

Informe de Lectura sobre *El TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*, DE LUDWIG WITTGENSTEIN

La solución al problema de la vida ha de verse en la desaparición del problema...

Crítica Sintáctico-Semántica: Contextualizar el informe de lectura en el marco del proyecto *República, Escuela y Democracia*

INTRODUCCIÓN

1. Es conocida la distinción que se hace entre un primer Wittgenstein y un segundo Wittgenstein. El primero corresponde a la etapa de la obra *Tractatus Logico-Philosophicus* (publicada en 1921 en Alemania y en 1922 en Inglaterra) y el segundo, al de las *Investigaciones Lógicas* (1953), obra no publicada en vida del autor –quien muere en 1951. El estudio a desplegar en el presente trabajo se centra en el primer Wittgenstein.
2. Como se sabe, éste, al enfatizar la función del lenguaje en el esclarecimiento de los problemas filosóficos desde un enfoque lógico, tuvo relevancia para la corriente del neopositivismo. Desde mi perspectiva, este movimiento no comprendió en toda su amplitud el problema central planteado por Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Al poner énfasis sólo en el análisis lógico llevado a cabo por Wittgenstein, mutiló su pensamiento dejando de lado el núcleo vital que lo motivaba, **el propósito ético que lo animaba y, en suma**, las experiencias que lo inspiraban.
3. A favor de esta reconocida y **extendida** interpretación puedo decir que no es fácil darse cuenta con la sola lectura del *Tractatus* de todo lo que esta obra entraña, y que solamente gracias a la publicación y difusión de sus anotaciones relativas a su vida íntima se llega a esclarecer toda la magnitud de su pensamiento. En una anotación suya del 6 de julio de 1916 en su diario escribe: *He meditado mucho sobre todo lo divino y lo humano, pero, curiosamente, no puedo establecer la conexión con mis razonamientos matemáticos*¹. A partir

¹ Ludwig Wittgenstein, *Diarios Secretos*, Madrid, Alianza Ed., 1991, pág. 153.

de estas afirmaciones y de la forma en que deja sentados sus pensamientos, se puede postular que Wittgenstein nunca tuvo una concepción de su obra como un todo orgánico, lo que quizás le hubiera permitido una escritura más sistemática. Lo que Wittgenstein llevaba eran anotaciones que luego se ordenarían y se volcarían en un libro. Esto dificulta la presentación de su trabajo. Sin embargo, se puede consignar que su obra, **al menos en su primera etapa**, está atravesada por una intuición fundamental: la distinción entre decir y mostrar.

4. En este sentido, tengo que decir que la primera impresión que **tuve**² de su obra, fue la de un autor alemán difícil y confuso, dispuesto a hacer oscuro lo que bien pudiera presentarse de modo claro.³ A mi parecer, no era la obra de un genio, sobre todo si se piensa en su obra como una obra de arquitectura cincelada con un cuidado obsesivo. Su lectura fue en un comienzo decepcionante, una rara combinación de lógica con unos divagues sobre metafísica, estética y ética y un inesperado llamado final al silencio (y con un extravagante prólogo donde se nos avisa que su obra ¡ha solucionado definitivamente los problemas!). **¿Cuáles?** 5. No menos extravagante **me pareció** Crítica pragmática: Otra irrupción infundada de tu pathos expresivo, como lector.

la sugerencia de que su obra versaba sobre ética. En una carta a von Ficker, escrita con la intención de negociar la publicación de su obra, le aclara: *“Y quizá le sirva de ayuda que le escriba unas cuantas palabras sobre mi libro: Creo firmemente que no sacaré Ud. demasiado de su lectura. Pues no lo comprenderá; la materia le resultará completamente extraña. En realidad no le es extraña, porque el sentido del libro es ético*⁴.

6. Pero ante la necesidad de estudiarlo me dispuse a consultar bibliografía. Al rastrearla en la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT encontré una obra titulada **LUDWIG**

² Crítica pragmática: En este párrafo cambias –sin aducir razón suficiente para ello– de una exposición “descriptiva” –en tercera persona– a una “expresiva”, en primera persona (“tuve...”), lo que provocará serios desajustes en el resto del trabajo, y en la estructura expositiva del mismo.

³ Crítica semántica: Muy temeraria afirmación; agravada por el hecho de que anticipa una crítica trascendente, que después no será sostenida; en lugar de circunscribirse metódicamente a una exposición más cauta y circunspecta del texto fundamental sobre el que estás informando.

⁴ Este dato se encuentra en la minuciosa reconstrucción de la génesis del “*Tractatus*” publicada por G. H. von Wright. Este trabajo *La génesis del Tractatus* apareció en el volumen *L. W.: Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1969. Posteriormente ha sido reproducido como “*Introducción histórica*” a la edición del *Prototractatus* editada por McGuinness, Nyberg, 1971.

WITTGENSTEIN, *Diarios Secretos* editada por Wilhelm Baum⁵. Estos diarios son anotaciones que Wittgenstein hacía sobre su vida personal. A lo largo de sus páginas, entre las diferentes apreciaciones que hace (por ejemplo, sobre sus camaradas de guerra, tildándonos de “basura, cerdos, sin humanidad alguna”, o sobre su tendencia suicida) se puede ver a una persona atormentada. Su diario parece el diario de la penuria de un loco.

7. Concluida su lectura y con la inmediata impresión que me había dejado, no pude resistirme a la idea de complementar lo que sabía sobre su obra con lo que ahora me enteraba acerca de su vida, e inmediatamente pensé: “*con razón quiere poner límites al pensamiento y a la expresión de los pensamientos. El silencio que busca es el suyo*”. *Critica pragmática: Impertinente y superflua autorreferencialidad.*

8. No sé si este punto de partida es el mejor, pero yo empecé realmente a interesarme en su obra a partir de esta impresión, hasta el punto de adoptarla como una idea directriz en mi trabajo de investigación. ¿Y por qué no abonarla como hipótesis de trabajo? La perspectiva que así surgía era la de una obra terapéutica, donde lo que su autor busca es **su sanación o su salvación**⁶, o ambas. Y es precisamente desde este posicionamiento donde puedo empezar a enlazar y a comprender las diferentes problemáticas presentes en su escrito.

9. Descubrí, sin embargo, que no era el primer lector que se sentía seducido por este método. Entre la variada bibliografía consultada, se encuentra un libro titulado *Wittgenstein. Los hechizos del lenguaje*, donde su compilador y coordinador, Roberto Rojo, introduce a una selección de monografías y ensayos con un trabajo titulado “Wittgenstein. Pensamiento y Vida”⁷. En sus páginas, Rojo se refiere a las dificultades que entrafía captar el pensamiento de un filósofo, las que son tanto de índole interpretativa como histórica. Advierte al mismo tiempo que esta *mayor complejidad* permite *aproximar el pensamiento a la propia vida del filósofo*, aunque aclara que *esto es un desafío temerario*. Para Rojo, este intento choca con el hecho de que no siempre es posible el conocimiento adecuado de la vida de un pensador, cuestión metodológica, como tampoco saber en qué medida

⁵ Wittgenstein, *op. cit.*

⁶ *Comentario/Cuestión semánticas: Sea la “o” conjuntiva o disyuntiva, estimo significativo intentar aclarar la diferenciada connotación de ambos términos: ¿sanación natural o salvación sobrenatural?*

⁷ Roberto Rojo, “Wittgenstein: Pensamiento y Vida”; en Roberto Rojo (director y coord.) *Wittgenstein. Los hechizos del lenguaje*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras – U. N. T., 2000, págs. 7-22.

la vida de cada quien influye en la estructuración del pensamiento. “*si la vida del pensador no es sólo la visible públicamente sino también la íntima y personal ¿cómo acceder a un conocimiento suficiente de estas facetas de su vida de modo de fundar en ellas alguna interpretación satisfactoria?*”⁸

10. A pesar de ser consciente de los escollos y dificultades metodológicas de llevar adelante una investigación de este tipo, Rojo confirma esta vía, ya que afirma, **que** *cuando disponemos de confesiones, autobiografías, diarios, conversaciones registradas, correspondencia* (como es el caso de Ludwig Wittgenstein), *las exégesis del pensamiento del filósofo cobran inflexiones peculiares y esto al punto de que a veces una confesión desembozada, sin censuras ni cortapisas obra como destellos que ilumina algunos oscuros meandros del pensamiento*⁹. Encontré estas palabras adecuadas para dar cuenta de mi experiencia. Creo que Rojo habla de la solidaridad entre la vida y el pensamiento como una vía hermenéutica posible, cuestión en la que he puesto especial interés porque creo que Wittgenstein no concebía su obra separada de su vida.

11. Simultáneamente a estos descubrimientos que iba realizando, mi director de tesis doctoral y de proyecto de investigación, Ramón Eduardo Ruiz Pesce, sin conocer las ideas e impresiones que me motivaban, me recomendó la lectura de la biografía de Ray Monk sobre Wittgenstein, *Wittgenstein El deber de un genio*¹⁰, con el claro propósito de que vea la relación que existe entre vida y obra en el pensador que nos ocupa. Esto es lo que se propone Monk al realizar esta tarea biográfica, según sus propias palabras. En la introducción (pág. 17) comenta: “*Hay que decir que existen muchos y excelentes libros introductorios a la obra de Wittgenstein, que explican cuáles son sus temas fundamentales y su manera de abordarlos. Lo que no explican es qué tiene que ver su obra con él: cuáles son las relaciones entre las preocupaciones éticas y espirituales que dominaron su vida y las cuestiones filosóficas, aparentemente bastante remotas, que dominaron su obra. El objetivo de este libro es llenar ese hueco. Al describir su obra y su vida en una sola narración, espero aclarar cómo esta obra procede de este hombre, y mostrar – algo que muchos de*

⁸ Véase Rojo, *op. cit.* págs. 7-8.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1994.

los que leen a Wittgenstein perciben de una manera instintiva – la unidad de sus intereses filosóficos y de su vida emocional y espiritual”.

12. Monk realiza este trabajo entre 1985 y 1989, la primera edición en inglés data de 1990. Y por esto es un antecedente importante para esta vía hermenéutica asumida. Debo dejar sentado, sin embargo, que esta vía se topó con fuertes resistencias.

