

# El *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio<sup>1</sup>

Paulo Roberto Margutti Pinto  
Departamento de Filosofía  
Universidad Federal de Minas Gerais  
Brasil

La estabilidad de un horcón no perdura,  
pero la bondad y el calor del sol sí perdura  
porque tenemos su cristal en nuestro ser.  
Mitología Desana  
(Inscripción en el Museo del Oro – Bogotá)

## Resumen

El artículo procura mostrar que el *Tractatus* de Wittgenstein puede ser interpretado como una obra de iniciación a la contemplación mística silenciosa, por medio de un proceso que envuelve dos escaleras, una lógica y otra ética. La escalera lógica es representada por la crítica del lenguaje y conduce a la clarificación conceptual silenciosa cuanto a la esencial incapacidad del lenguaje en decir lo que solo se muestra. La escalera ética es representada por el alistarse como voluntario en el ejército austríaco y conduce a la contemplación mística de la esencia del mundo. Ambas escaleras implican procesos de muerte e de renacimiento que se complementan en un complejo ritual de iniciación.

## Abstract

The paper attempts to show that Wittgenstein's *Tractatus* may be interpreted as a work on initiation into silent mystical contemplation, by means of a process involving two ladders, a logical one and an ethical one. The logical ladder is represented by the critique of language and leads to silent conceptual clarification with respect to language's essential incapacity to say what can only be shown. The ethical ladder is represented by the enlisting as a volunteer in the Austrian army and leads to the mystical contemplation of the world's essence. Both ladders involve processes of death and rebirth which complement each other in a complex initiation ritual.

## I – Introducción

La palabra *iniciación* viene del latín *initiatione*, e implica, entre sus diversos sentidos, *la idea de una introducción al conocimiento de cosas misteriosas o*

---

<sup>1</sup> Título completo: El *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio. Autor: Paulo R. Margutti Pinto. In: FLÓREZ, Alfonso; HOLGUIN, Magdalena; MELÉNDEZ, Raúl. (Org.). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá, 2003, p. 15-36.

*desconocidas*, o también la idea de *un ritual preparatorio para introducir a alguien a los misterios de alguna religión o doctrina*. De un modo general, el ritual de iniciación implica dos procesos complementarios. El primero es el de *la muerte* de la persona iniciada, que deja de ser lo que era, a través de una experiencia traumática; el segundo es el del *renacimiento* de la persona iniciada que, por medio de la experiencia traumática se convierte en alguien diferente y mejor. En el presente texto, pretendemos argumentar que el *Tractatus* de Wittgenstein puede ser interpretado como una obra compleja de iniciación, que implica las vivencias de muerte y renacimiento en los dominios complementarios de la lógica y la ética. Esto significa que una comprensión adecuada de esta obra no se agota en la mera lectura de la misma, sino que exige un cambio radical de actitud con respecto al mundo.

Para alcanzar nuestro objetivo, recorreremos cinco etapas. En primer lugar intentaremos exponer la visión del mundo subyacente al *Tractatus*, mediante el análisis de sus relaciones con ciertas ideas filosóficas predominantes en la época, ligadas con el misticismo y con el análisis clarificador del lenguaje. En segundo lugar, intentaremos mostrar los principales resultados de la filosofía tractariana ligados al análisis lógico del lenguaje. En tercer lugar, intentaremos mostrar los principales resultados de la filosofía tractariana relacionados con la ética. En cuarto lugar, presentaremos nuestra conjetura con respecto a cómo se puede articular la lógica con la ética en una experiencia de iniciación. En quinto y último lugar, sacaremos las principales conclusiones de este recorrido.

El presente trabajo constituye al mismo tiempo una síntesis y una pequeña expansión de los principales resultados presentados en el libro: *Iniciación al silencio*, de nuestra autoría, que constituye un análisis del *Tractatus* en cuanto pieza argumentativa y que fue publicado en São Paulo, en 1998, por la Editorial Loyola. Teniendo en cuenta que nuestro principal objetivo es divulgar nuestra interpretación del *Tractatus* para el público de habla hispana en América Latina, privilegiaremos aquí la presentación de los principales resultados de nuestro análisis, remitiendo a nuestro libro para justificaciones más detalladas de los mismos.

## **II – La visión del mundo subyacente al *Tractatus***

Aunque sea una obra de comprensión reconocidamente difícil, el *Tractatus* puede ser mejor entendido a partir de una reconstitución de la atmósfera intelectual y de la problemática que lo motivaron. Esto es así por dos motivos principales. En primer lugar, porque la consideración de las ideas filosóficas de ciertos autores de la época y de algunos aspectos de la vida del joven Wittgenstein nos permite conjeturar cuál sería la visión del mundo que constituye el suelo de la filosofía tractariana. En segundo lugar, porque esta conjetura no sólo hace más inteligibles los aforismos del *Tractatus*, sino que también permite una visión de conjunto bastante consistente con la filosofía expuesta en esta obra.

Los autores cuyas ideas constituyen la atmósfera intelectual del *Tractatus* pueden ser reunidos en tres grupos. El primero de ellos, formado por James, Tolstoi, Schopenhauer y Weininger, caracteriza la tendencia ético-metafísica, en la cual se enfatiza el misticismo como la experiencia humana más significativa. Las ideas de estos autores convergen en el sentido de asumir la existencia de la experiencia mística, que consiste en la contemplación beatífica de una realidad más elevada que sólo puede ser obtenida a partir de una revolución personal. En Weininger, esta revolución surge como una exigencia interior, como un imperativo categórico a ser satisfecho por todo aquel que quiera merecer continuar viviendo.<sup>2</sup>

El segundo grupo está formado por Hertz, Boltzmann, Frege y Russell, que caracterizan la tendencia lógico-científica. Todos estos pensadores consideran que gran parte de los problemas científicos y filosóficos sólo podrán ser resueltos a través del análisis lógico del lenguaje, que permitirá indicar inclusive los falsos problemas generados por los usos ilegítimos de los signos lingüísticos. Todos los autores de este grupo comparten la creencia de que el lenguaje científico es capaz de describir el mundo de manera lógica.<sup>3</sup>

El tercer grupo está formado por un único representante, Mauthner, y se caracteriza por la perspectiva radical de la crítica del lenguaje. Esta última constituye una observación escrupulosa del lenguaje a través del propio lenguaje. Su descubrimiento más importante es que la realidad se halla siempre un paso adelante del lenguaje, el cual, no obstante lucha desesperadamente por expresarla, jamás tendrá éxito en esta tarea. Desde este punto de vista, la experiencia mística es indescriptible y la ciencia de la naturaleza, imposible. Mauthner defiende un escepticismo extremo, según el cual debemos dejar de hacer preguntas y buscar respuestas. Para él, una crítica del

---

<sup>2</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 53-80. Ver también JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Ed. with an introduction by M E. Marty. N. York: Penguin Books, 1985. SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés-Editora, s/d. TOLSTOI, L. N. *Abregé de l'Évangile*. Texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible de Jérusalem para N. Weisbein. Paris: Éditions Klincksieck, 1969. WEININGER, O. *Sex and Character*. Authorised Translation from the sixth German Edition. London: W. Heinemann; N. York: G. P. Putnam's Sons, 1906.

