiene.

Para empezar, habría que señalar que Frege no es del todo consistente en su exposición. Consideremos la expresión ‘Napoleón era corso’. De acuerdo con él, ‘Napoleón’ es una expresión saturada, un nombre propio, con un sentido (un modo de presentación) y una referencia (un objeto, una persona); ‘... era corso’, en cambio, es una expresión insaturada y su referencia, el concepto “ser corso”, es un “algo” de carácter esencialmente predicativo. Nótese, sin embargo, que en términos fregeanos las expresiones ‘... era corso’ y ‘el concepto “ser corso”’ no sólo no son idénticas, sino que ni siquiera son equivalentes. Ahora bien, contrariamente a lo que Frege sostiene, no es intuitivamente obvio que por el mero hecho de ser la referencia de una expresión insaturada automáticamente se vuelva imposible referirse al concepto “ser corso”, puesto que es de él y no de otra cosa de lo que se pretende estar hablando. Frege ciertamente tendría razón si al intentar referirnos al concepto se tuviera que emplear forzosamente la expresión “... era corso”, porque en ese caso lo que se estaría diciendo sería algo absurdo: si tuviéramos que recurrir a ella cada vez que quisiéramos hablar del concepto, entonces siempre que intentáramos hablar de un concepto estaríamos hablando de la expresión instaurada que sirve para expresarlo. Pero ese sencillamente no es el caso: de lo que se intenta hablar es del concepto “ser corso” y eso es *prima facie* inobjetable. A reserva de decir algo más sobre la cuestión, lo que por el momento podemos afirmar es que parecería que a Frege el lenguaje le juega aquí una mala pasada.

Por su parte, Russell avanza tres argumentos que considerados de manera aislada pueden parecer de poca monta, pero que en bloque son dignos de ser tomados en cuenta. Lo primero que dice, en el Apéndice mencionado, es que “la mera aseveración ‘no el concepto, sino su nombre, es lo que está involucrado’, ya hizo del concepto un sujeto”.³³ En otras palabras, Russell está acusando a Frege de que al momento mismo de exponer su propia doctrina se contradice! La verdad es que los múltiples intentos de sus partidarios por sacar a Frege de esta “paradoja”, obviamente muy similar a la del *Tractatus*, resultan en general, por muchas razones, muy poco convincentes. Russell sigue adelante y presenta un segundo argumento, también de carácter lingüístico, que consiste en señalar que siempre podremos inquirir, es decir, siempre tendrá sentido preguntar, de qué se está hablando, qué se está nombrando y, de acuerdo con él, “Si no hubiera ninguna respuesta, el nombre no podría ser un nombre; pero si hay un respuesta, se puede hacer del concepto, en tanto que opuesto a su nombre, un sujeto”.³⁴ Aquí Russell parece estar recurriendo a un argumento como los que gustaban de producir los miembros de la escuela del lenguaje común: si al hablar del concepto *X* no estamos hablando del concepto en cuestión, entonces ¿de qué diablos estamos hablando? ¿Cómo es posible que yo quiera referirme a algo, yuxtaponga las palabras requeridas para ello de acuerdo con las reglas gramaticales usuales, todo mundo me entienda y, sin embargo, no logre mi

³³ B. Russell, *The Principles of Mathematics* (New York: W. W. Norton & Company), sec. 483.

³⁴ B. Russell, *loc. cit.*

objetivo? La respuesta de los fregeanos en este caso es básicamente que ese es precisamente el espejismo semántico que Frege está poniendo al descubierto. El asunto, una vez más, es debatible, pero no me detendré a examinarlo en detalle. Me interesa más recoger rápidamente un tercer argumento que Russell ofrece y que me parece más sólido. Lo que él intenta hacer ver es, sirviéndose también de sus dos argumentos anteriores, que la doctrina de Frege inevitablemente conduce a contradicciones. Y Russell ofrece un diagnóstico del error de Frege: según él, el error consiste en que Frege no distingue entre relaciones internas (esenciales) y externas (contingentes o meramente lingüísticas, en el sentido más peyorativo del término) de los conceptos. O sea, el mero hecho de colocar a un concepto como sujeto de una proposición no lo altera en lo esencial, no puede trastocarlo, pues lo único que sucede es que lo estamos considerando como objeto de nuestro pensamiento. El que pensemos en un concepto o nos refiramos a él **no puede** transformarlo en objeto, puesto que pensar en el concepto es establecer con él una relación externa. Veamos esto a través de un ejemplo que Russell mismo ofrece.

Considérese la expresión ‘1 es uno’ (o ‘uno es 1’). De acuerdo con Frege, el ‘1’ es diferente de ‘es uno’. Pero esto es más que implausible porque, como señala Russell, “supóngase que *uno* como adjetivo difiriera de *uno* como término. En este enunciado, a *uno* como adjetivo ya se le hizo 1 como término; de ahí que o bien se volvió 1, en cuyo caso la suposición es auto-contradictoria, o hay alguna otra diferencia entre *uno* y 1 además del hecho de que el primero denota un concepto no un término, en tanto que el segundo denota un concepto que es un término. Pero en esta última hipótesis, debe haber proposiciones referentes a *uno* como término y de todos modos tendremos que hacer nuestras proposiciones referentes a *uno* como adjetivo en tanto que opuesto a *uno* como término; sin embargo, todas esas proposiciones deberán ser falsas, puesto que una proposición acerca de *uno* como adjetivo hace a *uno* el sujeto y, por lo tanto, es realmente acerca de *uno* como término. En otras palabras, si hubiera algún adjetivo que no pudiera hacerse sustantivo sin cambio de significado, todas las proposiciones referentes a dichos adjetivos (puesto que necesariamente los convertirían en sustantivos) serían falsas, y así lo sería la proposición de que todas esas proposiciones son falsas, puesto que ella misma convierte a los adjetivos en sustantivos. Pero este estado de cosas es auto-contradictorio”.³⁵ Así, pues, Russell acusa a Frege de defender un punto de vista que es inconsistente, anti-intuitivo y que genera sistemáticamente contradicciones. En el fondo, se trata de una línea de pensamiento simple pero que, como muchas veces sucede con Russell, es certera y da en el blanco, independientemente de que se le tome en cuenta o se prefiera ignorarla.

En lo que a nuestros objetivos concierne, probablemente lo más interesante de la argumentación de Russell en contra de Frege es que se le podría eventualmente

³⁵ B. Russell, *ibid.*, sec. 49.

adaptar para el debate en torno a 6.54. Como muchos otros lectores del *Tractatus*, Russell puede objetar que lo dicho a lo largo y ancho del libro es perfectamente inteligible. Podemos encontrar inclusive que lo que Wittgenstein sostiene es discutible y hasta falso, pero ciertamente no absurdo. En otras palabras, así como a Frege no se le ocurre afirmar de su propia doctrina que es un absurdo, así Russell rechaza el diagnóstico que Wittgenstein hace de su propia obra como un conjunto de sinsentidos. En ambos casos se puede argumentar que es imposible que se nos convenza de lo que se nos quiere convencer, a saber, que no comprendemos algo que estamos seguros de comprender. En el caso de Frege es una distinción; en el de Wittgenstein es toda una concepción del lenguaje. Ahora bien, si la crítica de corte russelliano es válida, entonces se habría hecho ver que la tesis fregeana de que no podemos hablar de los conceptos es falsa, sugiriendo al mismo tiempo por qué la Teoría Pictórica también lo es y quizá poniendo también en crisis la intuición común que subyace a las posiciones de Frege y Wittgenstein, a saber, que hay cosas que no se pueden poner en palabras, que no se pueden decir. Naturalmente, es **esto** último lo que queremos discutir. Para ello, sin embargo, tendremos que examinar un poco más a fondo algunas de las proposiciones del *Tractatus*.