13. Al comienzo de esta introducción cité la obra *LUDWIG WITTGENSTEIN Diarios Secretos*. La edición de estos diarios estuvo a cargo de Wilhelm Baum y la traducción a nuestra lengua a cargo de Andrés Sánchez Pascual. Baum también realizó una biografía sobre Wittgenstein titulada *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, publicada en 1988, pero que no fue consultada para la realización de este trabajo. En la introducción que hace a los *Diarios Secretos* nos detalla las dificultades que tuvo que atravesar para acceder a los mismos, ya que estaban celosamente guardados y vedados por los albaceas literarios de Wittgenstein. Monk también comenta que al principio temió que su proyecto no tuviera buen puerto a causa de la falta de cooperación de los herederos literarios de Wittgenstein. Como vemos, los albaceas literarios de Wittgenstein, el profesor Georg Henrik von Wright, la profesora G. E. M. Anscombe y Mr. Rush Rhees, fueron el centro de polémicas (para mayor detalle ver la introducción de Wilhelm Baum a los *Diarios secretos*). Sin embargo, a pesar de todos los obstáculos, los *Diarios secretos* de Wittgenstein se publicaron en los números 5 y 6 de la revista *Saber* de Barcelona a finales de 1985. Curiosamente, Monk no los menciona, ni a su editor tampoco, aunque podría haberlo hecho, ya que sitúa su labor de investigación en Londres entre 1985 y 1989. Sí agradece, en cambio, la colaboración de los albaceas literarios, precisamente lo que Baum acusa.

14. Otro dato que registra muy bien Baum, importante a la hora de considerar las vicisitudes de la vida de Wittgenstein, es la resonancia mundial que alcanzó en 1973 la biografía escrita por William Warren Bartley III¹¹ merced a la tesis, defendida en ella, de la homosexualidad del filósofo. Los administradores del legado wittgensteiniano amenazaron a Bartley III con llevarlo ante los tribunales, intentaron presionar a su editor para que no publique esa biografía en el Reino Unido y movilizaron a algunos de sus discípulos y protegidos para que negaran de manera cerrada la tesis de la homosexualidad.

¹¹ Bartley III, William Warren: *Wittgenstein. A life. Young Ludwig 1889-1921*, The University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1988.

15. Sobre este asunto, Baum consigna que Von Hayek no podía entender la comedia organizada, ya que en Cambridge todo el mundo sabía que tanto Wittgenstein como Keynes, y otras personas pertenecientes a su grupo, tenían inclinaciones homosexuales¹². Según Baum, la excelente biografía de Bertrand Russell escrita por Ronald W. Clark ha dejado claro que las tempranas discrepancias que surgieron entre Wittgenstein y Russell no eran sólo de índole filosófico, sino que también a Russell le molestaba profundamente la homosexualidad de Wittgenstein (para mayor detalle ver cartas de Russell a su amiga Lady Ottoline)¹³. Al final de la reseña, Baum se pregunta: *¿pero no se tiene realmente en la homosexualidad de Wittgenstein la clave para comprender las explosiones de odio a sí mismo que en él aparecen?*¹⁴

16. Con base en lo expuesto, el presente trabajo constará de dos momentos. Primero, expondré las problemáticas fundamentales que atraviesan la obra de Wittgenstein sin hacer referencias a su vida. En un segundo momento, complementaré la lectura de su obra con los datos registrados sobre su vida, proporcionados en su mayor parte por Monk.

17. Por último, como conclusión, expondré los tres niveles de lectura que considero surgirán de este trabajo. Me inclinaré hacia una visión más personal del *Tractatus*, en un nivel hermenéutico más libre, y con ello trataré de abonar mi hipótesis sobre la terapia que persigue Wittgenstein con su obra.

I- *Tractatus Logico-Philosophicus*. La obra.

18. La obra *Tractatus Logico – Philosophicus* cuenta con un interesante prólogo en donde el autor anota que su *libro trata de los problemas filosóficos y muestra que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje*. Para Wittgenstein, cabría resumir el sentido entero del libro en las siguientes palabras: *lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar*. El libro por tanto quiere *trazar un límite al pensar, o más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para poder*

¹² Véase, *Introducción a Diarios Secretos*, op cit., pág. 14.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Introducción a Diarios Secretos*, op.cit. pág. 16.

*trazar un límite al pensar, dice, tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo*¹⁵.

19. La aclaración en un prólogo sobre la finalidad de su obra se debía a que Wittgenstein era consciente de que ésta presentaba cierta dificultad, no sólo de índole interpretativa sino también **respecto de** la forma que estaba escrita, ya que en el mismo prólogo advierte que si su trabajo tiene algún valor lo tiene en un doble sentido: *primero, por venir expresados en él pensamientos, y este valor será tanto más grande cuanto mejor expresados estén dichos pensamientos*. En este punto, dice, *soy consciente de haber quedado muy por debajo de lo posible*; como así también de lo insatisfactorio de sus conclusiones. Sin embargo, al final leemos: *la verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas*¹⁶.

20. Debemos tomar seriamente estas advertencias, y por varios motivos. Primero, su obra fue terminada en momentos muy penosos de su vida. Lograr así enlazar sus pensamientos, registrados en sus anotaciones, debe haber resultado una ardua tarea; atinó a enumerar sus afirmaciones para tal fin. Pero también porque su obra consiste en el tratamiento de varios problemas que se esclarecían en diferentes etapas de su vida y no como soluciones de laboratorio, arribadas de modo sistemático y continuo. Es necesario decir también que estos problemas tenían una tradición por detrás, no estaban aislados, y a tal punto **no lo estaban** que sólo se pueden entender las respuestas que da Wittgenstein si se conoce el trasfondo con el cual discute.

21. El *Tractatus* no es una obra que se lea por sí misma.

22. Por esto mismo en el comienzo de su prólogo afirma que *posiblemente sólo entienda su libro quien ya haya pensado alguna vez*

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1993, pg. 11.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, op.cit., pág. 13.

por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es, pues, un manual^{17, 18}.

23. En su obra también se encuentran observaciones a sus afirmaciones fundamentales, las proposiciones se encuentran numeradas y los números decimales de cada proposición indican el peso lógico de las mismas, el énfasis que en la exposición se pone en ellas. De ello resulta que en el trabajo se encuentran un gran número de observaciones que si no nos hemos familiarizado con las operaciones lógicas presentes allí, no servirán de ayuda para la comprensión del mismo. Sin embargo, considero necesario tener en cuenta sus ideas lógicas fundamentales y la aclaración, ya registrada en este trabajo, de que la materia que trata su obra es ética.

24. Exponer, por tanto, su obra en forma sistemática es un esfuerzo colosal; a pesar de ello (y a los fines de este trabajo), haré este intento, espero que se vea cuán limitado resulta y cuán necesario es iluminar su obra con el trasfondo filosófico de sus debates y con su vida.

25. Las ideas lógicas fundamentales, según la numeración realizada por el propio Wittgenstein, son las siguientes:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
2. Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.
3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.
4. El pensamiento es la proposición con sentido.
5. La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales.
6. La forma general de la función veritativa es: $[p, \xi, N(\xi)]$. Esta es la forma general de la proposición.
7. De lo que no se puede hablar hay que callar.

26. Éstas son las proposiciones de mayor peso lógico, como vemos, evidentemente es un trabajo sobre lógica. Las restantes proposiciones

¹⁷ En la introducción de las notas al pie no se debe (convencionalmente) empezar con "Ibidem", que significa en el mismo lugar, sino que hay que reproducir el nombre y título del libro (aunque fuese con siglas, si se convino así). En este caso debes poner: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, op.cit., pág. 11. Es algo que se repite mucho en el resto de las páginas, lo que en latín (convencionalmente se dice) "passim".

¹⁸ **Crítica sintáctica:** No cambiar espasmódicamente de párrafos breves a extensos, como si se imitara el *Tractatus*. Intentar, sí, buscar un propio estilo expositivo que respete una cierta "doctrina del párrafo" (Jean Guittou), en que los puntos apartes significan la exposición suficiente de un pensamiento, que puede (o no) estar compuesto de varias proposiciones; algunas de las cuales, además, pudieran contener oraciones subordinadas.

que contiene el *Tractatus* son observaciones a estas afirmaciones principales, según indica el autor.

27. La clave que ofrece Wittgenstein para la comprensión de esta obra radica en la elucidación de lo que puede decirse claramente; ello consiste en un análisis lógico del lenguaje para poder trazar así un límite a la expresión de los pensamientos. Esta elucidación se sustenta en lo que Wittgenstein considera la tarea esencial del lenguaje, a saber, afirmar o negar los hechos. Los hechos son los estados de cosas que componen el mundo (1.1)¹⁹; es decir, no están compuestos de cosas sino de relaciones de cosas. Y nosotros nos hacemos figuras de los hechos (2.1). La figura lógica de los hechos es el pensamiento (3). El pensamiento es la proposición con sentido (4). Una figura es un modelo de la realidad (2.12), y a los objetos en la realidad corresponden los elementos de la figura (2.13). El hecho de que las cosas guarden cierta relación entre sí se representa por el hecho de que en la figura sus elementos tienen también una cierta relación unos con otros. De esto se desprende que para que una proposición pueda afirmar un hecho, debe haber, cualquiera sea el modo en que el lenguaje esté construido, algo en común entre la estructura de la proposición y la estructura del hecho (2.15). A esto Wittgenstein le llama la “estructura lógica”, la que no puede ser *dicha* en el lenguaje, se *muestra*, es una relación figurativa interna que se mantiene entre lenguaje y mundo. La posibilidad de que una proposición represente a un hecho depende de esto y del hecho de que en ella los objetos estén representados por signos (4.023). Esta correspondencia, que ha sido conocida como isomorfismo, permite establecer la distinción entre proposiciones compuestas, y proposiciones elementales; éstas últimas figuran hechos simples del mundo; las primeras, hechos complejos -en el vocabulario de Bertrand Russell, hechos atómicos y hechos moleculares (como se conocen en lógica). De este modo, toda proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales. (La proposición elemental es una función de verdad de sí misma) (5) y la forma general de la función de verdad es: $[\rho, \xi, N(\xi)]$. Esta es la forma general de la proposición (6). Y según su autor, no dice otra cosa que: *las cosas se comportan de tal y tal modo* (4.5). Según Bertrand Russell, sobre este punto

¹⁹ Los números entre paréntesis señalan las referencias a las proposiciones del *Tractatus* ya sea como cita, aclaración o ampliación de lo expresado.

Wittgenstein no da en el texto una explicación suficiente de su simbolismo; he aquí la explicación de este simbolismo según Russell: P representa todas las proposiciones atómicas (elementales).

ξ representa cualquier grupo de proposiciones.

N (ξ) representa la negación de todas las proposiciones que componen ξ .²⁰

28. El símbolo completo significa todo aquello que puede obtenerse formando una selección cualquiera de proposiciones atómicas (elementales), negándolas todas, seleccionando algunas del grupo de proposiciones nuevamente obtenido unidas con otras del grupo primitivo –y así indefinidamente. Esta es la función general de verdad y también la forma general de la proposición. Explica Russell que lo que esto significa es algo menos complicado de lo que parece. El símbolo intenta describir un proceso con la ayuda del cual, dadas las proposiciones atómicas, todas las demás pueden construirse. El proceso depende de:

- a- la prueba de Schefer de que todas las funciones de verdad pueden obtenerse de la negación simultánea, es decir, de “no-p y no-q”;
- b- la teoría de Wittgenstein de la derivación de las proposiciones generales de las conjunciones y disyunciones;
- c- la aseveración de que una proposición puede aparecer en otra sólo como argumento de una función de verdad.