<sup>3</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 81-107. Ver también BOLTZMANN, L. *Escritos de Mecánica y Termodinámica*. Ed. de F. J. O. Ordóñez Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. FREGE, G. *Begriffsschrift und andere Aufsätze, mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen*. Herausgegeben von Ignacio Angelelli. Dritte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buch-gesellschaft, 1977. FREGE, G. *Os Fundamentos da Aritmética*. In: Peirce, C. S. (1980). *Escritos Coligidos*. Seleção e trad. de A. M. de Oliveira. Gottlob Frege. Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia. *Os Fundamentos da Aritmética*. Seleção e trad. de L. H. L. dos Santos. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Col. Os Pensadores. FREGE, G. *Translations from the Philosophical Writings of G. Frege*. Edited by Geach, P. & Black, M. Oxford: B. Blackwell, 1966. FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de P. Alcoforado. S. Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978. HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. Preface by W. von Helmholtz. Transl. by D. E. Jones & J. T. Walley. Introduction by R. S. Cohen. New York: Dover Publications, 1956. RUSSELL, B. "On Denoting", in Marsh, R. M. (ed.) *Logic and Knowledge, Essays 1901-50*. London: Allen & Unwin, 1956, p. 39-56. RUSSELL, B. *Introduction to Mathematical Philosophy*. 11th impression. London: Allen & Unwin, 1963. RUSSELL, B. *Mysticism and Logic*. 4th impression. London: Allen & Unwin, 1976.

lenguaje es un acto al mismo tiempo suicida y redentor que nos lleva a una única solución posible: el silencio total.<sup>4</sup>

Ahora, pensamos que las ideas provenientes de los autores que hemos mencionado se combinan con la visión del mundo que constituye el punto de partida de la filosofía tractariana. En otras palabras, creemos razonable suponer que Wittgenstein ya poseía algunas convicciones filosóficas importantes en la época de redacción del *Tractatus* y que tales convicciones tienen su origen en algunas de las ideas defendidas por los autores pertenecientes a los tres grupos considerados. *Los Cuadernos de Notas* y *Los Diarios Secretos* nos dan muy buenas indicaciones con respecto a las convicciones de Wittgenstein. Desde el punto de vista ético-metafísico, vemos allí que él ya creía en el cristianismo tolstoiano, según el cual encontramos el verdadero sentido de la vida en la contemplación beatífica del eterno presente, a través de una victoria del espíritu sobre la carne. Vemos también que este cristianismo era entendido en una perspectiva schopenhaueriana, en la que *el espíritu* corresponde al *sujeto trascendental*, que se encuentra en un dominio fuera del espacio y del tiempo, y la *carne* corresponde al *sujeto individual* o *empírico*, que constituye un fenómeno perteneciente al dominio espacio-temporal. El sujeto trascendental y el mundo fenoménico son ambas manifestaciones trascendentalmente complementarias del mismo principio último de toda la realidad, a saber, la voluntad. A esta perspectiva se añadía una rígida moral de tipo weiningeriano, que implica el deber interior de ser auténtico consigo mismo para encontrar el sentido de la vida. Aunque Wittgenstein creyese en estas ideas, le faltaba experimentar todavía la vivencia tolstoiana del eterno presente para convertirse en un hombre en sentido completo. Esta carencia lo dejaba existencialmente angustiado, ya que sus rígidas convicciones morales exigían implacablemente que él descubriese el sentido de la vida o se suicidase. Esta carencia debía también impulsarlo fuertemente en el sentido de crear en su propia vida las condiciones favorables para experimentar la revolución interior.<sup>5</sup>

Desde el punto de vista lógico-científico todo indica que Wittgenstein creía en la posibilidad de la descripción científica del mundo a través de una teoría de los modelos análoga a la de Hertz y Boltzmann. Esta teoría podría complementarse con las técnicas del análisis lógico de orientación fregeana y russelliana. Esto generaba entre tanto un conflicto con Mauthner, para quien el lenguaje es congénitamente incapaz de describir la realidad, exigiendo que nos refugiemos en el silencio místico. Por un lado, Mauthner debería tener algo de razón, ya que los autores relacionados con las preocupaciones ético-metafísicas comparten la no creencia en la posibilidad de describir adecuadamente la vivencia mística. Por otro lado, Mauthner debería estar errado en algún punto, ya que la descripción científica del mundo a través de modelos lógicamente articulados parece constituir una posibilidad real. Si Mauthner

---

<sup>4</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 107-120. Ver también MAUTHNER, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. Zweite Auflage, 1912. Zweiter Band. Zweite Auflage, 1913. Dritter Band. Dritte Auflage., 1921. Erster Band. Para la traducción de algunas partes de esta prolífica obra, ver MAUTHNER, F. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Trad. de J. M. Villa. Mexico: Juan Pablos Editor S. A., 1976.

<sup>5</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 39-52; 121-40.

tuviese completamente la razón, entonces no habría ni metafísica ni ciencia. Si, con todo, los autores de la tendencia lógico-científica tuviesen la razón, entonces el lenguaje podría decir algo todavía. Era preciso establecer, de manera crítica y desde el interior del propio lenguaje, lo que puede y lo que no puede ser dicho. Parece que Wittgenstein sentía la necesidad de una nueva delimitación, la cual debería ser hecha a través de una crítica del lenguaje todavía más radical que la mauthneriana. Añadiendo a esta problemática las preocupaciones éticas de Wittgenstein, podemos suponer que su desafío era todavía mayor. Él tenía que encontrar una forma de encuadrar el análisis lógico con su proyecto ético, ya que, según una declaración hecha en una carta a Russell en esta época, es preciso ser antes un hombre completo, para después ser un lógico.<sup>6</sup>

Para solucionar su intenso drama existencial, Wittgenstein parece haber utilizado no sólo una sino dos escaleras en sentido mauthneriano. Sabemos que uno de los problemas de Wittgenstein era establecer los límites de lo decible a través de la tarea suicida de la crítica del lenguaje. Como veremos más adelante, esta crítica recorre los elementos de la teoría de los modelos y de la lógica matemática para intentar establecer las condiciones trascendentales de posibilidad del lenguaje. Tenemos aquí la conocida “escalera lógica”, que permitió la creación de las condiciones necesarias para establecer los límites intrínsecos de lo decible. Es más, otro de los problemas de Wittgenstein –y tal vez el más importante- era crear las condiciones favorables para la contemplación beatífica del eterno presente. En un sorprendente paralelismo con la crítica del lenguaje, la solución de este problema ético fue alcanzada a través del expediente suicida de alistarse como voluntario en el ejército austríaco. En este caso, la situación extrema de la guerra puede muy bien haber correspondido con una “escalera ética”, que le allanó el camino en dirección a la deseada experiencia mística. De este modo, a la conocida “escalera lógica” parece que le podemos agregar una “escalera ética”. Y el resultado final de la combinación de estas dos escaleras fue la anhelada conciliación de las investigaciones lógicas con las convicciones éticas, a través de una experiencia peculiar de iniciación. Como veremos en las próximas secciones, mediante el expediente de unir filosofía y vida de la manera más radical posible, Wittgenstein consiguió elaborar la filosofía tractariana, en la que un punto de partida extremadamente sufrido crea las condiciones de una clarificación silenciosa.