IV) *El Sinsentido en el Tractatus*

Pienso que en cualquier intento de aclaración de lo que pasa por un sinsentido se debe primero especificar desde qué punto de vista se va a juzgar a la o las expresión(es) en cuestión. El sinsentido en abstracto, *per se*, no existe. El sinsentido sólo puede surgir sobre la base de un sistema de convenciones y reglas, como una violación de las mismas. Esa condición de especificación del punto de vista inicial me parece importante, entre otras razones porque permite entender de inmediato que toda la controversia sobre el *Tractatus* gira en torno y depende de una cierta ambigüedad o, mejor dicho, de una doble posibilidad. Si esto es correcto, entonces todo el debate sobre lo que Wittgenstein habría pretendido hacernos comprender vía un conjunto de sinsentidos se revela súbitamente como una discusión enteramente artificial y gratuita.

Para entender el *Tractatus* y su concepción del sinsentido es menester tener presente dos cosas: el lenguaje natural y su gramática, por una parte, y la lógica y la Teoría Pictórica (la sintaxis lógica), por la otra. Dado que se supone que esta última es más abstracta y más universal que el primero, las explicaciones que se proporcionen apelando a ella habrán de ser en principio las que tengan prioridad. Esto, empero, no implica que haya que recurrir a la lógica para explicar cualquier instancia de sinsentido. Se puede explicar como absurda una cierta combinación de signos tomando como base tan sólo la gramática natural. Lo que se asume es que la explicación última del carácter absurdo de esa misma oración vendrá dada por las reglas de la sintaxis lógica, puesto que se supone que es a sus leyes que se

subordinan las reglas del lenguaje. El problema, obviamente, es que dichas leyes son enunciadas **en** el lenguaje natural, que era de lo que se suponía que se iba a dar cuenta. Es por eso que hay una tensión en la posición del *Tractatus*, una tensión originada en una cierta ambigüedad, de la que trataré de dar cuenta, la cual da lugar a una permanente doble explicación de la asignificatividad y del absurdo, una explícita y una tácita. Esto amerita ejemplificación.

Considérese, por ejemplo, y sin ánimo de ofrecer una lista exhaustiva, las siguientes tres secuencias de signos que, si bien probablemente no agotan las posibilidades de expresiones absurdas, son claramente representativas de expresiones declaradamente sinsentido:

- a) cranch crinch cronch
- b) De dormir una mundo siesta todo cena después opípara una quiere
- c) Las sillas roncan silbidos transparentes

Como todo hablante normal del español entiende, (a) es un sinsentido por la sencilla razón de que los signos empleados ni siquiera son palabras del lenguaje.³⁶ Esta es la explicación de sentido común y desde el punto de vista de la gramática superficial. (a) es, pues, un sinsentido porque no es más una serie de garabatos que lo único que tiene en común con oraciones normales de nuestro lenguaje es que tiene como elementos componentes letras del español. Obviamente, eso no basta para que dicha serie adquiriera el *status* de oración. Nótese, por otra parte, que en tanto que explicación del sinsentido ésta es suficiente. Con (b) no pasa exactamente lo mismo, pero sí algo similar: aunque lo que aquí tenemos es una secuencia de palabras y no de garabatos, (b) queda descartada como potencial transmisora de sentido por la sencilla razón de que no pasa los tests básicos de gramaticalidad. En este caso nos las habemos con palabras, pero el orden en el que están yuxtapuestas no es un orden permitido por las reglas de sintaxis gramatical: no hay un sujeto, no se entiende qué se predica de qué o qué se relaciona con qué. Al igual que (a), por lo tanto, (b) no es un retrato de nada. El tercer caso, *i.e.*, (c), es un poco más complejo, porque se trata de un caso en el que las palabras y el orden son gramaticalmente inobjetables, a pesar de lo cual lo que se enuncia es incomprensible, ininteligible o, mejor dicho, simplemente absurdo. Ahora bien, las razones que en este caso se tendrían que ofrecer para aducir que se trata de un sinsentido son diferentes a las de los dos casos anteriores e inevitablemente rebasan el ámbito de la mera gramática. En (c) tanto las palabras como el orden son gramaticalmente correctos. Por lo tanto, el sinsentido de (c) brota más bien de lo que podríamos llamar un ‘choque de sentidos’. A pesar de ello, esto no es algo que pudiera resultarle misterioso al hablante normal, inclusive si él mismo no puede dar cuenta de la dificultad: él de todos modos “sabe” de entrada

³⁶ Me refiero, desde luego, al español. Es, desde luego, imaginable un lenguaje en que esos signos fueran palabras genuinas y que estuvieran en el orden prescrito por la gramática de ese lenguaje imaginario.

que ciertos verbos no se conjugan con ciertos sujetos, que ciertos adjetivos no se aplican a ciertos sustantivos, etc. Intuitivamente, eso es todo lo que podría decir, pero para efectos prácticos eso le bastaría. Es cierto que, en este tercer caso la gramática no tiene cómo o con qué condenar a (c), pero también lo es el que de alguna manera, intuitiva o espontáneamente, el hablante rechazaría como significativas expresiones como (c). Ahora bien ¿cómo explica el *Tractatus* esta forma de sinsentido?

A primera vista, el *Tractatus* es una obra en la que la semántica está ausente. Como el título mismo lo indica, el trabajo tiene como columna vertebral lo que constituye el núcleo de la lógica matemática, digamos la lógica de *Principia Mathematica*. El interés de Wittgenstein, por lo tanto, parece centrarse en consideraciones estrictamente formales. En verdad, en más de una ocasión (por ejemplo en su crítica a Russell), Wittgenstein insiste en que las consideraciones referentes a los significados son filosóficamente irrelevantes. “En la sintaxis lógica la referencia de un signo no debe nunca desempeñar ningún papel; ésta se debe poder establecer sin que para ello haya que hablar de la *referencia* de un signo; se debería presuponer *solamente* la descripción de la expresión”.³⁷ Un detalle importante aquí es, sin embargo, que ‘descripción de la expresión’ nos remite, como veremos, no sólo a la sintaxis de la expresión de que se trate, sino también a su *modus operandi*, esto es, a la clase de expresiones a la que pertenece y, por lo tanto, a la clase de sus potenciales referencias. Además de otras consideraciones, esta lectura se ve reforzada por lo que Wittgenstein afirma inmediatamente después, a saber, “Las reglas de la sintaxis lógica deben ser comprensibles por sí mismas, una vez que se sabe cómo designa cada signo”.³⁸ Por otra parte, hay un par de proposiciones en el libro que sugieren que efectivamente Wittgenstein está subrepticamente incluyendo en la lógica algo más que mera “sintaxis lógica”. En una primera instancia tenderíamos a decir que la lógica tiene que ver con signos, pero Wittgenstein la hace igualmente relevante para los símbolos. Así, por ejemplo, en 3.326 se nos recuerda que “Para reconocer el símbolo en el signo se debe tomar en cuenta cómo se le **usa** [énfasis mío. ATB] en forma significativa”.³⁹ Es obvio, sin embargo, que con la noción de uso o aplicación se rebasa el marco de lo estrictamente formal. Dicho de otro modo: parecería que ahora se estuviera sosteniendo que como la significatividad de un signo brota tanto de convenciones como de sus potencialidades de aplicación, entonces la noción de forma lógica sí estaría después de todo emparentada con la noción de sentido, *i.e.*, tendría que ver con símbolos y no con meras marcas, con signos: “Un signo determina una forma lógica **sólo junto con su aplicación lógico-sintáctica**”[énfasis mío. ATB].⁴⁰ Pero si esto es así, entonces lo que Wittgenstein está diciendo es que es por medio de

³⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.33.

³⁸ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.334.

³⁹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.326.

⁴⁰ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.327.

consideraciones de orden **lógico** como se determina si una expresión dada dice o no algo, es decir, si es o no un sinsentido. De ahí que si, retomando nuestro ejemplo, estamos de acuerdo en decir que (c) es un sinsentido, ello se deberá a que la “aplicación lógico-sintáctica” de ‘sillas’ no encaja con la de ‘roncar’, así como la de ‘silbidos’ no embona con la de ‘transparente’. Es, pues, claro que Wittgenstein está aquí haciéndole jugar a la lógica simultáneamente dos papeles, pues ésta termina abarcando y regulando tanto la sintaxis como la semántica del lenguaje. Es quizá demasiado trabajo para la lógica. En este punto, Wittgenstein da la impresión de ser ultra-optimista. Por mi parte, debo decir que creo que dado que la posición de Wittgenstein es ambigua, en última instancia es inadmisibile. Independientemente de ello, debería quedar claro que su enfoque le proporciona los elementos para generar explicaciones sistemáticas de la gestación del sinsentido: además de la agramaticalidad, lo sinsentido es lo que **lógicamente** carece de sentido y una oración o retrato carece de sentido si al menos una de sus partes componentes carece de significado (esto es, de denotación) o si, como parece implicarlo lo que acabamos de decir, los significados involucrados son incongruentes entre sí. Esto último es algo que tenemos que saber para determinar si una expresión dada que es gramaticalmente correcta expresa o no un sinsentido. ¿Cómo explicaríamos dicha incongruencia? Por consideraciones de lógica, en un sentido amplio de la expresión.