29. Dados estos tres fundamentos, se sigue que todas las proposiciones que no son atómicas pueden derivarse de las que lo son por un proceso uniforme, y este proceso es el que Wittgenstein indica en su símbolo²¹.

30. En base a esto nada puede deducirse de una proposición atómica (elemental). Para Wittgenstein las proposiciones de la lógica son tautologías, por ejemplo “p o no p” (6.1), no dicen nada acerca del mundo. Por esto la investigación de la lógica significa la investigación de toda “legaliformidad”. Y fuera de la lógica todo es casualidad (6.3),

²⁰ **Comentario crítico semántico:** En este párrafo de honda densidad conceptual aludes a términos muy arduos de comprender para un lego en Wittgenstein, pero, además, los dejas, sin explicar apropiadamente: como “hecho” (Tatsache), “estado de cosas”, proposición (Satz), “mundo” (Welt), “significado” (Bedeutung), “hechos atómicos” (Sachverhalt), “figura” (Bild), “representación” (Abbildung), “objetos” (Gegenstände)... pero la omisión más seria de este párrafo es la ausencia del “lenguaje” (Sprache), y de la “teoría pictórica del lenguaje”, que es la clave de estos acápites claves del TLF

²¹ Véase Bertrand Russell, *Introducción al Tractatus*, que se encuentra como apéndice a la edición del *Tractatus Logico-philosophicus* de Alianza editorial, *op. cit.*

sólo en la lógica hay necesidad. Sólo podríamos decir cosas sobre el mundo como un todo si pudiésemos salir fuera del mundo, es decir, si dejase de ser para nosotros el mundo entero; pero para nosotros, no puede haber límites ya que en nuestro mundo lógico no hay límites lógicos, al igual que en el campo visual. **La lógica llena el mundo, los límites lógicos son también los límites del mundo.**²² En lógica no podemos decir: en el mundo hay esto y lo otro, y no aquello; decir esto presupondría excluir ciertas posibilidades, y esto no puede ser, ya que requeriría que la lógica fuera más allá de sus límites, como si pudiera contemplar estos límites desde otro lado. Lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo; por consiguiente no podemos decir lo que no podemos pensar. Esto da la clave del **solipsismo**.²³ Que el mundo es mi mundo se muestra en el hecho de que **los límites del lenguaje (el único lenguaje que yo entiendo) indican los límites de mi mundo.** El sujeto metafísico no pertenece al mundo, es un límite del mundo.

31. Wittgenstein concluye de ello que las únicas proposiciones con sentido son las proposiciones de las ciencias naturales.

²² **Comentario crítico semántico:** Paradójica “plenitud” del mundo desde su “formalidad” (estructura lógica) o “abstracción”. La disolución de la paradoja –entendida en su posible connotación de equivocidad- estriba en resignificar wittgensteinianamente a “mundo”, al “yo” y al “sujeto”; cuestión capital que LW afrontará, poco más adelante –veremos- en el “solipsismo” y “límites” (de mi lenguaje/de mi mundo). De todos modos, desde aquí ya, sería interesante contraponer variadas formas de decir “mundo”, dentro y fuera de Wittgenstein, confrontando estos “límites de mi mundo”, por ejemplo, con el “ser en el mundo” de Heidegger.

²³ Remito aquí “in extenso” al imprescindible artículo de Roberto Rojo, titulado, precisamente, “Solipsismo y Límite en el *Tractatus*” (Cf. Roberto Rojo –compilador-, En torno al *Tractatus*, Instituto de Epistemología, UNT, 1997, pp. 131-144). Resumen quintaesenciado: *El tema del “solipsismo” recoge el eco, no siempre perceptible de históricas voces filosóficas. Algunas de ellas celebran la extinción del yo; impugnando el “yo pienso” del cogito cartesiano. Como lo hicieron Hume, Nietzsche, Schopenhauer y Freud, quienes, cada uno a su manera, celebran esa “extinción del yo”. / Después de estas negaciones del yo se infiere fácilmente cómo la suerte del Solipsismo está vinculada a la (cartesiana) exaltación del yo, a la consagración del yo como punto central de la existencia y del conocimiento, tornándolo “invulnerable a los deterioros de la experiencia”. / Wittgenstein, tras las huellas de algunos de estos “extintores del yo”, por su parte, alude a la multivocidad de la voz “solipsismo”, distinguiendo un solipsismo psicológico y fenoménico de uno metafísico y psicológico. Esta cuestión, tras las huellas de Kant-Schopenhauer se reformula como egoísmo metafísico o moral, o, como egoísmo teórico y egoísmo práctico. Tras estos avatares semántico –dice Rojo- quedó fijado el sentido ético del término egoísmo y establecida la connotación epistemológica y metafísica del vocablo solipsismo. Y añade: Lenguaje, yo, mundo (o vida) representan los goznes en torno a los cuales gira el solipsismo de Wittgenstein... (Y) Del lenguaje importan sus límites y su condición pictórica o figurativa. Es un lenguaje que no puede figurar más que las situaciones y los estados de cosas del mundo, un lenguaje cautivo de la facticidad y tributario del carácter extensional de las proposiciones. Y en tal contexto, conforme a estas internas constricciones del lenguaje es vano intentar franquear los límites de la facticidad, porque la intención de trascenderla desemboca en un decir sin sentido; y aquí sí se entiende aquello de que “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (TLF, 5.6.)*

32. El objeto de la filosofía, entonces, es la aclaración lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría, sino una **actividad**²⁴. El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas sino el esclarecimiento de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían opacos y confusos (4.111 y 4.112).

33. Una vez que se ha esclarecido la expresión de los pensamientos, resulta que las proposiciones éticas, al igual que las filosóficas, carecen de sentido, son pseudo-proposiciones; y esto ocurre a causa de no poder precisar el significado de sus signos. Aunque este método resulte insatisfactorio, es el estrictamente correcto (6.53).

34. Por eso, desde su perspectiva, no puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones con sentido, que tienen significado, son aquellas que describen (pintan) los hechos del mundo. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, es un conjunto de hechos, la totalidad de los hechos. El valor es algo que excede estos límites. Según estos límites, las proposiciones no pueden expresar nada más alto, por lo que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (6.42).

35. Por esto sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Pero entonces, dice Wittgenstein, ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la

²⁴ **actividad**²⁴ Comentario crítico semántico: No paradójica irrupción de lo “ético” en el seno de la “lógica”. Esto es algo que no entendió ni Russell ni el Positivismo Lógico. O sea no entendieron lo esencial de Wittgenstein. Y ello, en relación con el solipsismo, está conectando con el sujeto volente o ético, que él es “límite del mundo”. Cito, otra vez, al Wittgenstein de Rojo: *Si escribiéramos lo que en contramos en el mundo el sujeto sería el gran ausente porque no contaría como información del mundo. La razón por la cual el yo no integra el mundo es porque no es un objeto. Y con estas afirmaciones se derrumba el fundamento de gran parte del pensamiento moderno, centrado precisamente en el pensar y representar de la conciencia cognoscente ¿En qué queda el pensar si se elimina de cuajo su tradicional soporte, el sujeto del conocimiento? Para Wittgenstein el sujeto no pertenece al mundo (versus el “ser en el mundo” heideggeriano); no es un hecho (Tatsache), ni una cosa (Ding), ni un objeto (Gegenstand), no es partícipe de la facticidad humana, ni del cuerpo ni del alma. Al igual que el lenguaje está el sujeto enterañado con el límite, sutilísima frontera del mundo. “El sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo”(5.632). ¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico?, continúa LW. Y esa relación entre el yo filosófico (o metafísico), un punto inextenso, que limita al; punto inextenso del que pende el solipsismo. Y este sujeto metafísico, como límite del mundo, parece identificarse con el sujeto de la voluntad: “el sujeto es el sujeto volitivo”, dice LW. Y aquí, dice Rojo, la idea wittgensteiniana de solipsismo, suscita mayor perplejidad, pues, después de negar el sujeto de la representación, dice: “Pero el sujeto de la voluntad existe. De no existir la voluntad no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo, y que es el portador de la ética”. Y para terminar de “aclarar” las cosas sentencia: “El yo, el yo es lo más profundamente misterioso”.*

respuesta (6.52), porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo puede ser dicho (6.51). La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema (6.521). En suma, la cuestión del valor y del sentido de la vida y del mundo excede los límites del lenguaje. Y de lo que no se puede hablar hay que callar (7). 36. En base a esta breve exposición podemos decir, junto a reconocidos estudiosos de su obra²⁵, que lo que se encuentra en el *Tractatus* es:

1) Una Metafísica atomista y descriptiva del mundo. Según los estudiosos, Wittgenstein organiza el polo o supuesto metafísico de toda figuración, representación o descripción lingüística: el mundo. El mundo es la totalidad de los hechos y puede descomponerse en cada uno de ellos (como el lenguaje en proposiciones). Los hechos son estados de cosas existentes, y los estados de cosas, conexiones o combinaciones, sin más de cosas u objetos. En el lenguaje a los estados de cosas corresponden las proposiciones (y esto funda el sentido de éstas), y a las cosas los nombres (y esto funda el significado de éstos); la misma lógica de conexión preside a uno y a otros; de modo que así se funda toda relación figurativa, representativa o descriptiva entre lenguaje y mundo.

2) Una Epistemología. (Teoría de la figura y del pensamiento) Una vez descrito ontológicamente el mundo desde el análisis lógico, se plantean las condiciones de posibilidad de su conocimiento y de su expresión lingüística. Esas condiciones remiten en el *Tractatus* a un hecho puramente lógico: el de la figuración. El mundo es figurado por el pensamiento y el lenguaje; pensar, hablar, es figurar. Y figurar es representar en el espacio lógico los hechos del mundo. Una figura es un modelo o patrón lógico de lo real, esto es, un modelo o patrón de posibilidad de mundo, una representación de un estado de cosas posible, cuya posibilidad ella misma (el pensamiento o el lenguaje) contiene. Todo el figurar estriba en que entre la figura y lo figurado, esto es, entre el pensamiento (lenguaje) y el mundo, hay algo en común que posibilite la figuración. Se trata de una forma lógica, que es forma de figuración y forma de la realidad a la vez. Para comprender esta figuración lógica habrá que desvelar por el análisis la auténtica estructura lógica del lenguaje (la forma general de la proposición),

²⁵ Véase la *Introducción al Tractatus* (op. Cit.) realizada por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

encubierta por su forma cotidiana; una vez descubierta se presenta como esencia del lenguaje y del mundo a la vez.

La cuestión epistemológica deriva en la cuestión lingüística.

El pensamiento, así, es definido en términos de lenguaje, como proposición con sentido o como signo proposicional usado. La teoría del conocimiento se hace análisis del lenguaje. Para este análisis, estados anímicos supuestos como el pensar, la creencia o el propio decir, no son sino texturas lógico-lingüísticas tras las que no hay sujeto alguno. Según Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz, con esto la contemporaneidad dará un paso más allá de Kant y de toda la epistemología moderna, sobre las bases iniciadas en el empirismo inglés.