### **III – La escalera lógica y la crítica del lenguaje**

Ya sabemos que Wittgenstein se inspira en Mauthner para hacer una crítica radical del lenguaje. Pero en oposición a Mauthner, quien simplemente procura describir el lenguaje en cuanto objeto de estudio, Wittgenstein efectúa un análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad del lenguaje, que se basa en los siguientes principios: 1º) todas las expresiones lingüísticas se forman a partir de contenidos descriptivos que se usan para afirmar, dar órdenes, preguntar, expresar emociones, etc. (por ejemplo, las expresiones: *‘la puerta está abierta’*, *‘abra la puerta’*, *‘la*

---

<sup>6</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 121-40.

*puerta está abierta!*’, ‘¿*está abierta la puerta?*’, todas ellas poseen el mismo contenido descriptivo que corresponde a *la circunstancia de que la puerta esté abierta*); 2º) entre las expresiones lingüísticas, la proposición declarativa posee una posición privilegiada, porque su bipolaridad constituye una garantía segura para la existencia de un contenido descriptivo auténtico (por ejemplo, la proposición ‘*la puerta está abierta*’ puede ser verdadera o falsa y posee por eso contenido descriptivo auténtico que podrá ser usado en órdenes, preguntas, etc., mientras que la proposición ‘*el círculo es redondo*’ sólo puede ser verdadera y por eso no posee contenido descriptivo auténtico); 3º) para establecer las condiciones trascendentales de posibilidad de las diversas expresiones usadas en el lenguaje basta establecer las condiciones trascendentales de posibilidad del contenido descriptivo de la proposición declarativa.<sup>7</sup>

El principal resultado de la crítica del lenguaje es el postulado trascendental que nos dice que el sentido de una proposición declarativa cualquiera está determinado porque ella puede ser analizada en combinaciones lógicas de proposiciones atómicas, que son, a su vez, combinaciones lógicas de signos simples. Estos últimos no “existen” como hechos lingüísticos, sino que “subsisten” como condiciones de posibilidad o coordenadas trascendentales de los hechos lingüísticos. Por esta razón, jamás tendremos acceso directo a la forma de los signos simples o a la forma de sus combinaciones (proposiciones atómicas) en el mundo de los hechos. Asimismo, la existencia de estos signos es una condición necesaria de la determinabilidad del sentido de la proposición. Ellos son indivisibles y podríamos decir que su conjunto constituye la “substancia” del lenguaje, la base permanente e inmutable a partir de la cual se construye la diversidad de las proposiciones que describen las situaciones mundanas.<sup>8</sup>

Para explicar el poder descriptivo de la proposición atómica, Wittgenstein parece haber recorrido la teoría de los modelos de Hertz y Boltzmann, mostrando cómo una articulación de signos simples puede ser colocada en correspondencia, a través de una relación proyectiva que es establecida por los significados trascendentalmente necesarios de estos mismos signos, con los objetos simples cuya articulación constituye un hecho atómico. De acuerdo con esta teoría, la proposición atómica posee sentido porque es un hecho (lingüístico) isomórficamente proyectado sobre otro hecho (no lingüístico). Esto explica la razón por la cual una proposición auténtica es esencialmente bipolar: en cuanto proyección, su verdad o falsedad sólo puede ser establecida por comparación con los hechos. No podemos, por lo tanto, determinar *a priori* el valor de verdad de una proposición dada.<sup>9</sup>

Aplicada al mundo, la crítica del lenguaje desemboca en lo que podríamos denominar *atomismo trascendental*. El principio en que se basa el *Tractatus* para llegar a este atomismo es la idea de que existe un estricto paralelismo entre el

---

<sup>7</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 143-8.

<sup>8</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 148-74.

<sup>9</sup> *Id.*, *ib.*

lenguaje y el mundo. Con base en este principio Wittgenstein establece que cada signo simple debe designar necesariamente uno y sólo uno objeto simple. Este último también debe ser indivisible y, asociado a los demás objetos simples, constituye la substancia del mundo, la base permanente e inmutable a partir de la cual se construye la diversidad de los hechos atómicos o estados de cosas. Paralelamente con los signos simples, podemos afirmar que los objetos simples no “existen” como hechos mundanos, sino que “subsisten” como condiciones de posibilidad o coordenadas trascendentales de los hechos mundanos. En cuanto perteneciente a la substancia del mundo, cada objeto simple debe poseer una forma lógica tal que todas sus combinaciones posibles con otros objetos simples ya estén establecidas *a priori*. Si nos fuese dado conocer todos los objetos simples que componen la substancia del mundo seríamos capaces de conocer simultáneamente todas sus combinaciones posibles. Estas afirmaciones son compatibles con la idea de que los objetos simples constituyen un sistema trascendental de coordenadas que subyace al mundo, fundamentándolo lógicamente.<sup>10</sup>

Las combinaciones de objetos simples o estados de cosas corresponden a las unidades mínimas a las que podemos llegar a través del análisis del mundo. En este sentido, los estados de cosas son hechos indivisibles e independientes entre sí, de la misma forma que las proposiciones atómicas son indivisibles e independientes entre sí. El conjunto formado por todos los estados de cosas (existentes o no) constituye la realidad. Los subconjuntos de la realidad constituyen situaciones. El mundo constituye un subconjunto de la realidad que está formado por los estados de cosas existentes. Análogamente a lo que acontece con las proposiciones complejas, las situaciones mundanas son hechos complejos que se reducen a articulaciones de hechos atómicos.<sup>11</sup>

El paralelismo entre lenguaje y mundo permite una serie de definiciones simétricas: el lenguaje es una totalidad de proposiciones posibles, en cuanto la realidad es la totalidad de los estados de cosas posibles; la ciencia natural es la totalidad de las proposiciones verdaderas en cuanto el mundo es la totalidad de los estados de cosas existentes. Los siguientes resultados simétricos son permitidos también: una proposición compleja se reduce a una articulación lógica de proposiciones atómicas, mientras un hecho complejo se reduce a una articulación lógica de hechos atómicos; una proposición atómica se reduce a los signos simples que la constituyen, mientras que un hecho atómico se reduce a los objetos simples que lo constituyen; la forma lógica del lenguaje y de la ciencia ya está contenida *a priori* en la forma lógica de los signos simples, mientras que la forma lógica de la realidad y del mundo ya está contenida *a priori* en la forma lógica de los objetos simples; los signos simples forman la “substancia” del lenguaje en cuanto los objetos simples constituyen la substancia del mundo. De ese modo, a pesar de que no tenemos acceso directo a las proposiciones elementales y sus respectivos signos simples, o a los hechos atómicos

---

<sup>10</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 175-90.