Con lo que hemos dicho nos basta para desentendernos de la clase de expresiones sin sentido que podríamos denominar ‘lógico-gramaticales’, en un sentido más o menos obvio e inmediato. Empero, es claro que no es en dicha clase en lo que podría Wittgenstein estar interesado. Lo que a él le interesa detectar y diagnosticar no es el sinsentido abierto, sino el oculto, es decir, no el sinsentido gramatical o lógico-gramatical, sino el sinsentido filosófico. Para los casos “usuales” de sinsentido, la Teoría Pictórica prácticamente ni siquiera es relevante o una teoría a la que el hablante normal pudiera apelar. Es para el sinsentido peligroso, *i.e.*, el filosófico, que la Teoría Pictórica se presenta como un antídoto.

En relación con lo dicho en el párrafo anterior, quisiera hacer una aclaración que considero importante: hablé de “clases de sinsentido”, pero ello fue nada más por comodidad de expresión, pero no porque yo piense que Wittgenstein ofrece o aspira a ofrecer una clasificación, una taxonomía o una jerarquización de sinsentidos. Para él, todos los sinsentidos dicen lo mismo, a saber, nada. Desde su perspectiva, los sinsentidos filosóficos son tan vacuos de significación como los agramaticales. Una oración filosófica es tan absurda como (a), (b) o (c). Lo que pasa es que en un caso tenemos absurdos patentes y en el otro absurdos encubiertos o disfrazados. Lo importante, empero, es entender que, una vez analizados, los absurdos filosóficos, *i.e.*, las tesis filosóficas, resultan ser oraciones tan sinsentido como las mencionadas más arriba. La diferencia entre ellas es que en unas es claro que ni siquiera se hicieron determinaciones de significado, en tanto que en las pseudo-proposiciones filosóficas parecería que sí se hicieron, cuando en el fondo ello no es el caso. Una

proposición metafísica no es, pues, otra cosa que un fraude proposicional. La labor de la auténtica filosofía consiste precisamente en desenmascarar las proposiciones filosóficas y exhibirlas como lo que realmente son. En este punto es fácil detectar la continuidad en el pensamiento de Wittgenstein. Así, por ejemplo, en las *Investigaciones Filosóficas* nos dice: “Lo que quiero enseñar es a cómo pasar de un sinsentido que no es evidente a uno que sí lo es”.⁴¹ Esa era también su idea en el *Tractatus*. De ahí que el interés de Wittgenstein por el sinsentido no sea el del lingüista o el del filósofo del lenguaje, los cuales se interesan también por oraciones como (a), (b) y (c), sino el de quien concibe la filosofía clásica, el discurso filosófico usual o estándar como un conjunto de enunciaciones absurdas pero engañosas, independientemente de si en última instancia el diagnóstico que se ofrezca de éstas sea el mismo para cualquier expresión sinsentido o absurda.

Así, pues, la explicación que el *Tractatus* proporciona del sinsentido empieza sólo cuando ya se dejó atrás el sinsentido gramatical. Es claro que para dar cuenta de la clase de sinsentidos que a Wittgenstein incumbe éste tiene que ofrecer una explicación que vaya más allá de lo meramente gramatical, puesto que la explicación que se busca es algo para lo cual la gramática por sí sola es obviamente insuficiente. Es evidente que no es por medio de la gramática superficial como podría desecharse la filosofía convencional. Por ello, la explicación que Wittgenstein ofrece tiene que tomar como plataforma no el lenguaje natural sino la sintaxis lógica o, lo que es lo mismo, su propia Teoría Pictórica. ¿Por qué razón se requiere esta otra explicación? Porque, como ya se dijo, a diferencia de pensadores como R. Carnap y N. Chomsky, Wittgenstein no está interesado en una teoría general del sinsentido, es decir, en una teoría que abarque todas las posibles combinaciones absurdas de signos, *i.e.*, secuencias de palabras que para cualquier hablante normal de inmediato serían una rareza, pseudo-oraciones cuya única utilidad probablemente sea la de que se les pueda ofrecer como casos problemas o como contra-ejemplos para las gramáticas naturales o para las teorías lingüísticas.⁴² Lo que a Wittgenstein le importa, motivado para ello por su radical animadversión por la metafísica (y, más en general, por la filosofía tradicional), es detectar y diagnosticar los sinsentidos ocultos, no los obvios, no los sinsentidos (por así decirlo) voluntarios o deliberados, sino las expresiones absurdas enmascaradas que engañarían a cualquier hablante normal, su autor incluido, expresiones que el hablante normal de buena gana tomaría como significativas y hasta como transmisoras de pensamientos profundos. De ahí que la tarea que Wittgenstein se auto-asigna consista en construir el instrumental lógico que nos permita detectar y diagnosticar no los sinsentidos que no pasarían el test de la gramática superficial,

⁴¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 464.

⁴² Por ejemplo, (c) podría ser presentada como un contraejemplo para una teoría que afirmara que las gramáticas naturales son suficientes para evitar el sinsentido y que, por consiguiente, no se requieren reglas de otra clase.

sino los que sí lo pasarían. Dicho brevemente, a lo que Wittgenstein aspira es a dar cuenta ante todo del sinsentido filosófico.

Llegamos así al núcleo del problema. Es realmente increíble y absurdo pensar que el objetivo de Wittgenstein en el *Tractatus* era el de divertirse generando deliberadamente sinsentidos, por especiales que éstos pudieran ser. Nada más alejado de Wittgenstein que eso. Lo que éste se propone, independientemente de si lo logra o no, es más bien acabar con ellos, decapitarlos de una vez por todas. Pero entonces difícilmente podría verse en las proposiciones del *Tractatus* proposiciones filosóficas usuales, no digamos ya sinsentidos gramaticales. El sinsentido del que Wittgenstein se ocupa es, como ya se dijo, el sinsentido **lógico**. Es en su análisis que consiste su tarea, dado que de acuerdo con el *Tractatus* lógica y gramática sencillamente no coinciden. Pero entonces no puede decirse que el *Tractatus* se ataque a sí mismo. Si las proposiciones del libro fueran sinsentidos, ello se debería a que son proposiciones filosóficas, pero ¿cómo podría sensatamente achacársele a Wittgenstein el proyecto de escribir un libro compuesto de proposiciones filosóficas cuando eso es precisamente lo que de manera explícita rechaza y de lo que se quiere deslindar? El problema es que tácitamente se asume que en 6.54 Wittgenstein reconoce que las proposiciones del *Tractatus* son proposiciones metafísicas. Pero eso es un grave error de interpretación, aparte de que Wittgenstein nunca afirma tal cosa. ‘Elucidaciones’ **no** es un sinónimo o una expresión equivalente para ‘proposición filosófica’. Lo que Wittgenstein hace en el *Tractatus* **no** es ni pretende ser metafísica o filosofía común. Lo que él pretende estar ofreciendo es el sustituto de la filosofía tradicional, no un producto filosófico tradicional más. El problema surge porque, dada la concepción que Wittgenstein tiene de las relaciones entre la lógica y el lenguaje, la plataforma estrictamente lógica que él considera como absolutamente universal en realidad se funda en el lenguaje natural. Sobre la base de dicha plataforma, Wittgenstein descarta la filosofía tradicional sólo que, como era de esperarse, se percató de que la crítica que ejerce sobre otros se puede ejercer también sobre las formulaciones de su propia teoría. Es por **eso** que él dice que sus proposiciones son sinsentido. Y es porque una y la misma objeción vale tanto para el discurso filosófico en general como para las proposiciones del *Tractatus* que su auto-diagnóstico es tan severo y que ha generado confusiones. Pero ¿convierte eso a las proposiciones del *Tractatus* en proposiciones metafísicas o filosóficas comunes o en proposiciones en algún sentido misteriosas? Pienso que no.