3) Un Análisis Lógico del lenguaje. Se cuenta ya con el supuesto analizado de una configuración lógica idéntica a mundo, pensamiento y lenguaje, de modo que a los hechos del mundo corresponden pensamientos y proposiciones, y a los objetos de los hechos del mundo, objetos del pensamiento y elementos de la proposición, y todo ello dentro de una misma estructura lógica. Pero todo pende aún del lenguaje; debido a su efectivo carácter de objeto para el análisis lógico –que no comparten ni el mundo ni el pensamiento–, únicamente en él puede demostrarse esta configuración general atomista, ya que la metafísica y la epistemología son constructos necesitados por las conclusiones del análisis lógico del lenguaje a sus diferentes niveles: nombres, proposiciones elementales, proposiciones moleculares y forma general de toda proposición. Toda proposición molecular se compone de proposiciones elementales. Wittgenstein entiende, como Frege y Russell, toda proposición como función de verdad, bien de sí misma (las elementales), bien de otras (las moleculares). Contra Frege y Russell expone su idea de que las constantes y objetos lógicos no existen en tanto y en cuanto no representan nada. Su afán consiste en liberar al lenguaje simbólico de estos signos gratuitos hasta llegar a una única variable, lógicamente pura, definitoria de toda proposición, como forma general de todas y cada una de ellas. Sobre esta búsqueda de la esencial simplicidad formal del lenguaje, monta Wittgenstein su teoría de la verdad como valor de funciones veritativas (proposiciones): el valor de verdad (o falsedad) de las proposiciones moleculares depende sólo de la verdad (o falsedad) de las proposiciones elementales, y ello se calcula en tablas de verdad; el de las proposiciones elementales depende sólo de sí mismas, esto es, de que la configuración en cada uno de sus elementos responda a la

posible configuración de objetos en estado de cosas existente, es decir, en un hecho del mundo. El análisis lógico del *Tractatus* es un análisis formal del sentido de las proposiciones como condición y posibilidad de verdad suya y no genera, por tanto, más que un método de verificación, no establece ni constituye la verificación misma, esto es, la determinación puntual de los objetos y hechos mundanos correspondientes. Se trata de un análisis intrínseco al lenguaje y a su sentido, donde aparece la posibilidad (o no) de un mundo, que se supone (o no) existente. Sea lo que sea lo que exista (o no) en el mundo, como correspondencia de lo que dice una proposición cualquiera, ha de cumplir las condiciones lógico-formales que el análisis establece para el sentido de ésta. De este modo, la verificación de una proposición viene prefigurada metodológicamente en su sentido: el sentido es posibilidad de verdad. Este enfoque “lógico-sintáctico” explica las reticencias de Wittgenstein con respecto al Círculo de Viena y a su interpretación verificacionista. Wittgenstein nunca dio un ejemplo de proposición elemental o de cosa.

Según Reguera y Muñoz, esta línea posibilitadora (trascendental) del mundo desde el lenguaje (desde el pensamiento) es la vena epistemológica esencial del *Tractatus*. Y esa línea acaba en la definitiva reducción formal del lenguaje a una única variable, esencia lógica definitoria y generadora del lenguaje y del mundo²⁶; y en la reducción del mundo a una instancia metafísica límite: el yo, que, a esos niveles últimos, se identifica con la lógica y el lenguaje –en esa epistemología íntima pero descarnada, en la que nadie piensa o dice el mundo, sino en la que se es el mundo, siendo con él una misma estructura lógica: puro lenguaje (o pensamiento).

4) Y una Teoría de la Ciencia. (Aplicación del análisis al ámbito efectivo del lenguaje o del conocimiento) Intenta ahora descubrir la estructura lógica de la ciencia, único ámbito de lenguaje y mundo analizados con sentido: lógica, matemática y ciencia natural. Como consecuencia de ello quedarán ámbitos de supuesto conocimiento que no son asimilables dentro de los límites de un lenguaje y de un mundo lógicamente analizados; son éstos: lo ético, estético y místico, la filosofía y la propia función esclarecedora del libro. La proposición 7 concluye tajantemente este panorama y el propio libro.

²⁶ Según consignan Reguera y Muñoz, Wittgenstein, en su *Diario Filosófico*, el día 1-8-1916 llega, incluso, a dar de Dios una definición semejante a la que en *Tractatus* 4.5 da la forma general de la proposición, que el día 22-1-1915 ya había equiparado en principio, como esencia de la proposición, a la esencia de todo ser.

37. Con la lógica y su método matemático queda enteramente analizado el ámbito donde reinan la necesidad y las leyes, fuera de ella todo es casual, a pesar de los intentos inveterados del hombre de buscar en Dios, en el destino, en la voluntad o en el cientificismo legalista una explicación necesaria del mundo. La ciencia no hace más que describir sistemáticamente el mundo desde unos aprioris lógicos que (mal) llamamos leyes naturales. Del análisis de éstas pende fundamentalmente la clarificación del estatuto teórico de la ciencia. Si la ciencia posee un dominio “legaliforme”, regulado, necesario, ese dominio ha de ser lógico, no específicamente científico o positivo. Según ello, las leyes de la ciencia no son realmente leyes, sino formas de leyes, esto es, leyes lógicas. No son leyes inducidas de los fenómenos sino leyes de la posibilidad de ellos; o no son leyes de lo real, sino del lenguaje sobre lo real. Todo a priori (como el de la ley) es siempre puramente lógico, así como toda necesidad y toda legalidad misma. Las leyes científicas no son sino aprioris lógico-lingüísticos: formas lógicas que posibilitan estructurar un lenguaje científico positivo, con sentido, que describa concretamente el mundo y sus hechos. Ellas responden así de la configuración unitaria que muestra cualquier modelo científico en su descripción del mundo. No hablan del mundo sino que posibilitan su descripción planificada, reticular, sistemática, en la que consiste la ciencia positiva, lejos de todo intento de explicación esencialista. Nada hay a explicar tras los fenómenos naturales, como si existiera tras ellos otra necesidad a descubrir que la lógica (que está antes de ellos): todo aparato científico no es más que un constructo lógico mediador desde el que únicamente es posible pensar y hablar del mundo. La proposición construye un mundo con ayuda de un andamio lógico. La lógica es trascendental.

38. Al final del libro Wittgenstein evoca las cuestiones eternas del hombre sobre el sentido último de la vida y del mundo, cuestiones éticas (estéticas) y religiosas que realmente le preocupaban (como muestra su diario a partir de mitad del año 1916)²⁷ y cuya señalización y demarcación constituiría el sentido profundo del *Tractatus* (según manifiesta en carta a Ficker a finales de 1919). Pero estas cuestiones no admiten tratamiento lógico (lingüístico, científico) alguno, como muestra todo el análisis realizado hasta ahora. Lo importante era eso: delimitar por fuera el campo científico de conocimiento y lenguaje y señalar con ello el inicio del ámbito de la intuición, del sentimiento y

²⁷ Véase Ludwig Wittgenstein Diario Filosófico.

del silencio: el ámbito del forzado respeto ante lo más alto. No son los problemas científicos los que hay que solucionar, los que realmente importan, ya que aunque todas las cuestiones científicas estén solucionadas, sentimos que todavía no se han rozado siquiera nuestros problemas vitales. Y es que Dios no se manifiesta en el mundo, ni a lo más alto en general le importa para nada cómo sea el mundo (6.432), de ahí que el sentido y el valor hayan de estar siempre fuera de él. Por eso no puede haber teoría o lenguaje ético; la ética, como lo místico, es inexpresable, pero existe, y para estos reconocidos intérpretes, se muestra en silencio.

39. Hasta aquí he tratado de presentar los pensamientos de Wittgenstein. Elegí este modo de exposición para presentar a los lectores una idea general sobre los mismos. Puede verse, empero, lo limitado de este intento. Es conveniente desmenuzar los variados problemas que atraviesan como así también poner en diálogo su obra con su vida.

40. Sin embargo lo importante de esta presentación es que posibilita señalar las distorsiones presentes en algunas de las más importantes interpretaciones del pensamiento wittgensteiniano. Por ejemplo, tomando en cuenta la fenomenología del *Tractatus*, podemos pensar que la cuestión de lo indecible, de aquello que se muestra y no se dice, es un corolario de su análisis lógico del lenguaje y que el acento se debe poner en sus consideraciones lógicas. Para Bertrand Russell, la actitud de Wittgenstein hacia lo místico nace de modo natural de su doctrina de la lógica pura. De modo que aquello que “no se puede decir” es una conclusión que bien pudiera estar de más en su pensamiento; en el decir de Russell, *aunque esta hipótesis tan difícil pudiera sostenerse, dejaría intacta una gran parte de la teoría de Wittgenstein*. En consideraciones de este tipo se ve la falta de seriedad con la que se ha tomado la obra de Wittgenstein, mutilándola o dándole una interpretación parcial, o sirviéndose de su pensamiento para otros fines.

II- El *Tractatus* de Wittgenstein a la luz de su vida.²⁸

41. En una carta fechada el 22 de octubre de 1915, Wittgenstein le avisa a Russell de que se encuentra en proceso de escribir los resultados de su trabajo en forma de tratado; y que no publicará nada

²⁸ Me he servido fundamentalmente de la biografía de Ray Monk para las reseñas de su vida.

hasta que él no lo haya visto. Como esto solamente podía ocurrir una vez terminada la guerra, la respuesta de Russell, fechada el 25 de noviembre, fue que no era necesario esperar hasta el fin de la guerra. Podía enviar su trabajo a Estados Unidos, a Ralph Perry en Harvard, y éste se las remitiría a él, quien las publicaría.

42. Según Monk, si Wittgenstein hubiera seguido esta sugerencia, el trabajo que se habría publicado en 1916 hubiera contenido la teoría figurativa del significado, la metafísica del atomismo lógico, el análisis de la lógica en términos de las nociones gemelas de tautología y contradicción, la distinción entre decir y mostrar y el método de las tablas de verdad. Es decir hubiera contenido casi todo lo que contiene el *Tractatus*, como vimos, menos los comentarios final del libro acerca de ética, estética, el alma y el significado de la vida²⁹.

43. Después de esta carta Russell no tuvo más noticias de Wittgenstein hasta febrero de 1919, año en que finalizó la guerra. Es opinión de Monk que en este período el libro sufrió su transformación final y no tiene dudas que fue a consecuencia de la guerra, tiempo en el que no mantuvo ningún tipo de contacto con sus amigos ingleses³⁰.

44. Esta opinión no la comparto pues considero que esta transformación se relaciona con las experiencias vividas por Wittgenstein antes de la guerra, como intentaré mostrar.

45. Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació el 26 de abril de 1889, fue el octavo y último de los hijos de una de las familias más ricas de la Viena de los Habsburgo. Su apellido fue adoptado por el bisabuelo paterno, Moses Maier, que trabajaba como agente de compra venta de tierras para la familia principesca, y que tras el decreto napoleónico de 1808 exigiendo que los judíos adoptaran un apellido, tomó el de sus jefes. El hijo de Moses Maier, Hermann Christian Wittgenstein cortó todos los vínculos con la comunidad judía en la que había nacido, adoptó el nombre de "Christian" en un deliberado intento de disociarse del entorno judío. Eligió como esposa a la hija de una eminente familia judía vienesa, Fanny Figdor, pero antes de su boda, en 1838, ella también se había convertido al protestantismo. Según Monk cuando se trasladaron a Viena, en la década de 1850, los Wittgenstein probablemente ya no se consideraban judíos³¹. De hecho, Hermann Christian adquirió reputación de antisemita, y prohibió firmemente a

²⁹ Véase Ray Monk, *Wittgenstein*, Barcelona, Anagrama, 1994, pág. 137.

³⁰ *Ibidem*, pág. 138.

³¹ *Ibidem*, pág. 22.

sus hijos que se casaran con judíos. Tenía una gran familia –ocho hijas y tres hijos- y en general todos hicieron caso a la advertencia de su padre, y contrajeron matrimonio con miembros de las clases profesionales protestantes de Viena. La asimilación de la familia fue completa. El judaísmo no desempeñó ningún papel en la educación de los Wittgenstein. Su cultura era enteramente germánica. Fanny Wittgenstein procedía de una familia de comerciantes que tenía estrechos vínculos con la vida cultural austríaca. Como dice Monk, “el aire que respiraban era de una atmósfera de cierto nivel cultural y confortable respetabilidad, viciada sólo por el mal olor del antisemitismo”³².

46. El padre de Ludwig, Karl Wittgenstein, no encajaba con la atmósfera en que se había criado. Era la excepción entre los hijos de Hermann y Fanny, el único cuya vida no quedó condicionada por las aspiraciones de los padres. Fue un niño difícil, y a una temprana edad se rebeló contra la ceremoniosidad y el autoritarismo de sus padres, y se resistió a sus intentos de proporcionarle el tipo de educación clásica apropiada a un miembro de la burguesía vienesa. A los diecisiete años huyó a Nueva York, aventura que logró sobrevivir trabajando de distintos oficios. Esto le sirvió para dejar claro que era su propio amo, y cuando regresó a Viena, en 1867, se le permitió seguir su inclinación práctica y técnica, y estudiar ingeniería en lugar de sumarse al negocio de su padre y hermanos en la administración de bienes inmuebles. Al año siguiente Paul Kupelwieser, hermano de su cuñado, le ofreció a Karl el puesto de delineante en la construcción de un tren de laminación en Bohemia. Su ascenso dentro de la empresa fue tan rápido que al cabo de cinco años había sucedido a Kupelwieser en el cargo de director ejecutivo. En los diez años siguientes demostró ser el más astuto industrial del imperio austro-húngaro. En la última década del siglo XIX se había convertido en el hombre más rico del imperio y en la figura señera de la industria del hierro y del acero. Pasó a ser, para los críticos de los excesos del capitalismo, uno de los arquetipos del industrialismo agresivamente adquisitivo: el empresario metafísicamente materialista, políticamente liberal y agresivamente capitalista.

47. La esposa de Karl Wittgenstein era Leopoldine Kalmus, con la que Karl se casó en 1873. Al elegirla, Karl había demostrado ser de nuevo la excepción de la familia, pues Leopoldine era la única esposa

³² *Ibidem*, pág. 23.

parcialmente judía de los hijos de Hermann Christian. Sin embargo, aunque su padre, Jakob Kalmus, descendía de una prominente familia judía, había sido educado como católico; su madre, Marie Stallner, era completamente aria, hija de una reputada familia (católica) austríaca y terrateniente. De hecho, en aquel momento (hasta que las Leyes de Nuremberg no se aplicaron en Austria) Karl no se había casado con una judía, sino con una católica, y de este modo había dado otro paso hacia la asimilación de la familia Wittgenstein en el establishment vienés.

48. Los ocho hijos de Karl y Leopoldine fueron bautizados en la fe católica y educados como miembros orgullosos de la alta burguesía austríaca. La inmensa riqueza de la familia les permitió vivir con un cierto estilo aristocrático. Su hogar en Viena, en la Alleegasse era conocido fuera del círculo familiar como el Palais Wittgenstein. Leopoldine era una mujer de excepcional talento musical. A ella se debe que la casa de la Alleegasse se convirtiera en un centro de gran excelencia musical. A sus veladas asistían, entre otros, Brahms, Mahler y Bruno Walter, que describe la atmósfera saturada de humanidad y cultura que reinaba. Karl Wittgenstein llegó a ser conocido como un gran mecenas de las artes plásticas. Ayudado por su hija menor, Hermine, reunió una notable colección de valiosas pinturas y esculturas, incluyendo obras de Klimt, Moser y Rodin. Cuando la hermana de Wittgenstein, Margarete, se casó en 1905, se le encargó a Klimt que pintara su retrato de bodas. Así pues, los Wittgenstein estuvieron en el centro de la vida cultural vienesa durante la que fue su época, si no más gloriosa, sí más dinámica.

49. El período de la historia cultural de Viena que va de finales del siglo XIX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial ha sido descrito como una época de “nervioso esplendor”, una frase que, según Monk, también podría utilizarse para caracterizar el entorno en el que fueron educados los hijos de Karl y Poldy. Puesto que tanto en la ciudad en general como dentro de la familia, tras “la atmósfera saturada de humanidad y cultura”, reinaban duda, tensión y conflicto³³.

50. Quince años separaban a la hija mayor, Hermine, del más joven, Ludwig, y sus ocho hijos podrían dividirse en dos generaciones diferentes: Hermine, Hans, Kurt y Rudolf, los mayores; Margarete, Helene, Paul y Ludwig, los más jóvenes.

³³Ibidem, pág. 26.

51. El sistema dentro del que se educaron los hijos mayores de Karl estuvo dominado por la determinación de éste de que continuaran su negocio. Sólo con Kurt consiguió **plasmarse su propósito**, y en una época se convirtió en director de la compañía. Su suicidio no fue el resultado de la presión ejercida por su padre, sino que ocurrió durante la Primera Guerra Mundial cuando sus tropas se negaron a obedecer sus órdenes. Sin embargo, en los casos de Hans y Rudolf, la desaparición del primero y el suicidio del segundo, fueron consecuencia de esta paternal incompreensión.

52. Hans podría haber llegado a ser un gran compositor. Para él, la música no era algo interesante sino una pasión voraz. Para Ludwig su hermano era el paradigma de lo que era estar *poseído por el genio*. Enfrentado a la insistencia de su padre para que se labrara un futuro en la industria, hizo lo que su padre había hecho antes que él y se escapó a América. En 1903 se informó a la familia de que un año antes había desaparecido de una embarcación en Chesapeake Bay. La conclusión fue que se había suicidado.

53. Karl quedó lo suficientemente afectado por la noticia como para cambiar los métodos a aplicar a sus dos hijos menores, Paul y Ludwig, a quienes se les permitió seguir sus propias inclinaciones. Sin embargo este cambio llegó demasiado tarde para Rudolf.

54. Rudolf ya estaba en la veintena cuando Hans desapareció, y él mismo se embarcó en una dirección similar. También él se había rebelado contra los deseos de su padre, y en 1903 estaba viviendo en Berlín, adonde había ido a hacer carrera en el teatro. Una tarde de mayo Rudolf entró en un pub de Berlín y pidió dos bebidas. Ordenó un trago para el pianista y le pidió que tocara su canción favorita, "*Estoy perdido*". Mientras el músico tocaba, Rudi tomó cianuro y se desplomó. Monk nos comenta que algún tiempo antes de su muerte se había acercado al Comité Científico-Humanitario (que hacía campaña en pro de la emancipación de los homosexuales) buscando ayuda para su pervertida inclinación, pero que, según el anuario de la organización, "*nuestra influencia no llega lo suficientemente lejos como para apartarle del sino de la autodestrucción*"³⁴.

55. Hasta el suicidio de sus dos hermanos, Ludwig no había dado muestras de la tendencia hacia la autodestrucción que resultaría endémica entre los Wittgenstein de su generación. Durante gran parte de su infancia se le consideró el más lerdo de esta extraordinaria

³⁴ *Ibíd*em, pág. 29.

progenie. Ludwig no fue un niño precoz y no mostraba ningún talento especial, aunque fue laborioso y aplicado. Se sintió bien en compañía del genio antes que poseerlo. Su familia tenía la impresión de que era un niño alegre y satisfecho aunque él nos habla de la infelicidad de su infancia. Según Monk, esta discrepancia seguramente constituía el meollo de sus primeras reflexiones acerca de la honestidad. A la edad de ocho años se preguntó: “¿Por qué uno debería decir la verdad si puede serle beneficioso decir una mentira?” Estas experiencias, comenta Monk, eran como intrusiones no buscadas, cuestiones que se abrían paso y le tenían cautivo, no pudiendo continuar con su vida hasta encontrar una solución satisfactoria. La respuesta que da a su primera pregunta es: “que después de todo no hay nada malo en mentir en determinadas circunstancias”; respuesta que nos va a dar un rasgo característico de su personalidad o de su naturaleza (como dice él mismo), su fácil aceptación de la deshonestidad³⁵.

56. Observemos, junto con Monk, que su deshonestidad, por ejemplo, no es del tipo que le permite a uno robar y luego mentir negándolo, sino la que consiste en decir algo porque se espera que se lo diga, en lugar de porque es cierto. Lo que le preocupaba era la mala opinión que los demás pudieran tener de él. Decir que uno tiene sensibilidad hacia la mala opinión de los demás es una elegante forma de decir que a uno le falta carácter o la suficiente confianza y seguridad en uno mismo. Y me pregunto: ¿la falta de carácter, de confianza, de seguridad, se resuelve con filosofía y lógica? En esto creo que estriba la incapacidad para responder a su primera pregunta de por qué debía uno decir la verdad si es beneficioso mentir; traducido ¿por qué uno debe presentarse tal cual es, con lo que piensa, siente, desea y quiere? Un ejemplo de esta actitud es la situación que vivió cuando con su hermano Paul quisieron apuntarse a un club de gimnasia vienés y descubrieron que estaba restringido a las personas de origen ario; Ludwig estaba dispuesto a mentir acerca de sus orígenes judíos a fin de ser aceptado, su hermano Paul no. La cuestión estriba aquí en la capacidad para adoptar una apariencia falsa y dejar que los demás piensen del *modo* que quieran acerca de uno.

57. Con base en ello, Monk considera que su vida era así emprendida como una continua batalla contra sí mismo, contra su naturaleza. En este sentido el logro definitivo sería la completa superación de sí mismo, una transformación que haría que la filosofía fuera

³⁵ *Ibidem*, págs. 21 y 22

completamente innecesaria. Revertir esto apunta no a un cambio de opinión, sino a un cambio de carácter³⁶.