<sup>11</sup> *Id., ib.*

y sus respectivos objetos simples, todos constituyen condiciones trascendentales de posibilidad del lenguaje y de la realidad.<sup>12</sup>

Si aceptamos el postulado del atomismo trascendental, verificamos que el lenguaje natural está lógicamente en orden. El lenguaje natural puede ser colocado en correspondencia con el lenguaje de las proposiciones atómicas y por eso posee la misma estructura que la realidad. Ahora, es justamente esa similitud estructural la que posibilita la descripción de los hechos del mundo. Esto nos lleva a reconocer que la lógica funciona como la esencia del mundo, el “cimiento común” que organiza el lenguaje y la realidad. Esto es así porque la lógica actúa como ley trascendentalmente estructurante del lenguaje y de la realidad en dos niveles. En el nivel de los hechos atómicos, la forma lógica es la condición de posibilidad de que la proposición retrate isomórficamente el hecho. Tanto los objetos simples que constituyen la substancia del mundo como los signos simples que componen la “substancia” del lenguaje están contenidos en un espacio lógico que determina todas sus combinaciones posibles. En el nivel de las combinaciones lógicas de las proposiciones elementales entre sí y de los hechos atómicos entre sí, la lógica es una condición de posibilidad de la constitución de las proposiciones complejas y de los hechos complejos. En los dos casos, lo que introduce las posibilidades de combinaciones es la bipolaridad: el estado de cosas atómico puede existir o no; la proposición elemental puede ser verdadera o falsa. Gracias a eso, en el caso de las proposiciones elementales, por ejemplo, la lógica determina *a priori* todas las combinaciones posibles de sus valores de verdad y todas las funciones de valores de verdad que pueden ser construidas a partir de esas combinaciones. En este sentido, la estructuración de las proposiciones complejas de nuestro lenguaje es hecha de manera puramente lógica. Lo mismo se aplica, *mutatis mutandis*, a los hechos complejos o situaciones mundanas efectivas.<sup>13</sup>

Esto nos permite establecer los siguientes aspectos, relativos a la naturaleza de la lógica. Primero, no existen proposiciones lógicas privilegiadas. En efecto, si la lógica estructura trascendentalmente el mundo y el lenguaje de la manera antes descrita, todas las proposiciones lógicas tienen el mismo estatuto y todas muestran al mismo título la esencia del mundo. Segundo, las constantes lógicas no designan nada. Ellas apenas indican operaciones lógicas a ser efectuadas con proposiciones ya formadas, las cuales son las únicas capaces de describir situaciones mundanas, en virtud del postulado trascendental de las proposiciones atómicas y de los hechos simples. Tercero, sólo existe la necesidad lógica. Las proposiciones elementales y los hechos atómicos que ellas describen son todos independientes entre sí. Esto significa que estos no entablan cualquier tipo de relación. Así, la única manera de relacionarlos es a través de la lógica, en la medida en que es capaz de determinar *a priori* todas las combinaciones posibles de hechos atómicos entre sí y de proposiciones elementales entre sí.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 176-8.

<sup>13</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 191-202.

<sup>14</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 202-6.

Las propiedades arriba citadas permiten la elaboración de un proceso de generación de cualquier proposición compleja con base en operaciones lógicas efectuadas sobre un conjunto dado de proposiciones atómicas. Wittgenstein denomina ese proceso *la forma general de la proposición* y, para realizarlo, utiliza el descubrimiento de Sheffer de que se pueden hacer todas las combinaciones posibles de proposiciones mediante el operador de incompatibilidad, ' $p \mid q$ ', o algo equivalente, como el duplo rechazo por medio de la negación, ' $\sim p \ \& \ \sim q$ '. Las proposiciones cuantificadas son construidas en un primer momento, independientemente de las tablas de valores-verdad, a través de prototipos lógicos. Si, no obstante, la generalidad de la proposición obtenida es necesaria, entonces, aunque pueda implicar dominios infinitos, ella es de naturaleza puramente lógica y no exige apelar a las tablas de valores-verdad para ser demostrada. En otras palabras, ella constituye una tautología que muestra un aspecto dado de la esencia del mundo, como, por ejemplo,  $(x) (Fx \Rightarrow Fx)$ . Si la universalidad de la proposición cuantificada es accidental, ella implica dominios finitos y se reduce, en principio, a articulaciones lógicas de proposiciones elementales, como, por ejemplo,  $(x) (Fx \Rightarrow Gx)$ . Es este caso, ella constituye apenas un caso particular de combinación de proposiciones elementales, el cual puede ser explicado mediante el proceso de la forma general de la proposición.<sup>15</sup>

Otro punto importante a ser destacado es que, si la lógica es la esencia del mundo, entonces el lenguaje, la realidad y el espacio lógico poseen los mismos límites. La *realidad* es la existencia y la inexistencia de estados de cosas, o sea, el conjunto formado por todos los estados de cosas posibles. El *lenguaje*, a su vez, describe la realidad y constituye el conjunto de todas las descripciones posibles de estos estados de cosas. Como, no obstante, ambos conjuntos están trascendentalmente estructurados por la lógica, podemos equiparar sus límites a los del *espacio lógico*, que constituye el conjunto de todo aquello que es lógicamente posible. Así, aunque las tres palabras se refieran a un mismo dominio, cada una enfatiza un diferente aspecto de este dominio: la *realidad* enfatiza aquello que es descrito por el *lenguaje*, el *lenguaje* enfatiza aquello que describe la realidad y, el *espacio lógico*, enfatiza la condición de posibilidad de lo que es descrito (realidad) y de lo que describe (lenguaje).<sup>16</sup>

En este punto, cabe una pregunta muy importante: ¿cuál es el estatuto del discurso de la crítica del lenguaje, que pretende establecer las condiciones trascendentales de posibilidad del decir a través de proposiciones atómicas que modelan hechos atómicos con base en la correspondencia proyectiva entre signos simples y objetos simples? De acuerdo con nuestra interpretación, la crítica tractariana del lenguaje pretende ser un abordaje más radical que la crítica mauthneriana. En este sentido, esta crítica debe corresponder a una escalera, en la cual cada peldaño es destruido cuando se pasa a un peldaño superior. Al término de este proceso radical, toda la escalera habrá sido destruida, para que tengamos una visión correcta de las cosas. De

---

<sup>15</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 206-17.