Preguntémonos entonces: ¿qué es lo que está en la raíz del auto-repudio del *Tractatus*? Mi punto de vista es que es la concepción del lenguaje, de la lógica y de las relaciones entre ellos que allí se defiende y lo que es importante entender es que el que el auto-diagnóstico final de Wittgenstein sea acertado, *i.e.*, que el *Tractatus* termine en un sorprendente auto-repudio, sólo se explica por el hecho de que se funda precisamente en una concepción errada. Debería ser obvio, sin embargo, que el fracaso del *Tractatus* ni mucho menos significa una reivindicación de la

metafísica, por más que el modo como Wittgenstein descarta el discurso filosófico usual como sinsentido sea, por decirlo cortésmente, el resultado de una ultra-simplificación. Recordemos lo que a este respecto él nos dice: “El método correcto en filosofía sería propiamente este: no decir nada salvo aquello que se puede decir, esto es, las proposiciones de las ciencias naturales – algo, por consiguiente, que no tiene nada que ver con la filosofía; y siempre que alguien quisiera decir algo metafísico, señalarle que ciertos signos de sus proposiciones carecen por completo de referencia. Este método sería para él insatisfactorio – no sentiría que le estamos enseñando filosofía – pero *éste* sería el único estrictamente correcto”.⁴³ En otras palabras, **lógicamente** el diagnóstico del carácter absurdo de ciertas secuencias de signos sería en última instancia en todos los casos el mismo: todas esas secuencias se componen de expresiones que carecen de referencia y, por lo tanto, de significado.⁴⁴ Sería por **eso** que serían asignificativas; en eso consistiría, de ello emanaría su asignificatividad o su carácter absurdo. Desde este punto de vista, expresiones como ‘La virtud es bella’ o como ‘Una proposición es un retrato de la realidad’ son tan absurdas como ‘cranch crinch cronch’, salvo que su carácter de sinsentido no nos salta de inmediato a la vista. No obstante, si bien es cierto que Wittgenstein no ofrece más que uno y el mismo diagnóstico para todas esas clases de expresiones, sus proposiciones incluidas, de todos modos resulta ridículo adscribirle el propósito de confeccionar un conjunto especial de sinsentidos que, sabiendo *a priori* que lo que se estaría haciendo no tendría ningún sentido, de todos modos serían elucidatorios e inteligibles al menos para algunos iniciados. Si mi interpretación no es descabellada, esto, que es lo que muchos han creído ver en las proposiciones del *Tractatus* y en el ánimo de su autor, queda claramente exhibido como una lectura completamente errada.

Podemos ahora enumerar rápidamente los resultados más importantes de nuestra disquisición. Primero, el sinsentido que se examina y discute en el *Tractatus* es ante todo el sinsentido **filosófico**; segundo, la plataforma desde la cual dicha modalidad de sinsentido es criticada es la Teoría Pictórica; tercero, dicha teoría presupone que la lógica rige al lenguaje y que es más universal que éste, si bien sus principios son enunciados **en** el lenguaje; cuarto, aunque la crítica al discurso filosófico es idéntica a la auto-crítica del *Tractatus*, ello no hace de las proposiciones del *Tractatus* un libro de proposiciones metafísicas. El libro de Wittgenstein se compone de **elucidaciones**, no de tesis metafísicas u otras de filosofía tradicional y es sólo debido a alguna confusión grave que se les podría identificar; quinto, la paradoja del *Tractatus* surge por el conflicto de prioridad entre la lógica y el lenguaje: es la doctrina de la sintaxis lógica lo que condena lo que en diversas partes del libro se afirma. A Wittgenstein no parece perturbarlo el hecho de que la doctrina en cuestión **presuponga** el lenguaje para su enunciación y es sólo

⁴³ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.53.

⁴⁴ Puesto que, lógicamente, el significado de un nombre es un objeto, esto es, su referencia o denotación.

hacia el final de su obra que tiene que dar cuenta de una dificultad que no puede eludir. Es en este punto que las objeciones de Russell a Frege resultan de suma utilidad, puesto que promueven una inversión del enfoque general: es el lenguaje lo que es realmente universal, el *medium* del cual no podemos escapar, no la lógica. La concepción tractarianiana de la naturaleza del lenguaje y de la lógica, así como de sus relaciones, se invertirá en el segundo gran período de la labor filosófica de Wittgenstein, en concordancia con lo sugerido por Russell en su crítica a Frege. Sólo entonces se podrá retomar el proyecto de la crítica de la filosofía, proyecto que Wittgenstein nunca abandonó, sin incurrir en los errores a los que llevó la Teoría Pictórica.

V) *Pensamiento, Lógica y Lenguaje*

Aunque es incuestionable que, como pocas obras, el *Tractatus* impulsó con fuerza el desarrollo de la filosofía del lenguaje, hay un sentido en el que en el libro no se le concede todavía al lenguaje la preponderancia que posteriormente se le adscribiría. El lenguaje es una colección de signos usados. Es al ser de hecho usados por alguien que surgen las proposiciones, pues en última instancia el lenguaje no es otra cosa que “la totalidad de las proposiciones”.⁴⁵ Ahora bien, de acuerdo con el joven Wittgenstein es obvio que hay algo previo a las proposiciones, *viz.*, el pensamiento. En este punto, hay que reconocerlo, Wittgenstein es más cartesiano de lo que habría podido sospecharse. En efecto, de acuerdo con él la condición para el uso significativo de los signos por alguien es que la persona en cuestión los use o aplique **pensándolos**, es decir, no por casualidad, sin ton ni son, como perico o como grabadora. Así, lógicamente anterior al movimiento lingüístico está lo que podríamos llamar el ‘movimiento del pensar’, puesto que precisamente a lo que da lugar dicho movimiento es al pensamiento. Ahora bien, el pensamiento es el retrato **lógico** de la realidad ⁴⁶, un retrato al que posteriormente se le da una expresión lingüística. Una proposición es un retrato pensado, un signo proposicional usado y pensado, pero entonces queda ya claro que Wittgenstein le está concediendo prioridad a los retratos pensados sobre los retratos convencionales o, propiamente hablando, lingüísticos, esto es, las oraciones de nuestro lenguaje. En otras palabras, yo puedo representarme lógicamente la realidad sin para ello tener que expresar lo que pienso. Por eso con independencia de la totalidad de las proposiciones yo puedo auto-representarme el mundo en su totalidad por medio de mis pensamientos, puesto que “La totalidad de los pensamientos verdaderos es un retrato del mundo”.⁴⁷ O sea, en el *Tractatus* Wittgenstein está claramente comprometido con la idea de que podemos pensar sin para ello tener que hablar o escribir pero, y esto es muy importante, eso sólo puede ser el caso porque nuestro pensamiento es “lógico”. De

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.001.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.

⁴⁷ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.01.

acuerdo con Wittgenstein, por consiguiente, no puede haber tal cosa como “pensamiento ilógico”: “No podemos pensar nada ilógico, porque para ello tendríamos que pensar ilógicamente”.⁴⁸ Dado que la lógica es anterior a nuestro pensamiento, la lógica es *a priori*, pero justamente “El que la lógica sea *a priori* consiste en que no se *puede* pensar ilógicamente”.⁴⁹ Nada que pasara por “pensamiento ilógico” podría tener una expresión lingüística inteligible: “Solía decirse que Dios podía crear todo, salvo lo que fuera contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que no podríamos *decir* cómo sería un mundo ‘ilógico’”.⁵⁰ Pero el que la condición del lenguaje sea el pensamiento y de ambos la lógica implica que la representación lingüística ilógica es igualmente imposible. No se puede poner en palabras pensamientos ilógicos: “Representar en el lenguaje algo que contradiga a la lógica es tan imposible como lo es en geometría representar por sus coordenadas una figura que contradice las leyes del espacio o como dar las coordenadas de un punto que no existe”.⁵¹ Lo que sí se puede hacer, en cambio, es combinar signos de un modo que no corresponden a ningún pensamiento posible y que, por lo tanto, son sinsentidos. El sinsentido pertenece al reino del signo, no al del pensamiento; surge con la aplicación impensada de los signos.