58. Tengamos en cuenta esto que nos comenta Monk: *“una transformación que haría que la filosofía fuera completamente innecesaria”*. La filosofía para Wittgenstein provenía de su situación problemática con el mundo, con las personas. Esta situación es la condición de posibilidad de la filosofía, sin esta condición se vuelve innecesaria. Esto tiene una importancia trascendental para su pensamiento, ya que la filosofía es la búsqueda de una solución a un problema vital y serio, viendo su vida y tranquilidad comprometida en esta solución.

59. Para Monk la historia de los primeros dieciocho años de la vida de Wittgenstein es la historia de esta lucha.

60. De este modo Ludwig fue enviado a la escuela más técnica y menos académica, la Realschule de Linz, ya que en su hogar consideraban que una educación más técnica encajaría mejor con su personalidad e intereses (cosa que era falsa).

61. Pasó en la escuela de Linz tres años, desde 1903 a 1906. Era la primera vez que vivía lejos del privilegiado entorno familiar, y no le era fácil encontrar amigos entre los alumnos, sus compañeros pertenecían a la clase obrera. *“La primera vez que les echó la vista encima quedó asombrado por su grosero comportamiento. Mist! (“basura”) fue su impresión inicial”*³⁷.

62. Anotemos esta actitud también: el desprecio hacia las personas (que se repetirá a lo largo de su vida); sobre todo si se tiene en cuenta que, según Wittgenstein, el sentido de su obra es ético.

63. El resultado de esta relación, según Monk, de sus dificultades con sus compañeros de clase, fue el de intensificar la naturaleza interrogativa y dubitativa implícita en sus primeras reflexiones.

64. La mayor influencia intelectual de esa época no fue la de ninguno de sus profesores, sino la de su hermana Margaret (“Gretl”). Fue a través de ella que Wittgenstein entró en contacto por primera vez con la obra de Karl Krauss. Entre los muchos aspectos en que los puntos de vista de Ludwig se corresponden con los de Krauss cabe destacar el siguiente: para Krauss *“la política es lo que un hombre hace a fin de ocultar lo que es y lo que no sabe”*; Ludwig dirá posteriormente *“simplemente mejórate a ti mismo eso es todo lo que puedes hacer*

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, pág. 32.

para mejorar el mundo”. Para Wittgenstein las cuestiones políticas siempre serían secundarias en relación a la integridad personal. A la cuestión que se había planteado a la edad de ocho años respondió con una especie de imperativo categórico kantiano: “uno debería decir la verdad, y ahí se acaba todo, la pregunta ¿por qué? es inapropiada y no puede responderse”. En lugar de eso todas las cuestiones deben preguntarse y responderse dentro de este punto fijo: “el deber inviolable de decirse la verdad a uno mismo”³⁸. Por ejemplo, no intentar verme como algo que no soy, no decir que soy ario cuando mi origen es semita. Y con este acto más voluntarioso que filosófico, se entrega a la verdad a rajatablas, como lo conocieron en Cambridge, sin pelos en la lengua.

65. Pese al corto recorrido de su vida, ya se manifiesta la complejidad de su personalidad y de su pensamiento, ¿quién podría enarbolar como un mandamiento el decirse la verdad a uno mismo?; y el acento en sí mismo que pone; en todo caso habría que decirle la verdad al prójimo, cosa difícil de ver para Wittgenstein, el prójimo. Su relación fundamental es consigo mismo como si estuviera encerrado.³⁹

⁴⁰ 66. Fue precisamente por esta época, también, donde tuvo lugar su pérdida de fe religiosa, como consecuencia, quizás, de su espíritu de búsqueda estricta de la verdad. Simplemente no podía creer lo que se suponía que podía creer un cristiano. A causa de esto Gretl le recomendó la lectura de Schopenhauer. Ideal para el desposeído Wittgenstein, ya que Arthur a la vez que reconoce la necesidad que el hombre tiene de metafísica, insiste en que no es necesario ni posible para una persona honesta creer en la verdad literal de las doctrinas religiosas. Sin embargo fue la obra de Otto Weininger *Sexo y carácter* la que más influencia tuvo en el pensamiento de Wittgenstein.

67. Weininger se había convertido en una figura de culto en Viena durante el primer semestre de Ludwig en Linz. El 4 de octubre de 1903, el cadáver de Otto Weininger fue encontrado a la edad de veintitrés años en el suelo de la casa de Schwarzspanierstrasse donde Beethoven había muerto. En un acto de consciente significado

³⁸ Ibídem, pág. 33.

³⁹ **Comentario semántico:** Valga la referencia wittgensteiniana del enseñarle a la mosca a salir del encierro en la botella; con lo cual –como lo señaló muy bien Monk (buscá la página en el libro)- aquí se encontraría – en la vida y en la obra de LW- una resignificación del solipsismo; pasando del solipsismo teórico o gnoseológico al solipsismo emocional o afectivo, en el cual Wittgenstein vivió casi hasta el final. Algo que no se ve con claridad y fuerza en el imprescindible artículo de Rojo.

simbólico se había pegado un tiro en la casa del hombre que él consideraba el más grande de los genios. A raíz de esto y con la experiencia de los suicidios de sus dos hermanos mayores y luego el de su hermano Rudolf, Wittgenstein empezó a sentirse inclinado hacia el suicidio, ya que, según Monk, éste era visto no como una cobarde huida del sufrimiento, sino como un hecho ético, la valiente aceptación de una conclusión trágica, cuando uno toma consciencia de que está de *trop* en este mundo⁴¹. Yo anotaré algo más, creo que Wittgenstein empezó a considerar seriamente la muerte, no sólo como la aceptación de una conclusión, sino que comenzó a sentir su vecindad, su proximidad, su patencia. Una perturbadora experiencia.

68. Es necesario para abonar mi interpretación detenernos un poco más aquí, en esta interesante y perturbadora influencia, ya que la tendencia suicida de Wittgenstein duró nueve años y sólo amainó a partir de una singular experiencia mística religiosa, la de sentirse a salvo, y cuando Russell le reconoció genio filosófico; reapareciendo luego continuamente en su vida como posible desenlace de sus estados críticos.

69. **Para ello partiré** de la reseña que hace Monk⁴². Según él, aparecen en el libro la preocupación vienesa por la decadencia de los tiempos modernos. Weininger atribuye esta decadencia al ascenso de la ciencia y los negocios y al declinar del arte y de la música, caracterizándola como el triunfo de la mezquindad sobre la grandeza⁴³.

70. Denuncia los tiempos modernos como *unos tiempos de anarquía superficial, sin sensibilidad hacia la justicia y el estado, unos tiempos de ética comunista, de la más necia de las visiones históricas, la interpretación materialista de la historia; ... unos tiempos en los que el arte se queda satisfecho con unos pintarrajeos y busca su inspiración en deportes propios de animales; unos tiempos de capitalismo y marxismo; unos tiempos en que la historia, la vida y la ciencia no son más que economía política e instrucción técnica; unos tiempos en los que se cree que el genio es una forma de locura; unos tiempos sin*

⁴¹ Ibídem, pág. 35.

⁴² Ibídem, págs. 35 a 40

⁴³ Sutileza de Ray Monk el haber señalado en las páginas 23, 24, 25, al contarnos la historia del padre de Ludwig, las características ideológicas del mismo: la del empresario metafísicamente materialista, políticamente liberal y agresivamente capitalista, todo un ícono de la decadencia. En este trabajo párrafo 46.

*grandes artistas ni grandes filósofos; unos tiempos sin originalidad y aun así con la más ridícula ansia de originalidad*⁴⁴.

71. Weininger identificaba todos estos aspectos que le desagradaban como judíos, y describía las tendencias sociales y culturales de la época en términos de polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino, poniendo énfasis en estos dos aspectos hasta un grado obsesivo, lunático. Se manifiesta en esta obra la misoginia y el antisemitismo de su autor.

72. En su obra va a tratar respectivamente del Hombre y la Mujer como categorías biológicas y como tipos psicológicos. Como los hombres y mujeres reales son todos una mezcla de masculinidad y feminidad, el Hombre y la Mujer no existen excepto como formas platónicas, pero psicológicamente todos somos o un hombre o una mujer. La esencia de la mujer es estar empapada de sexo, ella misma es sexualidad, mientras que los hombres poseen órganos sexuales; **y éstos poseen a las mujeres**. Para la mujer pensar es sentir al mismo tiempo, es incapaz de formar juicios claros, necesita del hombre para pensar en ideas claras y articuladas. Incapaz de discernir entre lo verdadero y lo falso no entra en el reino de la moral. Al no conocer ningún imperativo moral ni lógico carece de alma y esto le lleva a carecer de libre albedrío también. Éticamente es una causa perdida.

73. Adjunto a su investigación psicológica de la mujer hay un capítulo sobre el judaísmo, tomado como una idea platónica, un tipo psicológico al cual se le atribuye todas las características de la feminidad y por lo tanto es no deseable.

74. Cuando Weininger habla del hombre señala que él puede y debe elegir entre lo masculino y lo femenino, entre la consciencia y la inconsciencia, la voluntad y el instinto, el amor y la sexualidad. De este modo puede elegir llegar a la conciencia del genio, lo más alejado de la mujer. A la par de ser el sentido más refinado, claro y distinto, es la moralidad más elevada. El hombre no nace con alma, sino con el potencial para ella, para esto debe encontrar su yo más elevado y escapar de las limitaciones de su yo empírico (e irreal). Un camino hacia el descubrimiento de uno mismo es el amor. En el amor el hombre se ama a sí mismo; a todo lo que quiere ser; todo lo que debería ser; su naturaleza más auténtica, profunda e inteligible. El amor y el deseo sexual no sólo no son la misma cosa; se oponen el uno al otro. El amor es más fuerte en la ausencia del amado. El único

⁴⁴ Ibídem.

amor de valía perdurable es el que va asociado al absoluto, a la idea de Dios. Si este amor supone la extinción del hombre esto no resulta de ninguna relevancia para la razón; el que perpetúe la humanidad perpetuará el problema y la culpa, el único problema y la única culpa.

75. La opción que ofrece Weininger es terrible: genio o muerte. La vida espiritual es la única alternativa para todo hombre. Weininger era judío y homosexual. Wittgenstein también.

76. Según Monk en esta estricta separación entre amor y deseo sexual, en la sobrevaloración de los productos del genio, y en la convicción de que la sexualidad es incompatible con la honestidad que el genio exige, se encuentran muchos elementos que se manifiestan en actitudes que Wittgenstein expresará a lo largo de su vida.

77. Los pensamientos de Wittgenstein en torno al suicidio, entre 1903 y 1912, sugieren que él aceptó estos pensamientos con toda su terrorífica severidad.