<sup>16</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 217-20.

este modo, el discurso de la crítica del lenguaje deberá destruirse a sí mismo al final. Cómo es posible esto, se explicará en la última sección.

#### IV – La escalera ética y el misticismo

Para explicar los principales aspectos de la escalera ética propuesta en nuestra interpretación, tendremos que detallar un poco más la visión del mundo que constituye el punto de partida de la filosofía tractariana. Para alcanzar este objetivo, cabe observar que, ya en los *Cuadernos de Notas*, Wittgenstein afirma la existencia de lo que él llama *dos divinidades: el mundo y el yo independiente*. Este último es identificado como *el sujeto volitivo*, como la *voluntad*, que viene “de afuera”. La voluntad es el límite del mundo, presupone la existencia de éste y le da el sentido a las cosas. El mundo, a su vez, ya está dado y es independiente de la voluntad. El mundo constituye la base para la voluntad, suministrándole un objeto. Todo indica que el *yo independiente* o la *voluntad* corresponde al *sujeto trascendental*, cuya relación con el mundo, como se ha visto, se compara con la relación entre el ojo y el campo visual.<sup>17</sup> Estableciendo una relación con el cristianismo tolstoiano, podemos decir que el sujeto trascendental corresponde al *espíritu*. Él es capaz de contemplar la esencia (*quid*) del mundo, descubriendo el *valor* que se esconde tras los hechos. Esta contemplación genera el sentimiento de *estar absolutamente seguro*.<sup>18</sup> El mundo, a su vez, corresponde a la *carne*, en sentido tolstoiano. En él encontramos sólo hechos, que nos dicen *cómo* son los fenómenos. En él predominan los intereses de la voluntad individual que conduce a la *Sorge*, en el sentido de Goethe. Es plausible suponer que la contemplación del *quid* por el sujeto trascendental, entendida como la visión del eterno presente, implica una experiencia de identificación del mundo con el yo independiente. Tal vez sea por esto que Wittgenstein nos dice que la ética permite ver el mundo *sub specie aeterni*, y que la lógica permite ver algo en el interior del espacio lógico en su totalidad. Ética y lógica surgen entonces como condiciones del mundo.<sup>19</sup>

Esta perspectiva parece persistir en la filosofía tractariana, ya que no existe ningún motivo razonable para suponer que Wittgenstein haya cambiado de idea con respecto a creencias tan importantes en el corto espacio de tiempo que va de los *Cuadernos de Notas* y los *Diarios Secretos* al *Tractatus*. De este modo, la identificación del solipsismo con el realismo, en el aforismo 5.64, por ejemplo, hace eco de la identificación que hace Schopenhauer del idealismo trascendental con el realismo empírico, basada en la relación del sujeto trascendental con el mundo. Además de eso, todas las afirmaciones sobre lo místico se presentan compatibles con el cristianismo tolstoiano trascendentalizado. Así, en el aforismo 6.45, lo *místico* es definido como *sentimiento del mundo como totalidad limitada*, que implica la contemplación del mundo *sub specie aeterni*. Lo místico no está ligado a *cómo es el*

<sup>17</sup> WITTGENSTEIN, L. *Notebooks (1914-16)*. Ed. by von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. Oxford: B. Blackwell, 1961, p. 73-4, 79, 84, 87.

<sup>18</sup> Este sentimiento se encuentra claramente expreso en la *Conferencia sobre la Ética*, proferida por Wittgenstein en 1929 y publicada en WITTGENSTEIN, L. A Lecture on Ethics, *The Philosophical Review*, 74 (1930): 3-26.

<sup>19</sup> WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-16*. Oxford: B. Blackwell, 1961, p. 77, 83.

*mundo*, sino a *que* el mundo es.<sup>20</sup> La solución del enigma de la vida en el mundo se halla en una experiencia mística que nos coloca “fuera” del espacio y del tiempo.<sup>21</sup> Además de eso, la ética y la lógica son caracterizadas como *trascendentales*.<sup>22</sup> Podemos suponer que esto se justifica por el hecho de que ambas pertenecen al dominio del sujeto trascendental, que se encuentra en el límite del mundo y, por tanto, “fuera de él”. La lógica constituye la esencia (*quid*) del mundo como totalidad limitada y la ética propicia la activación del sujeto trascendental para contemplar esta misma esencia. Podemos incluso suponer que lógica y ética se funden de algún modo en el sentimiento místico: la lógica constituye la esencia del mundo en cuanto manifestación de la voluntad en el sentido de Schopenhauer y la ética pone en acción al sujeto trascendental en cuanto otra manifestación de esta misma voluntad. Y el sentimiento místico por ellas producido involucra una sensación de seguridad absoluta que supera cualquier temor con respecto a los hechos mundanos como el dolor, el sufrimiento, o la muerte.

La visión del mundo que ha sido descrita, compatible con el contexto e con la filosofía del *Tractatus*, permite entender más adecuadamente las declaraciones paradójicas de Wittgenstein sobre la naturaleza de la ética. En primer lugar, él nos dice que todas las proposiciones poseen igual valor.<sup>23</sup> La razón de esto está en que, conforme a lo ya dicho, las proposiciones del lenguaje sólo consiguen describir los hechos del mundo. Esto quiere decir que no pueden incluir valores. Además de eso, si hubiese valores en el mundo, ellos tendrían que ser hechos y dejarían de tener cualquier valor. De ese modo, todas las proposiciones poseen igual valor porque no poseen valor alguno. En segundo lugar, Wittgenstein nos dice que el sentido del mundo debe hallarse fuera de él.<sup>24</sup> En efecto, si hubiese algún valor efectivo, debe estar fuera del acontecer casual de los hechos. Si el valor no es casual, debe estar fuera del mundo. El valor pertenece, por tanto, al dominio del sujeto trascendental, que constituye el límite del mundo sin pertenecer al propio mundo. En tercer lugar, como ya se mostró, las proposiciones de la ética son imposibles, justamente porque intentan describir aquello que está fuera del mundo y, por tanto, no es un hecho. En cuarto lugar, un buen o un mal acto de voluntad sólo puede alterar los límites del mundo y no los hechos.<sup>25</sup> Realmente, un acto de voluntad en sentido ético constituye el privilegio del sujeto trascendental, que se encuentra en los límites del mundo. Así, aunque este acto de voluntad sea incapaz de alterar los hechos del mundo, consigue alterar –inexpresablemente– los límites del mundo y, por causa de eso, acaba por alterar el propio mundo. En quinto lugar, la acción ética constituida por la volición del sujeto trascendental debe conllevar algún tipo de castigo y recompensa, pero no en el sentido usual.<sup>26</sup> Castigo y recompensa deben pertenecer a la propia acción, que está en el límite del mundo. En virtud de eso, no hay grados en la acción ética: un

---

<sup>20</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico Philosophicus*, 6.44-6.45.