Podemos, con base en lo anterior, establecer una cierta jerarquía. Lo fundamental es la lógica, a la cual se ajustan tanto el pensamiento como el mundo; la lógica es *a priori* y “permea el mundo”.⁵² Inmediatamente después está el pensamiento y es sobre éste que se erige el lenguaje. Las proposiciones tienen como rasgo esencial la bipolaridad, *i.e.*, el poder ser verdaderas o falsas, pero los signos tienen además la capacidad de ser mal empelados lógicamente. Obviamente, falsedad y sinsentido no son lo mismo. Lógicamente, el sinsentido brota por no haberse ajustado a las reglas de la sintaxis lógica o, lo que es lo mismo, por no haber dotado de significado al menos a una de las partes de una oración, es decir, cuando se falló en fijar una referencia para un término. Por ejemplo, “‘Sócrates es idéntico’ no significa nada, puesto que no hay ninguna propiedad llamada ‘idéntico’”.⁵³ Aquí nos encontramos con una fuente potencial de dificultades para Wittgenstein, porque si bien las determinaciones de significado son un asunto de convenciones establecidas colectivamente, Wittgenstein implícitamente acepta la posibilidad de asignaciones privadas de significados: “La proposición es un sinsentido pero no porque el símbolo sea en sí mismo ilícito, sino porque no establecimos previamente ninguna convención al respecto”.⁵⁴ Aquí ‘establecimos’ se refiere a lo que el hablante hace, no a ninguna comunidad lingüística. Así, por ejemplo, si por ‘idéntico’ el hablante entiende lo que todos entendemos, entonces la expresión es un

⁴⁸ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.03.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.4731.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.31.

⁵¹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.032.

⁵² L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.61 (a).

⁵³ L. Wittgenstein, *ibid.*, 5.473 (b).

⁵⁴ L. Wittgenstein, *loc. cit.*

sinsentido, pero en principio él podría asignarle al término un significado particular, diferente del usual, y entonces ‘Sócrates es idéntico’ tendría un sentido (un sentido que, naturalmente, él nos tendría que aclarar). Y lo que pasa con idéntico pasa, naturalmente, con cualquier signo, con ‘cronch’, por ejemplo.

Es muy importante dejar en claro qué está mal con la Teoría Pictórica. El problema consiste en que con ella se subordina el lenguaje a la lógica y, por consiguiente, se deja sin explicar una faceta fundamental del crucial fenómeno de expansión del lenguaje. En este punto el joven Wittgenstein cometió un error del que sólo lo sacó el Wittgenstein de la madurez. Es cierto que Wittgenstein apunta, mucho antes de lo que lo hiciera Chomsky, que una propiedad del lenguaje es que por medio de expresiones viejas se pueden construir nuevas proposiciones y que ese proceso no tiene fin. Pero lo que la Teoría Pictórica impidió que Wittgenstein percibiera es el hecho de que, aceptando sin discutir y en aras del argumento que el lenguaje se inicia estableciendo conexiones entre signos y cosas y que posteriormente dicho sistema de conexiones se sistematiza y sus regulaciones quedan sometidas al imperio de la lógica, es igualmente cierto que el lenguaje tiene también la peculiaridad de versar no ya sobre nuevos hechos sino sobre sus propias reglas, los sentidos, las formas proposicionales y demás y seguir de todos modos generando **proposiciones**, tan genuinas como cualquier otra. En otras palabras, fue por su rígida concepción de la lógica y del lenguaje que Wittgenstein se auto-incapacitó para dar cuenta del pasmoso fenómeno de auto-generación y expansión multi-direccional del lenguaje, independientemente de lo que sea o haya sido su función primordial. Es justamente dicha expansión lo que la Teoría Pictórica sencillamente no podía integrar. El esfuerzo de la Teoría Pictórica era, por lo tanto, un esfuerzo fallido *a priori*, porque lo que estaba tratando de hacerse con ella era fijar los límites de la significatividad **desde dentro del lenguaje y por medio del lenguaje**, y eso es precisamente lo que no se puede hacer. Así como no podemos pensar lo ilógico, tampoco podemos establecer reglas para el lenguaje significativo (referencial) y posteriormente tratar de referirnos a ellas mediante un lenguaje que, de acuerdo con éstas, habría *ipso facto* dejado de ser significativo. Esa es la dificultad a la que se enfrenta Wittgenstein en el *Tractatus* y por la cual se explica el severo auto-repudio de 6.54. Lo que no justifica, sin embargo, es el sinnúmero de interpretaciones absurdas a que dicha sección ha dado lugar.

Nuestra lectura del *Tractatus*, creo, no está expuesta a la clase de fáciles contra-ejemplos a la que están expuestas otras interpretaciones. Considérese brevemente, por ejemplo, la reconstrucción de Diamond. Si lo que hemos dicho es correcto, sus explicaciones tienen que estar mal. Veamos un ejemplo de la clase de resultados abiertamente falsos en los que su teoría desemboca. De acuerdo con ella, dado que Wittgenstein hace suyo (entre otros) el principio contextual de Frege, entonces en ‘Los perros comen carne’ ‘Los perros’ tiene un significado perfectamente asequible e inobjetable. Empero, según ella, en ‘Los perros cronch

carne' 'los perros' ya no significa absolutamente nada. Esa posición me parece insostenible y pienso que disponemos de elementos para rechazarla: en 'Los perros cronch carne' 'los perros' significa exactamente lo mismo que en la oración legítima. Lo único que falta aquí es el significado de 'cronch', pero es obvio que la carencia de significado de un término no anula los significados que otros términos ya poseen. Eso es algo que no puede suceder. El que la expresión completa sea un sinsentido no se debe forzosamente a que todas sus partes sean asinificativas. Con que una lo sea basta. La explicación de Diamond resulta, pues, insatisfactoria. La explicación que aquí se ha proporcionado no enfrenta esta clase de contra-ejemplos.

Quizá no esté de más que señalemos que los problemas planteados por la Teoría Pictórica quedan completamente superados en el pensamiento del Wittgenstein de la madurez, un pensamiento en el que las relaciones entre los factores mencionados quedarán invertidas y se enfoca el tema del sinsentido de un modo radicalmente diferente. Desde lo que será la nueva perspectiva, lo que tendrá prioridad será obviamente el lenguaje. La lógica será vista como una enunciación idealizada de diversos aspectos del lenguaje (*i.e.*, de su estructura y funcionamiento) y el pensamiento sólo podrá ser comprendido en términos de lenguaje y acciones contextualizadas. Lo que nos dará la naturaleza del pensamiento será el examen de la gramática del verbo 'pensar', el estudio filosófico del juego de lenguaje de 'pensamiento' y nociones asociadas. Dado que la concepción del lenguaje se habrá modificado drásticamente, Wittgenstein dará cuenta del sinsentido de un modo concomitantemente diferente. Sobre eso intentaré decir unas cuantas palabras posteriormente, pero por el momento quisiera decir algo sobre el resbaladizo y espinoso tema del silencio del *Tractatus*, un tema del que se ha abusado desmesuradamente.

VI) *El Silencio del Tractatus*

Era de esperarse que lo que Wittgenstein afirma hacia el final de su obra sobre "lo indecible", *i.e.*, sobre lo que sólo "se muestra" y sobre lo que, por lo tanto, no se debe siquiera intentar hablar, iba a ser presa de incomprensión y de ataques desde más de una posición filosófica. Por ejemplo, los positivistas lógicos criticaron acremente a Wittgenstein por supuestamente reconocer un ámbito especial de realidad, "lo más alto", que, aunque indescriptible, de todos modos se nos manifiesta, se muestra a sí mismo, y creyeron olfatear en Wittgenstein tentaciones místicas retrógradas; por su parte, los metafísicos tradicionales se distanciaron del autor del *Tractatus* porque a final de cuentas éste no permitía que se dijera absolutamente nada sobre aquello que supuestamente él mismo reconocía como lo más importante. Pienso que en ambos casos extremos la crítica es injustificada. Por sorprendente o extravagante que suene, creo que puede afirmarse que a casi un siglo

de haber sido escrito, el *Tractatus* es todavía y en más de un sentido un libro en general incomprendido.