78. Pero ¿qué es lo que Wittgenstein admiraba de este libro? Si, como dice Monk, sus pretensiones de biología científica son falsas, su epistemología es absurda, su psicología primitiva y sus prescripciones éticas son detestables

79. Bueno, podría responder que Wittgenstein se identificaba con Weininger, hasta el punto de sentir como suyos los “complejos” de éste, por decirlo de alguna manera; pero también Wittgenstein hizo suyo el concepto de genialidad weiningeriano⁴⁵.

80. Según Weininger genio no es igual a talento. La genialidad posee características como la originalidad, individualidad y condiciones especiales para crear. El genio no es un grado superlativo de talento. Estos dos conceptos están separados por un mundo. Los grandes hombres toman las cosas demasiado en serio para poder ser considerados ingeniosos. Los hombres que tan sólo son ingeniosos son superficiales. La seriedad consiste en ser poseído completamente por el objeto que estudian (Wittgenstein admiraba esto de su hermano Hans como vimos); en cambio los hombres superficiales, los ingeniosos, no sienten por él un verdadero interés y no saben vencer los obstáculos por la perseverancia. Sólo les interesa que sus ideas brillen y centelleen como una gema bien tallada, pero poco les importa que su pensamiento sea luminoso. Esto se debe a que únicamente piensan en lo que otros dirán acerca de sus pensamientos; una consideración que no siempre es respetable.

⁴⁵ Véase Otto Weininger, *Sexo y carácter*, Madrid, Losada, 2004, capítulos IV a VIII de la segunda parte.

81. La conciencia genial tiene mayor claridad y transparencia; una memoria más extensa; una apercepción más general; tiene la capacidad para dar forma a un caos, tiene la más refinada comprensión y la más abarcativa.

82. Según Weininger para reconocer o representar a un hombre es necesario comprenderlo, pero para comprender a un hombre es necesario tener semejanza con él, ser como él; los genios poseen esta capacidad. Para evocar sus acciones y apreciarlas es necesario saber reproducir en sí mismo las premisas psicológicas que existen en el otro. Comprender a un hombre es tanto como llevarlo dentro. Hay que adaptarse al espíritu que se desea penetrar. Comprender a un hombre significa ser igual a él. Siguiendo este razonamiento debía llegarse a la conclusión de que el mejor intérprete de cada uno sería uno mismo, lo que seguramente no es cierto. Ningún hombre puede comprenderse a sí mismo, para ello tendría que contemplarse desde fuera, pues el sujeto de conocimiento debía transformarse en objeto; del mismo modo que para conocer el universo sería necesario ocupar un puesto fuera de él, cosa que es imposible. Quien pudiera comprenderse a sí mismo podría comprender el mundo.

83. Nadie es capaz de comprender su propio ser en su esencia más profunda. (¿A no ser que sea un genio?)

84. La receta que le da Weininger a Wittgenstein es: si a pesar de todo lo expuesto, el Yo (la universalidad, la eternidad, la unidad y continuidad) queda apresado en la particularidad de una experiencia, cualquiera sea el tenor, y se ve en la repetición sin sentido de la misma (repetición no es continuidad, es su opuesto), entonces mi Yo, mi ideal, carece de valor, es más, no lo veo. De pronto se devela que lo que merezco es la muerte y me suicido, debe ser así, porque la consecuencia inmediata al develamiento de la verdad es la acción, no el pensamiento al infinito, al contrario, la acción es la clausura del pensamiento.

85. La genialidad implicaría la superación de todos sus problemas. Formar parte de otro mundo diferente al que vivía, para expresarlo mejor, formar parte de otro reino, de ese reino universal, absoluto y continuo donde el yo infinito se libera de las ataduras y cadenas (que tanto hacían sufrir a Ludwig). Llega de este modo a asumir imperativos que van en contra de lo que podríamos llamar su “bienestar” y lo iba a hacer entrar en un arduo camino donde se le hará difícil divisar la tranquilidad y la estabilidad buscada. Y esto es lo curioso, cómo un hombre puede adoptar medidas de conductas tan severas que

tomarán la forma de convicciones irrenunciables, observo este hecho con total asombro y lo considero causa de trastorno.

86. He mostrado hasta aquí que en su época escolar Wittgenstein estuvo influenciado principalmente por filósofos y críticos de la cultura, en cuanto a su formación técnica leía obras de filosofía de la ciencia como ser *Principios de mecánica* de Heinrich Hertz y *Populäre Schriften* de Ludwig Boltzmann. En la primera obra Hertz aborda el problema de cómo comprender el misterioso concepto de fuerza tal como se utiliza en la física newtoniana. Hertz propone que, en lugar de dar una respuesta directa a la cuestión de “¿Qué es la fuerza?”, el problema debería enfocarse replanteando la física newtoniana sin utilizar la “fuerza” como concepto básico. “Cuando eliminemos estas dolorosas contradicciones la cuestión referente a la naturaleza de la fuerza no habrá sido respondida; pero nuestras mentes, al no estar ya irritadas, dejarán de hacer preguntas ilegítimas.”

87. Según Monk, Wittgenstein conocía este pasaje de Hertz virtualmente palabra por palabra, y lo invocaba frecuentemente para describir su propia concepción de los problemas filosóficos y la manera correcta de solventarlos⁴⁶. Como ya hemos visto, el pensamiento filosófico comenzó para él como dolorosas contradicciones; su deseo fue siempre resolver estas contradicciones y reemplazar la confusión por claridad.

88. En el *Populäre Schriften*, Boltzmann presenta una visión de la ciencia parecida a la kantiana, en la que nuestros modelos de la realidad son llevados hacia nuestra experiencia del mundo, y no tal como proponía la tradición empirista, derivados de ella. Tan arraigado estaba este punto de vista en el pensamiento filosófico de Wittgenstein que encontraba la visión empirista difícil de concebir, lo que puede servir para aclarar la relación de su obra con toda corriente empirista positivista.

89. Una vez finalizado los estudios secundarios en 1906, fue enviado a estudiar ingeniería mecánica a la Technische Hochschule de Charlottenburg en Berlín, obteniendo su diploma el 5 de mayo de 1908.

90. Postergando sus inclinaciones por las cuestiones filosóficas, en la primavera de 1908 fue a Manchester para proseguir sus estudios de aeronáutica. En este período de su vida, tras considerar la necesidad de que las matemáticas dispusieran de fundamentos lógicos, uno de

⁴⁶ *Ibidem*, págs. 40 y 41.

sus colegas estudiantes le dio a conocer el libro de Russell y Whitehead *Los principios de la matemática*, que había sido publicado en 1903.

91. La lectura del libro de Russell y Whitehead iba a ser un acontecimiento decisivo en la vida de Wittgenstein. Aunque siguió durante otros dos años con sus investigaciones aeronáuticas, se fue obsesionando cada vez más con los problemas tratados por Russell.

92. El tema central de *Los principios de la matemática* es que, contrariamente a la opinión de Kant y de la mayoría de los filósofos, la totalidad de las matemáticas puras puede derivarse de un pequeño número de principios fundamentales y lógicos. La intención de Russell era proporcionar una demostración estrictamente matemática de tal cosa haciendo todas las derivaciones necesarias para probar cada teorema de análisis matemático a partir de unos pocos axiomas lógicos. Esto iba a ser el contenido del segundo volumen. De hecho, acabó engrosando la monumental obra en tres volúmenes *Principia Mathematica*. Para Russell, la importancia del tema residía en la diferencia entre ver las matemáticas como un corpus de conocimiento cierto y objetivo y verlas como una construcción fundamentalmente subjetiva de la mente humana.

93. Hasta que *Los principios de la matemática* no estuvo en la imprenta, Russell no se dio cuenta de que en las líneas maestras de su empresa se le había anticipado Gottlob Frege, quien en *Grundgesetze der Arithmetik* (cuyo primer volumen se publicó en 1893) había intentado precisamente la tarea que el propio Russell se había impuesto. Hizo un apresurado estudio de la obra de Frege y añadió a su libro un ensayo acerca de “Las doctrinas lógicas y aritméticas de Frege”, elogiando el *Grundgesetze*. En su rápido estudio de la obra de Frege, sin embargo, había observado una dificultad que Frege había pasado por alto. Al ofrecer una definición lógica de número, Frege había hecho uso de la noción de clase, que él definía como la extensión de un concepto. De este modo, al concepto hombre le correspondía la clase de hombres, al concepto mesa la clase de mesas, y así. Era un axioma de su sistema que a cada concepto significativo le correspondía un objeto, una clase, que es su extensión. Russell descubrió que esto llevaba a una contradicción. A partir de esta suposición habría algunas clases que pertenecerían a sí mismas, y algunas que no: la clase de todas las clases es en sí misma una clase, y por tanto pertenece a sí misma; la clase de hombres no es en sí misma un hombre, y por tanto no pertenece a sí misma. A partir de

esto podemos formar la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas. Y se pregunta: ¿es esta clase un miembro de sí misma o no? La respuesta ya sea afirmativa o negativa lleva a una contradicción. Y, claramente, si podemos derivar una contradicción de los axiomas de Frege, entonces su sistema de lógica resulta un fundamento inadecuado sobre el que construir la totalidad de las matemáticas.

94. Russell se propuso evitar la contradicción mediante una estrategia que llamó “teoría de los tipos”, una idea general a partir de la cual formó el segundo apéndice a *Los principios*. Esta teoría postula una jerarquía de tipos de objetos, agrupaciones de lo que puede reunirse legítimamente formando series: de este modo, el primer tipo son individuos, el segundo, clases de individuos, el tercero, clases de clases de individuos, y así. Las series deben ser agrupaciones de objetos del mismo tipo; de este modo, ninguna serie puede ser miembro de sí misma.

95. La teoría de los tipos, de hecho, evita la contradicción, aunque a expensas de introducir en el sistema una especie de medida *ad hoc*. Puede que sea cierto que hay diferentes tipos de cosas; puede que sea cierto que ninguna serie forma parte de sí misma..., pero éstas no son más que verdades triviales y evidentes de las que Russell había intentado originariamente no partir. El propio Russell estaba insatisfecho con esta solución, y su libro finaliza con un reto: *Cuál es la completa solución de esta dificultad, esto es algo que todavía no he logrado descubrir; pero como afecta a los propios fundamentos del razonamiento, recomiendo seriamente su estudio a todos los estudiantes de lógica.*

96. Gracias a esta lectura y asumiendo su desafío final, Wittgenstein se dedicó seriamente a la solución de la paradoja. Por el año 1911 la obsesión de Wittgenstein por los problemas filosóficos venció a su resolución de seguir su vocación de ingeniero. Sus días como ingeniero aeronáutico acabaron durante las vacaciones de verano de ese año, cuando en un estado de agitación constante, indescriptible, casi patológica, trazó un plan para un libro de filosofía que se había propuesto escribir.