<sup>21</sup> WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*, 6.4312.

<sup>22</sup> WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*, 6.13, 6.421.

<sup>23</sup> WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*, 6.4.

<sup>24</sup> WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*, 6.41.

<sup>25</sup> WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*, 6.43.

<sup>26</sup> WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*, 6.422-6.43.

buen acto de la voluntad genera felicidad; un mal acto de la voluntad, infelicidad. Desde este punto de vista, sólo hay dos tipos de hombre, el feliz y el infeliz. El hombre feliz domina la voluntad individual, el sujeto empírico, y consigue contemplar el sentido de la vida a través del sujeto trascendental. El hombre infeliz es dominado por la voluntad individual, por el sujeto empírico y no consigue encontrar el sentido de la vida. Sus respectivos mundos son completamente diferentes, no en virtud de los hechos, que son los mismos, pero sí en virtud de los valores involucrados. En sexto lugar, el descubrimiento del sentido de la vida consiste en la contemplación del eterno presente. Quien vive en el presente vive eternamente (en el sentido de atemporalmente).<sup>27</sup> Y la contemplación del eterno presente, que origina el sentimiento de seguridad absoluta ya mencionado, constituye la experiencia estética por excelencia. De ahí la identificación de la ética con la estética en el *Tractatus*.<sup>28</sup>

Es por eso que la solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está paradójicamente *fuera* del tiempo y del espacio. En este caso, también está *fuera* del lenguaje, una vez que este último es un fenómeno espacio-temporal. En el dominio mundano del sujeto empírico, podemos lidiar eficazmente con todo aquello que implique la descripción de los hechos. Las propias cuestiones de la ciencia se resuelven con base en eso. Si, no obstante, se pudiesen resolver todos los problemas científicos posibles, todavía estaríamos en el dominio espacio-temporal del sujeto empírico y no habríamos siquiera tocado el sentido de la vida, que pertenece al sujeto trascendental y no puede ser colocado en palabras. La solución del problema de la vida surge cuando el sujeto trascendental contempla el eterno presente en el límite del mundo y ve que tal problema no puede ser formulado siquiera por medio del lenguaje.

## **V – La convergencia de las escaleras lógica y ética en una experiencia de iniciación**

Llegamos ahora al punto en que podemos mostrar cómo se articulan la lógica y la ética en el *Tractatus*, de tal manera que proporcionan una experiencia peculiar de iniciación. Para que podamos entender la articulación de estas dos escaleras, retomaremos aquí la cuestión crucial acerca del estatuto del discurso de la crítica del lenguaje, por medio del cual hemos estado hasta ahora describiendo las condiciones trascendentales de la posibilidad de decir. ¿Podemos emplear el lenguaje, que constatamos ser esencialmente descriptivo, para describir todo aquello que se refiere a las condiciones trascendentales de posibilidad de toda descripción? ¿Podemos hablar del sujeto trascendental en cuanto límite del mundo o de la lógica en cuanto esencia del mundo? La respuesta de Wittgenstein a estas preguntas es, lo sabemos, negativa. Para esclarecerla, consideremos el tratamiento dado por la filosofía tractariana al solipsismo. La crítica mauthneriana del lenguaje afirma que el

---

<sup>27</sup> WITTGENSTEIN, L. *Op. cit.*, 6.4311.

<sup>28</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 235-46.

solipsismo es lógicamente irrefutable, pero es alienado. Para Mauthner, aunque el sentimiento del yo sea una realidad efectiva, la ciencia con respecto de él es irrepresentable.<sup>29</sup> En impresionante paralelismo con estos resultados, la crítica tractariana del lenguaje concluye en el aforismo 5.62 que aquello que el solipsismo quiere significar es completamente correcto, pero no puede ser dicho. La referencia de Wittgenstein al solipsismo se explica porque éste constituye una convicción fundamental para su filosofía de tipo schopenhaueriano, en la que el sujeto trascendental es el límite del mundo. Ahora, pensamos que esta afirmación esclarecedora sobre el solipsismo puede ser extendida a todas las proposiciones que expresan la filosofía tractariana. Parafraseando el aforismo mencionado, podemos decir que aquello que las proposiciones del *Tractatus* quieren significar es enteramente correcto, pero no puede ser dicho. El lenguaje sólo puede describir el mundo por medio de las proposiciones declarativas o utilizar el contenido descriptivo de las mismas para dar órdenes, hacer preguntas y expresar emociones. Cualquier cosa más allá de eso sobrepasa los límites lógicos del lenguaje y desemboca en un contrasentido.<sup>30</sup>

Esto es lo que acontece en el caso de la metafísica, que intenta hablar sobre la esencia, el *quid*, cuando el lenguaje sólo puede lidiar con hechos, con el *cómo* acontecen las cosas. Aunque la esencia constituye la condición sin la cual el mundo no sería posible, las afirmaciones sobre ella no poseen contenido descriptivo. En verdad, las afirmaciones sobre la esencia del mundo suponen condiciones tan generales que no pueden ser adecuadamente descritas por el lenguaje. Es por eso que Wittgenstein llama *conceptos formales* a las expresiones ligadas con tales condiciones, como *lenguaje, realidad, mundo, aquello que ocurre, hecho, estado de cosas, pensamiento, proposición, forma general de la proposición, etc.* Estas expresiones generales corresponden a la variable *x* del cuantificador universal. Si intentáramos formalizar, por ejemplo, el aforismo 1 del *Tractatus*, según el cual *el mundo es todo aquello que es el caso*, veremos con sorpresa que *el mundo* corresponde a *todo aquello que existe* o a algo equivalente, o sea, *el mundo* es formalizable por la expresión *para todo x*; la expresión *todo aquello que es el caso*, a su vez, corresponde a *todo aquello que acontece* o a algo equivalente, o sea, es formalizable por la expresión *para todo y*. En este caso, tendríamos apenas dos cuantificadores universales, sin ningún predicado, y el aforismo 1 tendría que ser formalizado así: *para todo x es para todo y*. Ahora, esto constituye un contrasentido: no existe ningún contenido descriptivo que pueda estar relacionado con este aforismo. Este resultado puede ser extendido a las demás proposiciones del *Tractatus*, que son obligadas a apelar a conceptos formales en su intento de describir la esencia del mundo y del lenguaje y fracasan porque no poseen el necesario

---

<sup>29</sup> Mauthner, F. *Beiträge zur eine Kritik der Sprache. Zur Sprache und zur Psychologie*. Dritte Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Guchhandling Nachfolger, erster Band, 1921, p. 668-9.