Argumenté más arriba que el proyecto de Wittgenstein no tenía como objeto sustituir la metafísica tradicional con una metafísica de calidad superior, sino que su objetivo era pura y llanamente suprimirla y que es sólo por un error teórico que él se auto-critica al final de libro. Wittgenstein no se auto-repudia por metafísico, sino por no atenerse a los dictados de su propia teoría del lenguaje. Es inútil, por lo tanto, pretender descubrir en él inclinaciones metafísicas. Sencillamente, no hay tal cosa. El tan manido “silencio del *Tractatus*” no es el del místico tradicional, es decir, el de alguien que aspira a decir algo trascendente, algo para lo cual el lenguaje se queda corto, sino simplemente el de alguien que rechaza lo que otros aseveran cuando pretenden rebasar los límites de la significatividad. El silencio del *Tractatus* quedaría perfectamente atrapado por medio de oraciones como “eso que dices es absurdo”, “eso que afirmas no vale”, “aquello que se dijo es asignificativo”, y así indefinidamente. Pero debería ser obvio que el rechazo de todas las aseveraciones metafísicas no equivale a una aseveración metafísica nueva o, por así decirlo, de una nueva estirpe. El silencio del *Tractatus* es el de alguien que rechaza algo, no el de quien pretende aseverar algo mejor que otros, puesto que Wittgenstein está convencido de que no hay nada qué aseverar. Por eso, la afirmación de que Wittgenstein da expresión en su libro a sus posiciones éticas, estéticas y religiosas es simplemente una acusación carente por completo de fundamentación. Lo que en el *Tractatus* se ofrece son aclaraciones concernientes al lenguaje moral o a la lógica del concepto de Dios, pero en ningún momento hace Wittgenstein pronunciamientos éticos o religiosos. En este punto, él siguió siendo rigurosamente consistente.

Lo anterior no es incompatible con el hecho de que el libro contiene la impactante sentencia “Hay, en verdad, lo que no es asimilable por el lenguaje. Ello *se muestra*; es lo místico”,⁵⁵ un pensamiento del cual es forzoso dar cuenta. Ahora bien ¿qué podemos decir nosotros al respecto que sea congruente con nuestra interpretación general de la obra?

Son dos las cosas que debemos preguntarnos: primero, ¿“qué” abarca o contiene “lo indecible”, lo inexpresable, lo inefable, lo que está más allá de toda representación lingüística posible? y, segundo, ¿hay alguna condición necesaria (suficiente o no) que satisfacer para poder en principio acceder a la visión mística, para poder captar eso, sea lo que sea, que se muestra?

Alguien que, a mi modo de ver, respondió acertadamente, con claridad y en forma sucinta a la primera pregunta es W. D. Hudson. Éste nos dice, en su estupendo libro *Wittgenstein and Religious Belief*: “En el *Tractatus* Wittgenstein

⁵⁵ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.522.

argumentó que hay algo que no puede ponerse en palabras pero que de todos modos se *muestra*. Habla de eso como ‘trascendental’. Eso que es trascendental resulta tener dos formas o ejemplificaciones a las que me referiré como la ‘lógica’ y la ‘ético-religiosa’, respectivamente”.⁵⁶ Creo que Hudson tiene perfectamente razón. Por lo tanto, tenemos que construir una doble explicación y empezaremos con lo que Hudson caracteriza como lo trascendental lógico, para lo cual se tiene que responder primero a la segunda pregunta planteada más arriba. En relación con esto, pienso que sí hay una condición para “lo místico” y ésta es la de ser capaz de concebir el lenguaje o el mundo como una totalidad. Wittgenstein enuncia dicha condición en relación con el mundo, pero es evidente que lo mismo vale para el lenguaje y la lógica. “Sentir el mundo como un todo limitado”, nos dice Wittgenstein, “es lo místico”.⁵⁷ En el caso del lenguaje no es quizá ‘sentir’ el término adecuado sino más bien palabras como ‘visualizar’ o ‘contemplar’. Así, quien lograra visualizar el lenguaje como una totalidad acabada:

- a) podría “ver” que hay cosas que tienen que ver con éste, como su estructura y su *modus operandi*, pero también
- b) comprendería que si quisiera hablar de ellas no las podría expresar, porque las estaría contemplando por así decirlo desde fuera del lenguaje mismo y por ende sin lenguaje. Por consiguiente, los intentos por poner en palabras eso que estaría visualizando estarían inevitablemente destinados al fracaso.

Consideremos esta cuestión un poco más en detalle.

Ya vimos que, sin quizá darse del todo cuenta de ello, Wittgenstein cree estar haciendo afirmaciones desde una plataforma, cuando en realidad las hace desde dos plataformas diferentes, la constituida por la Teoría Pictórica y la que representa el lenguaje natural. De igual modo, vimos que hay razones para pensar que su jerarquía es equivocada y que, contrariamente a lo que él pensaba en la época del *Tractatus*, el lenguaje natural es más universal que la lógica. A grandes rasgos ¿qué es lo que tiene que ver con la lógica y que sólo se muestra? Pienso que podemos responder en forma sucinta diciendo que, básicamente, las conexiones lógicas que se dan entre las proposiciones y el sistema de relaciones semánticas que se dan entre el lenguaje y la realidad. Esto último abarca las relaciones de significado, la forma lógica, los roles lógicos de los nombres, etc. Ubiquémonos ahora en el contexto de la Teoría Pictórica. Consideremos alguno de sus principios, por ejemplo la tesis o la regla de que una proposición elemental es una concatenación de nombres. Desde este punto de vista, diremos que ‘*fa*’ es una proposición elemental, pero lo que acabo de decir al enunciar dicha regla no lo es, *i.e.*, no tiene la forma de ‘*fa*’ y, por lo tanto, dije

⁵⁶ W. D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief* (London: The MacMillan Press, 1975), p. 68.

⁵⁷ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.45.

algo que la teoría ya no avala como significativo. Nosotros, a estas alturas, disponemos de una explicación para ello: Wittgenstein se mueve simultáneamente desde la otra plataforma, esto es, desde el lenguaje natural y por eso puede decir algo que su propia teoría condena. Pero, como en su momento argumenté, lo que está mal aquí no es el lenguaje natural, sino la Teoría Pictórica. Obsérvese, sin embargo, que Wittgenstein hace un serio esfuerzo por ser coherente, inclusive al grado de auto-sacrificarse: él no espera a que otros los critiquen, sino que él mismo se auto-repudia. Otro ejemplo de “inefabilidad” lógica nos lo proporciona la forma de las proposiciones. Por ejemplo, la forma lógica de una proposición como ‘*fa*’ no se puede poner en palabras, porque tan pronto intentamos hacerlo tendremos que recurrir a otra expresión, digamos ‘*fb*’, la cual habrá de tener exactamente la misma forma que ‘*fa*’, con lo cual no habremos hecho el menor progreso en nuestro intento de aclaración explícita de lo que son las formas lógicas de las proposiciones. Éstas sólo pueden “mostrarse” en la conformación interna de las proposiciones mismas, en el modo como yuxtaponemos símbolos, etc., pero permanece más allá de toda posibilidad de enunciación explícita.⁵⁸ Esto explica la conclusión de Wittgenstein: frente a la lógica del lenguaje no queda más que callarse. Ahora entendemos, sin embargo, porque el diagnóstico es equivocado.

Por razones más bien obvias, en general ha sido lo indecible en su instanciación ético-religiosa lo que más ha atraído la atención de los lectores de Wittgenstein y una de las partes del *Tractatus* que más ha generado apasionadas polémicas. En este caso, aunque la idea de Wittgenstein sigue siendo la misma que en relación con lo trascendental lógico, el asunto se complica por las conexiones que se establecen con otros intrincados y delicados temas, como la naturaleza del bien o la creencia en Dios. Es obvio que la comprensión cabal de lo indecible en su modalidad ético-religiosa exige que esté uno familiarizado con ciertas posiciones clave del *Tractatus*, como la reivindicación que del solipsismo allí se hace, y con diversas tesis filosóficas que Wittgenstein rechaza, como por ejemplo la tesis de G. E. Moore de que ‘bueno’ denota una propiedad no natural. Sobre tan decisivos temas, sin embargo, no podremos hacer aquí más que algunas observaciones elementales.

Por razones que ya di en otra parte y en las que no ahondaré en este escrito,⁵⁹ sostengo que el libro de Wittgenstein es un libro redactado en primera persona y para la primera persona, teniendo como base a la lógica. Independientemente de que esté en ello equivocado o no, es claro que Wittgenstein está convencido de que lo que él dice es lo que otros dirían si, al ocuparse de la lógica del lenguaje, hablaran con verdad y en primera persona. Pero ¿qué, de lo que es relevante para nuestro tema, es lo que él afirma? Sabemos que podemos hablar del mundo porque podemos

⁵⁸ Véase la estupenda ilustración que hace Hudson del punto en discusión en la página 70 de su libro.

⁵⁹ Véase mi ensayo “Wittgenstein y el Solipsismo: análisis, desmantelamiento y superación” en mi libro *Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas* (México: Plaza y Valdés, 2005), pp. 171-89.

hablar de objetos y de sus propiedades y relaciones y también que es posible concebir el mundo como un todo, puesto que puedo concebir el lenguaje de ese modo. Habría, sin embargo, palabras que aunque útiles son problemáticas debido a que no nos remiten ni a objetos ni a propiedades. Por ejemplo y contrariamente a lo que se había sostenido en obras importantes como *Principia Ethica*, ‘bueno’ (y en general todos los términos evaluativos) es (son) lógicamente hablando asignificativo(s). Moore mistificó la ética e introdujo la confusión y el caos al hablar de “propiedades no naturales”. Ante esta posición, lo primero que se le ocurriría preguntar a cualquier persona sería: ¿cómo podríamos mediante el lenguaje natural hablar de propiedades no naturales? Wittgenstein aspira a reivindicar el uso normal de palabras como ‘bueno’ recurriendo para ello a su teoría y sin caer en los misterios metafísicos usuales. Así, él coincide con Moore en que ‘bueno’ no denota nada natural, pero no infiere que entonces denota algo no natural. Su idea es más bien que su uso es engañoso. Como Moore, el hablante normal cree que porque ‘bueno’ es un adjetivo entonces refiere a algo, una cualidad especial, pero lo que Wittgenstein responde es que no hay tal cualidad, esto es, no hay nada a qué apuntar. Que ‘bueno’ no denota una cualidad especial se prueba recordando que cada quien usa ‘bueno’ como mejor le parezca y, por lo tanto, dicha palabra no puede ser el nombre de ninguna propiedad, puesto que si lo fuera tendría que denotar tantas propiedades como usuarios y aplicaciones tiene. Eso es absurdo. **Lógicamente**, ‘bueno’ carece de una referencia fija y, dado que carece de ella, cuando se le emplea no se dice nada con sentido. Si se nos pregunta qué quisimos decir al afirmar que algo es bueno lo que hacemos es ofrecer una explicación. Imagínese que alguien afirma de, *e.g.*, un determinado vino que es bueno. Así como está, la afirmación está incompleta, es más bien como una promesa de afirmación. De ahí que de inmediato se querrá preguntarle al hablante qué quiso decir. Supóngase que se respuesta es ‘este vino es bueno porque fue añejado en barricas de roble, en las circunstancias apropiadas y con las técnicas requeridas’. Al proporcionar una explicación así ‘bueno’ desaparece y queda remplazado por una expresión que sí tiene sentido, puesto que ahora sí todas sus partes serán significativas. En ese caso con ‘bueno’ se apuntaba al vino y sus propiedades, pero el término no significaba nada mientras no se le remplazara por términos que sí tienen un significado. El problema es que, inducidos por la gramática superficial, los hablantes normales tendemos a pensar que hay algo que es “lo bueno” y no nos resulta fácil entender que el funcionamiento usual de dicho término es lógicamente ilusorio y engañoso. No hay tal cosa como “lo bueno” y, por lo tanto, no podemos hablar de ello. Así que definitivamente, en lugar de pretender reificar lo bueno y lo bello, pretender hablar de un bien absoluto, etc., lo mejor es mejor guardar silencio. Ahora bien, a diferencia de los positivistas, Wittgenstein no intenta de manera fácil reducir el lenguaje moral al lenguaje de la subjetividad. Una cosa es resistir la tentación de hablar de propiedades allí donde no las hay y otra es sencillamente no saber dar cuenta de la utilidad de ciertas expresiones.

En realidad, es sólo al visualizar mi vida como un todo que puedo entender la utilidad de ‘bueno’ y términos similares, pues entonces me percató de que además de los hechos que constituyen mi vida está el modo de organización de los hechos, su combinación por así decirlo. Dado que es de mi vida como un todo de lo que estoy hablando, los hechos que realmente me incumben son ante todo los que son producto de mis acciones libres. De los hechos por mí generados hay algunos que me agradan y otros que me desagradan, es decir, hay hechos de los que me arrepiento, hechos que yo quisiera borrar o acomodar de otra manera en el mosaico de hechos de mi vida. Pero es evidente que hablar de la organización de los hechos no es hablar de otros hechos, de hechos especiales, sino del sentido de los hechos. Por consiguiente, dado que hablar del sentido no es hablar de hechos se sigue que sobre el sentido del mundo y de la vida no puedo decir nada significativo, puesto que no hay nada qué decir. No obstante, que no haya un hecho especial que sea el sentido de los hechos no quiere decir ni implica que entonces los hechos no están ensamblados de alguna manera y que no sea eso algo que se percibe. Cómo sea mi vida (buena o mala) es algo que se muestra en la composición de (para seguir con la metáfora) mi mosaico de hechos, pero acerca de dicha composición, que es lo que se muestra, no puedo decir nada, porque cuando lo quiero hacer dejo automáticamente de hablar de objetos y propiedades. Es, por lo tanto, una manifestación palpable de incompreensión pretender hablar de lo bueno en sí mismo, del bien, de lo bello, etc., como si fueran hechos, objetos o situaciones especiales. Eso es precisamente lo que el *Tractatus* denuncia. De ahí que, contrariamente a lo que muchos creen haber visto en él, no hay en el libro un solo pronunciamiento moral. En este sentido, es sencillamente falso que Wittgenstein “ceda a la tentación de balbucear” o intente “silbar” absolutamente nada, puesto que lo que nos está diciendo es precisamente que no hay nada acerca de lo cual balbucear o intentar expresar silbando. En este sentido, la “visión correcta del mundo” a la que alude Wittgenstein al final de su libro no es una visión para optimistas o para gente que quisiera encontrar alguna clase de consuelo. Wittgenstein no le hace concesiones ni al teísta ni al metafísico ni al moralista. No hay en el libro ninguna enunciación de una posición ética, como dice Russell. Al contrario: cuando Wittgenstein afirma, por ejemplo, que “El mundo del hombre feliz es distinto del mundo del hombre infeliz”⁶⁰ lo que está haciendo es reconocer que sobre las diferencias morales en las vidas de las personas no se puede decir nada, aparte de decir que la vida del hombre moralmente bueno es diferente de la vida del hombre moralmente malo. Así, lo que sí encontramos son aclaraciones concernientes al lenguaje evaluativo y religioso extraídas del examen de la lógica del lenguaje.

De igual manera, cuando Wittgenstein dice que “Dios no se revela **en** el mundo”⁶¹ lo que está diciendo es que si alguien pretende hablar de la divinidad

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.43 (c).