<sup>30</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 355-6.

contenido descriptivo que hace posible a las proposiciones auténticamente factuales.<sup>31</sup> Todas ellas hablan vacuamente de la variable *x*.

Cosa semejante acontece en el caso de la ética, por ejemplo, que intenta hablar sobre los valores *en sentido absoluto*, cuando el lenguaje sólo puede lidiar con valores *en sentido relativo*, que no son nada más que listas de hechos. El mundo sólo contiene hechos; los valores pertenecen al sujeto trascendental, que se encuentra más allá de los hechos, en el límite del mundo. Cuando decimos, por ejemplo, que *fulano de tal es una buena persona*, debemos entender esta afirmación en sentido relativo, cuyo contenido descriptivo implica una lista de hechos con respecto a una persona considerada buena ( ser responsable, ser respetuosa, sentir cariño para con los demás, cuidar la familia, etc.). Si intentamos entenderla en un sentido absoluto, afirmando que esta persona participa de alguna forma de la *bondad absoluta*, la proposición perderá el contenido descriptivo y se convertirá en un contrasentido. Así, o enunciamos proposiciones dotadas de significado, con respecto a valores entendidos relativamente como listas de hechos, o caemos en el contrasentido, cuando procuramos hablar de valores entendidos absolutamente, sin el correspondiente contenido descriptivo dado por las listas de hechos.<sup>32</sup>

En los dos casos, la dificultad es la misma: lo que la ética y la metafísica quieren significar es enteramente correcto, pero no puede ser dicho. ¿Cómo puede, sin embargo, ser una cosa enteramente correcta sin poder ser dicha? La respuesta más plausible a esta cuestión es: cuando esta cosa pertenece al dominio de la experiencia del sujeto trascendental que, como sabemos, no está en el mundo, sino que constituye el límite del mundo. Este problema está relacionado con la distinción wittgensteiniana entre *decir* y *mostrar*, que hace eco de la distinción schopenhaueriana entre *conocimiento abstracto* e *intuición*. Todo indica que *el decir* es un hecho mundano, sometido a las leyes del mundo en cuanto representación, mientras que *el mostrar* pertenece al límite del mundo y sobrepasa estas mismas leyes. En el prefacio al *Tractatus*, Wittgenstein dice que pretende trazar un límite no para el *pensar*, sino para la *expresión* de los pensamientos. En esta perspectiva, la distinción tractariana entre *decir* y *mostrar* parece constituir una tentativa de reformular la distinción schopenhaueriana, liberándola de elementos psicologistas. Podemos, en efecto, establecer un paralelo entre *decir* y *conocimiento abstracto*, por un lado, y *mostrar* e *intuición*, por el otro. Al hacer esto, constatamos que el psicologismo aparentemente incorporado en la noción de *intuición*, que implica alguna forma de contribución del sujeto para contemplar el objeto, parece desaparecer en la noción de *mostrar*, que implica el puro aparecer del objeto al sujeto contemplativo. Establecido esto, se puede suponer que, desde el punto de vista del sujeto trascendental, que está “fuera” del mundo y contempla todo como limitado, el *pensar* implica no sólo el *decir*, sino también el *mostrar* y que la dimensión

---

<sup>31</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 246-52; 343-6.

<sup>32</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 238-9.

meramente mundana del *decir* no agota todo aquello que pertenece a la dimensión trascendental y más importante del *mostrar*. Ya desde el punto de vista del sujeto empírico, que no es nada más que un conjunto de hechos del mundo, podemos suponer que el *pensar* implica apenas el *decir* y que su voluntad individual bloquea el acceso a la dimensión superior del *mostrar*.<sup>33</sup>

Ahora, la tarea que Wittgenstein se propone en el *Tractatus* es justamente trazar el límite entre estas dos dimensiones. Él consigue esto mediante el proceso poco ortodoxo –pero inevitable– de la crítica del lenguaje, que corresponde a un intento fracasado de decir lo que apenas se muestra, un desesperado estarse debatiendo contra los límites de lo expresable para sobrepasarlo. A pesar de fracasado, este intento, se revela indispensable para la clarificación conceptual: es preciso tratar de decir lo que no puede ser dicho, es preciso chocarse contra las fronteras de lo decible para poder percibir sus límites efectivos. Las proposiciones del *Tractatus*, así entendidas, son meramente contrasentidos que, cuando enunciados, revelan no sólo su insuficiencia para decir lo que pretenden, sino también la total insuficiencia del lenguaje para ir más allá del mero contenido descriptivo. Una experiencia de tipo semejante está descrita en la *Conferencia sobre ética*, de 1929. Allí, Wittgenstein afirma que sus intentos de decir lo que no puede ser dicho en ética lo llevan a ver, como en un relámpago, que los contrasentidos producidos no suceden por su incapacidad para encontrar una expresión correcta, sino por la insuficiencia esencial del propio lenguaje.<sup>34</sup> Nos parece claro que su énfasis en *ver como en un relámpago* se relaciona con la clarificación conceptual propiciada por el mostrar. Esto refuerza nuestra conjetura de que es exactamente a través de este proceso que Wittgenstein consigue indicar lo que no puede ser dicho: cada fracaso en la tentativa de decir lo que sólo se muestra va generando poco a poco la anhelada clarificación conceptual, como si se estuviera subiendo por una escalera. En ésta, cada peldaño recorrido es abandonado como puro contrasentido, porque implica una derrota parcial de una determinada forma de *decir* y una victoria parcial de una correspondiente forma de *mostrar*. Al término del proceso, se abandona toda la escalera como un gran contrasentido, porque se reconoce finalmente la incapacidad del lenguaje para expresar lo inexpressable. En contrapartida, se constata que se consiguió subir por medio de ella en dirección a una posición más allá de ella, que permite ver el mundo correctamente en silencio. Así, no obstante gire en falso a través de aforismos que nada más son sino contrasentidos que conducen a la “muerte” del *decir*, el *Tractatus* consigue gradativamente el efecto de propiciar un “renacimiento” a través del *mostrar*: la clarificación final surge cuando el sujeto empírico y su discurso son anulados, para que el sujeto trascendental pueda contemplar silenciosamente aquello que apenas se muestra y no puede ser dicho. En su *Introducción al Tractatus*, Russell revela que no entendió el mecanismo de iniciación involucrado, porque critica a Wittgenstein por ofrecer un modo de *decir* muchas cosas sobre lo que no puede ser

---

<sup>33</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 348-9. Para el significado de la distinción entre *decir* y *mostrar* del punto de vista argumentativo, ver p. 328-32.