⁶¹ L. Wittgenstein, *ibid.*, 6.432 (b).

como si fuera un objeto más (adscribiéndole propiedades necesarias, por ejemplo) estará emitiendo sinsentidos. No es que no podamos emplear el término ‘Dios’ y en general el lenguaje religioso, sino que si lo hacemos no estaremos hablando de objetos y propiedades. Lógicamente, los límites de la significatividad quedaron fijados por la Teoría Pictórica y el lenguaje religioso no se ajusta a su reglamentación. Por lo tanto, **lógicamente** dicho lenguaje es asignificativo. Pero eso no implica que entonces no esté asociado con nada o no permitan apuntar a nada importante. La vida del individuo es importante para el individuo, aunque ‘importante’ no denote una propiedad del mundo. La explicación de lo que no puede ser puesto en palabras cuando sentimos la tentación de hablar de nuestra vida como un todo, por lo tanto, es a final de cuentas la misma que cuando se pretende hablar de las reglas semánticas.

En resumen: el silencio del *Tractatus* no es un silencio para sugerir o insinuar algo. Es un silencio prohibitivo, no de complacencia. En verdad, la moraleja más importante que en mi opinión se puede derivar de la lectura del libro es que el “misticismo lógico” del *Tractatus* es un misticismo aniquilador hasta de las ilusiones más básicas del ser humano.

VI) *El Sinsentido en la Obra del Wittgenstein de la Madurez*

Como es natural, con el cambio que empezó a gestarse en las ideas de Wittgenstein acerca del lenguaje y de la lógica a partir de 1929 se operó también un cambio en su concepción del sentido y del sinsentido. Dadas las limitaciones de espacio, en este ensayo no podré ocuparme de lo mucho que el Wittgenstein de la madurez tiene que decir acerca del sinsentido y, por consiguiente, me limitaré a indicar de manera general cuál fue el derrotero que siguió su pensamiento. En vista de que la nueva visión del lenguaje que Wittgenstein fue paulatinamente desarrollando era muy superior en términos de riqueza explicativa a la del *Tractatus*, es normal que también su forma de entender el sinsentido se volviera mucho más sofisticada y sutil que la de su primera época. A grandes rasgos, si anteriormente la explicación giraba en torno a la lógica, en la segunda etapa del pensar wittgensteiniano obviamente gira alrededor de la idea de utilidad, de aplicación, de uso. Es digno de consignarse, por otra parte, que Wittgenstein siguió haciendo suya la idea de límites del lenguaje. Por ejemplo, en 1931 escribe: “El límite del lenguaje se muestra en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una proposición (que es su traducción) sin simplemente repetir la proposición”.⁶² Esto sugiere que la idea de límites de la significatividad es de mucho mayor alcance que teorías como la Teoría Pictórica y responde a lo que quizá sea una de las intuiciones más profundas que pueda haber referentes al lenguaje.

⁶² L. Wittgenstein, *Culture and Value* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), p. 10e.

En relación con el sinsentido propiamente hablando, la primera observación que quisiera hacer es que los ejemplos de sinsentidos y de oraciones absurdas son, con mucho, de oraciones filosóficas. Son el escepticismo, el mentalismo, el empirismo, el platonismo, etc., las fuentes en las que abreva Wittgenstein para extraer ejemplos de oraciones carentes por completo de sentido. Casos de sinsentidos son las afirmaciones filosóficas sobre el mundo externo, las otras mentes, la realidad del pasado, los números, los objetos materiales, los sueños, la intención, la percepción y así indefinidamente. En su segunda etapa más que en la primera, el blanco del ataque de Wittgenstein es la filosofía tradicional. No obstante, tampoco es la filosofía usual el único productor de sinsentidos. Wittgenstein sugiere en no pocos lugares que otra fuente importante de sinsentido es algo así como la carencia de un trasfondo adecuado para el uso de una expresión. Esto es muy importante, porque permite desligar de inmediato la aclaración del sinsentido de la gramática superficial. El sinsentido no se explica en términos de agramaticalidad, puesto que tanto una expresión significativa puede ser empleada de una manera que el resultado sea un sinsentido como una expresión agramatical podría ser empleada significativamente. Un ejemplo de lo primero nos lo da el propio Wittgenstein: “En medio de una conversación alguien me dice súbitamente: ‘te deseo suerte’. Me sorprende, pero posteriormente me doy cuenta de que esas palabras se conectan con pensamientos acerca de mí. Y ahora dejan de llamarme la atención como carentes de sentido”.⁶³ O sea, una vez más, el sinsentido no tiene tanto que ver con los signos como con los símbolos. Así como un garabato no es un transmisor de sentidos tampoco los es de sinsentidos. Por otra parte, ejemplos de construcciones agramaticales que de todos modos pueden ser útiles los encontramos en la literatura y en la poesía. Una secuencia de construcciones agramaticales puede ser muy divertida, por ejemplo. En cambio, a lo que no es factible encontrarle una utilidad es a las construcciones filosóficas. Es importante entender que la estrategia consistente en tratar de comprender un sinsentido para luego desecharlo por ser un sinsentido es ridícula: no es el caso que primero se comprende el sinsentido y luego, una vez comprendido, se le rechaza, sino que nuestra reacción de rechazo es inmediata: “Cuando llamamos sinsentido a una oración, no es como si su sentido fuera sin sentido, sino que una combinación de palabras está siendo excluida del lenguaje, retirada de la circulación”.⁶⁴ Cuando nos topamos con un sinsentido lo que sucede es simplemente que no sabemos qué hacer con la expresión emitida o escrita. Un sinsentido es una construcción que no cumple ninguna función, un instrumento lingüístico mal hecho que nos coloca en una situación similar a aquella en la que nos encontraríamos si quisiéramos clavar un clavo y se nos diera para ello un martillo de plastilina. No podríamos hacer nada con él, así como no podemos hacer nada con un sinsentido.

⁶³ L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), sec. 469.

⁶⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 500.

Las reflexiones del Wittgenstein maduro en torno a la carencia de sentido y lo absurdo son demasiado ricas y de múltiples ramificaciones, de manera que sería absurdo intentar aquí un recuento sistemático de ellas. Por ejemplo, de particular importancia son sus observaciones sobre las conexiones entre el sinsentido y la imaginación. Empero, no podremos abordar tan amplio horizonte de consideraciones, a las que habrá que dejar para un ulterior trabajo. De lo único que podemos estar seguros es de que, dada la riqueza del nuevo aparato conceptual articulado por el segundo Wittgenstein y de la muy superior fuerza aclaratoria de su pensamiento, nunca las *Investigaciones Filosóficas* habrían podido terminar, como el *Tractatus*, en la paradoja y el auto-repudio.

VII) *Observaciones Finales*

Como sucede en todos los casos, las lecturas de las obras de los filósofos pueden ser tanto contextualizadas como descontextualizadas. La nueva lectura del *Tractatus*, el así llamado ‘nuevo Wittgenstein’, me parece ser un típico producto de lectura descontextualizada históricamente, de un malabarismo interpretativo que no conecta al autor, en este caso al joven Wittgenstein, con los problemas que en su momento lo atormentaban, sino que tratan a toda costa de entender lo que en el libro se sostiene desde la perspectiva de las inquietudes y problemáticas actuales. Así me parece a mí que es la lectura de Cora Diamond y sus seguidores. La conexión con Frege produce inevitablemente la impresión de ser forzada, un tanto artificial, más como resultado de una decisión que de un descubrimiento. Añádase a esto lo que parece ser una incomprensión radical de secciones clave del *Tractatus* y el resultado es una concepción ininteligible del sinsentido y, más en general, de la obra misma. Sin haber desde luego intentado profundizar demasiado en lo que al trasfondo histórico atañe, aquí hicimos un esfuerzo por no caer en la clase de errores que los nuevos lectores de Wittgenstein ejemplifican. Sabemos ahora que, aunque Wittgenstein da cuenta del sinsentido de modo diferente en su primera y segunda fases filosóficas, de todas maneras hay constantes en sus planteamientos. El sinsentido real, el que requiere dilucidación, el interesante, por así decirlo, no es el de la mera agramaticalidad. En el *Tractatus* el sinsentido queda entendido básicamente como una construcción lingüística impecable pero lógicamente defectuosa, así como posteriormente sería entendido más bien como una construcción gramatical inservible. Por otra parte, el interés por el sinsentido surge por el interés en desmantelar de una vez por todas el discurso filosófico usual. Esta sí es una constante en el pensar wittgensteiniano que echa luz no sólo sobre las reflexiones de Wittgenstein acerca del sinsentido, sino sobre el todo de su meditación y de sus escritos.