<sup>34</sup> WITTGENSTEIN, L. A Lecture on Ethics, *The Philosophical Review*, 74 (1930), p. 11.

dicho, cuando, a decir verdad, el filósofo austríaco está ofreciendo un modo de *mostrar* muchas cosas sobre lo que no puede ser dicho mediante el propio fracaso de la tentativa de decir. De cualquier modo, la “muerte” y el “renacimiento” involucrados hacen claro que se trata de una compleja experiencia de iniciación, realizada solitariamente, y que lógica y ética se complementan. Desde el punto de vista del *Tractatus*, la primera muestra que es irracional intentar describir lo que sólo puede ser mostrado y la segunda muestra que ceder a la tentación de hacerlo es inmoral.<sup>35</sup> Esto explica porque la parte más importante del *Tractatus* es aquella que no está escrita.<sup>36</sup>

Teniendo a la vista que, según nuestra interpretación, hay dos escaleras involucradas, podemos concluir diciendo que el *Tractatus* describe la experiencia wittgensteiniana predominantemente desde el punto de vista de la crítica del lenguaje, de la escalera lógica que cuestiona los fundamentos del decir. Esto, por sí solo, se revela insuficiente para resolver el problema de descubrir el sentido de la vida. Este último exige la adopción de una postura de vida radical, de una escalera ética ajustada al cuestionamiento radical de la crítica del lenguaje. Y Wittgenstein consigue hacer esto al alistarse como voluntario en el ejército austriaco.<sup>37</sup> Al colocar la propia vida en riesgo, él muestra que no basta trabajar solamente la cuestión del lenguaje, tan bien expresada en el texto tractariano. Es preciso hacer también una crítica radical del sentido de la propia vida. La lección fundamental que nos brinda el texto del *Tractatus* es completada por el ejemplo de vida que nos da el joven Wittgenstein. De este modo, la comprensión de la filosofía tractariana implica no sólo la clarificación relativa a los límites del lenguaje, sino también una transformación radical de actitud en la vida del lector.

## VI – Observaciones finales

Al final de este recorrido, esperamos haber dejado clara la importancia de considerar la atmósfera intelectual que precedió a la redacción del *Tractatus*. A través de ella, podemos comprender el cristianismo trascendental y el imperativo categórico que fundamentan la filosofía tractariana. Por medio de ella, podemos reconocer también las dos escaleras que Wittgenstein recorre. En el caso de la escalera lógica, vemos que ésta lleva al reconocimiento de la incapacidad esencial del lenguaje de describir sus propias condiciones trascendentales de posibilidad, todas ellas relacionadas con el límite del mundo de los hechos. En el caso de la escalera ética, vemos que ésta lleva al reconocimiento de que el sentido de la vida está en la negación de la voluntad individual y en la contemplación del eterno presente por el sujeto

---

<sup>35</sup> Como decía Mauthner, el calarse depende del carácter del hombre. Mauthner, F. *Beiträge zur einer Kritik der Sprache. Erster Band. Sur Sprache und zur Psychologie*. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, dritte Auflage, 1921, p. 81.

<sup>36</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 350-1.

<sup>37</sup> MARGUTTI PINTO, P. R. *Op. cit.*, p. 352-6.

trascendental. Las dos escaleras convergen en dirección a una experiencia de iniciación, en que la muerte del decir y de la voluntad individual son compensadas por el renacimiento proporcionado por la clarificación conceptual y por la contemplación del eterno presente. No obstante el *Tractatus* describa predominantemente la experiencia de la crítica del lenguaje, que implica el fracaso de la tentativa de decir y la clarificación conceptual proporcionada por el mostrar, queda claro que la experiencia a que esta obra hace alusión exige del lector algo más que la simple comprensión de la función de sus contrasentidos: para seguir el ejemplo ético que nos ofrece Wittgenstein es preciso, por encima de todo, colocar la vida radicalmente en cuestión para poder reconocer silenciosamente su verdadero valor.

### Referencias Bibliográficas

BOLTZMANN, L. *Escritos de Mecánica y Termodinámica*. Ed. de F. J. O. Ordóñez Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

FREGE, G. *Begriffsschrift und andere Aufsätze, mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen*. Herausgegeben von Ignacio Angelelli. Dritte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buch-gesellschaft, 1977.

FREGE, G. *Os Fundamentos da Aritmética*. In: Peirce, C. S. (1980). *Escritos Coligidos*. Seleção e trad. de A. M. de Oliveira. Gottlob Frege. Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia. *Os Fundamentos da Aritmética*. Seleção e trad. de L. H. L. dos Santos. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Col. Os Pensadores.

FREGE, G. *Translations from the Philosophical Writings of G. Frege*. Edited by Geach, P. & Black, M. Oxford: B. Blackwell, 1966.

FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de P. Alcoforado. S. Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978.

HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. Preface by W. von Helmholtz. Transl. by D. E. Jones & J. T. Walley. Introduction by R. S. Cohen. New York: Dover Publications, 1956.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Ed. with an introduction by M E. Marty. N. York: Penguin Books, 1985.

MAUTHNER, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Zur Sprachwissenschaft*. Zweite Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1912. Zweiter Band.

- MAUTHNER, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Zur Gramatik und Logik*. Zweite Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1913. Dritter Band.
- MAUTHNER, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Zur Sprache und zur Psychologie*. Dritte Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1921. Erster Band.
- MAUTHNER, F. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Trad. de J. M. Villa. Mexico: Juan Pablos Editor S. A., 1976.
- MARGUTTI PINTO, P. R. M. *Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.
- RUSSELL, B. On Denoting, in Marsh, R. M. (ed.) *Logic and Knowledge, Essays 1901-50*. London: Allen & Unwin, 1956, p. 39-56.
- RUSSELL, B. *Introduction to Mathematical Philosophy*. 11th impression. London: Allen & Unwin, 1963.
- RUSSELL, B. *Mysticism and Logic*. 4th impression. London: Allen & Unwin, 1976.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Porto: Rés-Editora, s/d.
- TOLSTOI, L. N. *Abregé de l'Evangile*. Texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible de Jérusalem para N. Weisbein. Paris: Éditions Klincksieck, 1969.
- WEININGER, O. *Sex and Character*. Authorised Translation from the sixth German Edition. London: W. Heinemann; N. York: G. P. Putnam's Sons, 1906.
- WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-6*. Edited by von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. Oxford: B. Blackwell, 1961.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. B. Russell, F. R. S. - Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. S. Paulo: EDUSP, 1995.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Transl. by D. F. Pears & B. F. McGuinness. With the Introduction by B. Russell. London, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- WITTGENSTEIN, L. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 1930, 74: 3-26.
- WITTGENSTEIN, L. *Diarios Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A.. 1991.

---

*Tradujo: Francisco Sierra Gutierrez, Bogotá, 26.10.01*