97. El 18 de octubre de 1911 se presentó Wittgenstein en las habitaciones de Russell en el Trinity College. Russell estaba tomando el té con C. K. Ogden (que posteriormente se convertiría en el primer traductor del *Tractatus Logico – Philosophicus*) cuando: *...apareció un desconocido alemán, que hablaba muy poco inglés pero que se*

*negaba a hablar en alemán. Resultó ser una persona que había estudiado ingeniería en Charlottenburg, pero durante el curso se había apasionado por la filosofía de las matemáticas, y había venido a Cambridge a propósito para oírme*⁴⁷. Las clases de Russell acerca de lógica matemática atraían a muy pocos estudiantes, y con frecuencia sólo eran tres los asistentes. Por tanto se sintió complacido cuando, el día que conoció a Wittgenstein le encontró debidamente instalado en su clase. Estoy muy interesado en mi alemán, le escribió a su amada Ottoline, y espero verle bastante.

98. Al final del primer trimestre el 27 de noviembre de 1911 Wittgenstein acudió a Russell para recabar su opinión acerca de la cuestión que le preocupaba por encima de todo lo demás, y cuya respuesta determinaría la elección de su carrera, la de si poseía genio filosófico. Russell le pidió un trabajo que en enero de 1912 Wittgenstein le entregó, de este modo Russell decidió alentarle en su vocación filosófica. Esto había significado la salvación de Wittgenstein ya que había acabado con ocho años de soledad y sufrimiento, durante los cuales había pensado continuamente en el suicidio.

99. Esto demuestra que el hombre no tan sólo tiene en su mente proposiciones válidas, en su mundo también operan creencias, ya que Wittgenstein interpretaba su vida según los modelos dictados por Otto Weininger, ideas todas mal fundadas y que por virtud de su propia teoría y de su naturaleza Wittgenstein jamás podría haberlas puesto en duda.

100. El 1 de febrero de 1912 Wittgenstein fue admitido como alumno del Trinity College con Russell como supervisor. Éste observó con aprobación que Wittgenstein poseía excelentes modales, pero vio con más aprobación aún que al discutir se olvidaba de los modales y simplemente decía lo que pensaba: *nadie podría ser más sincero que Wittgenstein, ni más desprovisto de la falsa cortesía que interfiere con la verdad; pero él permite que sus sentimientos y afectos aparezcan, y eso hace que uno se entusiasme. [carta del 10.03.12 a Lady Ottoline]*

101. Contrariamente a lo que ocurría en su infancia que se veía compelido a agradar hasta el grado de mentir, ocultando sus verdaderas intenciones, Wittgenstein predicaba la honestidad. Hablaba a favor de una moralidad basada en la integridad, en **ser fiel a uno mismo**, a los propios impulsos, **una moralidad que procedía del**

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 52.

interior de uno mismo⁴⁸ en lugar de ser impuesta desde el exterior por medio de reglas, principios y deberes.

102. Más o menos en la misma época sorprendió a Russell diciéndole de pronto lo mucho que admiraba la frase “*De qué le sirve a un hombre ganar el cielo (el mundo) si pierde su alma*”.⁴⁹ A continuación dijo: *que son muy pocos los que no pierden el alma. Dijo que todo dependía de tener una gran meta en la vida a la que ser fiel. Dijo que creía que dependía más del sufrimiento y de la capacidad de soportarlo. Me quedé sorprendido*, confiesa Russell, *no era lo que yo esperaba de él*⁵⁰.

103. Esto que Wittgenstein expresa aquí tiene que ver con una experiencia fundamental para comprender su obra y su vida. En momentos de desamparo, debido a su experiencia con la muerte, con el sentimiento de su vecindad (suicidio de sus hermanos, con su personalidad tan particular que le hacía vivir un sentimiento de traición hacia sí mismo, con los ideales impuestos por Weininger como tormento y redención para su vida, y en medio de una situación familiar difícil, ya que su padre estaba gravemente enfermo de cáncer) asistió en su ciudad natal a una representación de la obra de teatro *Die Kreuzelschreiber [Los que firman con una cruz]*, del autor austríaco Ludwig Anzengruber⁵¹. El personaje central de la obra es “Juan el picapedrero”, un hombre que vive al margen de las normas establecidas, en una sociedad formada por ricos terratenientes, a los que se le aparece como un hereje y un filósofo de aldea. En cierta ocasión, aquel hombre cuenta a la juventud aldeana de dónde saca él su calma interior. Era hijo ilegítimo de una criada y por ello su vida había sido muy difícil. Cierta vez, después de una grave enfermedad

⁴⁸ Comentario crítico semántico trascendente: Cercanía a la moral autónoma kantiana, como moral de la “interioridad”, moral de la mismidad; moral desde el “principio inmanencia”, contrapuesta a una moral “heterónoma”, de la “responsabilidad infinita por el otro”, que irrumpe epifánicamente desde el rostro del otro necesitado; moralidad de la exterioridad y de la trascendencia, tras las huellas de Emmanuel Levinas.

⁴⁹ Comentario crítico semántico trascendente: Esta forma de citar y entender Mt 16, 26, delata la antropología dualista de la lectura de la Biblia, como lo hace Lutero o Escrivá de Balaguer (del Opus Dei), que entienden la frase, tal como lo señala el biblista Claus Westerman, diciendo que esa frase debe traducirse – para respetar el significado bíblico auténtico- como “de qué le sirve a un hombre ganar todo el mundo si pierde su vida”. Pues en este pasaje de Mateo la voz traducida por “alma” tiene claramente el sentido de “vida”, en correspondencia exacta con el término hebreo. Cf Max Horkheimer, Kart Rahner y otro *El cuerpo y la salvación*; Sígueme, Salamanca, 1975, pg. 34

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 63.

⁵¹ Este había sido un escritor popular, de tendencia liberal, que se había propuesto ilustrar a las masas mediante un teatro comprometido y educarlas para que llegasen a alcanzar un modo humano y libre de vivir.

durante cuyo transcurso estuvo completamente solo, abandonado por los vecinos de la aldea, tuvo una “inspiración”: le pareció que una voz interior le hablaba y le decía: “Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!”⁵²

104. Rojo también comenta este episodio para dejar clara la idea de sentirse a salvo que brotó en el ánimo de Wittgenstein, “*cuando tenía 21 años asistió en Viena a la representación de una mediocre obra de teatro, die Kreuelschreiber de Ludwig Anzengrube, y recibió entonces una fuerte impresión por la suerte del protagonista a quien nada perturbaba por hostiles que fueran las cosas que sobrevenían en el mundo. Es el hombre libre de las contingencias y adversas circunstancias de la vida, es el hombre que goza de la salvación plena*⁵³. Como dice Monk, aquí está el germen de la idea de Wittgenstein de que **la salvación es el paradigma de la experiencia religiosa.**⁵⁴

105. Estas palabras se convirtieron para Wittgenstein en una experiencia mística fundamental a la que una y otra vez regresará en los últimos años de su vida; ella le había abierto una nueva posibilidad para la religión. A partir de aquel momento Wittgenstein se considera completamente independiente de las circunstancias exteriores y del destino y se siente absolutamente *cobijado*. Esta fe así reconquistada era, sin embargo, **una fe sin palabras.**⁵⁵ La raíz más profunda de la religiosidad de Wittgenstein era una experiencia mística, no una evidencia intelectual. Para él resulta inexpresable en palabras esta experiencia súbita, que le hizo sentir como si se le hubiera caído una venda de los ojos. Más tarde dijo a propósito de esta vivencia mística

⁵² **Comentario semántico trascendente:** Esta experiencia “mística” de Wittgenstein está en consonancia con la enseñanza de San Pablo cuando dice “todo contribuye para el bien de los que aman a Dios”, que Emmanuel Mounier traduce en el siglo XX –preso en prisión nazi y enterándose que su hija de doce años padecía una enfermedad terminal-, diciendo: “todo lo que nos sucede es para nuestro bien”.

⁵³ Roberto Rojo, *op. cit.*, pág 11.

⁵⁴ **Comentario semántico trascendente:** Aquí se advierte que aquella “o” del comienzo, entre sanación o salvación, debía ser entendida, de consuno, como natural/sobrenatural, pues el analogado principal es el sobrenatural –por aquello tomasiano de que la gracia supone la naturaleza, y la perfecciona-. Y desde aquí se ilumina la sabiduría popular del cancionero del noroeste argentino, cuando –en el siglo XX- rememora el siglo de oro español –el siglo XVI- que le enseñó a cantar “aquel que se salva, sabe; el que no, no sabe nada”.

⁵⁵ **Comentario semántico trascendente** Esto también es capital para comprender a LW, sobre todo al últimísimo, cercano a la muerte, como lo relata circunstanciadamente Monk (buscá las páginas), y en el lecho de muerte quiere hablar con un cura de verdad; uno que no busque pruebas ontológicas o cosmológicas, un cura que no trate de dar razones de lo que cree, sino que viva de verdad la fe; una fe sin razones, sin palabras, sin argumentos... una fe del carbonero, que le dicen.

fundamental: *Ella me empujó a chocar con los límites del lenguaje, de igual modo que ha llevado a chocar con ellos, según creo, a todas aquellas personas que han intentado hablar o escribir sobre ética o religión. Este chocar con los límites de nuestra jaula es una empresa que no tiene ningún porvenir*⁵⁶.

106. El joven estudiante superó gracias a esta vivencia la crisis que lo había llevado al borde del suicidio.

107. Unos meses después de la conversación con Russell citada anteriormente, le encontramos leyendo *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James, y diciéndole a Russell: *Este libro me hace mucho bien. No quiero decir que vaya a convertirme en un santo, pero no estoy seguro de que no vaya a mejorar un poco en el sentido en que a mí me gustaría mejorar muchísimo: por ejemplo, creo que me ayuda mucho a liberarme de la **Sorge** (en el sentido en que Goethe utiliza la palabra en la segunda parte de Fausto)*⁵⁷. *Crítica semántica:* Después de *Ser y Tiempo* de Heidegger no se puede traducir "Sorge" por inquietud, como se hace aquí, sino que se debería traducir por "preocupación", enlazando la voz con el mito latino de "Cura". "Vorsorge", en alemán, por ejemplo, se dice "procurar"

108. Voy a reproducir esta parte de la obra de Goethe por el impacto que tiene en quien la lee y quizás de este modo se podrá acceder un poco más a la intimidad de nuestro pensador. En el quinto acto de la segunda parte de la tragedia, en el apartado titulado *Medianoche* Goethe pone en escena a cuatro mujeres encanecidas⁵⁸:

Primera. Me llamo la escasez.

Segunda. Yo me llamo la culpa.

Tercera. Me llamo la inquietud (sorge).

Cuarta. Yo la necesidad

LAS TRES [MENOS LA INQUIETUD].

La puerta está cerrada, no podemos entrar. Un rico vive ahí y no tenemos paso.

ESCASEZ. Ahí me vuelvo sombra.

CULPA. Ahí me vuelvo nada.

NECESIDAD. De mí aparta la vista, hecha sólo a lo bueno.

INQUIETUD. No podéis ni debéis, hermanas, penetrar. La inquietud se desliza aun por la cerradura. (Desaparece Inquietud).

ESCASEZ. Apartaos de aquí, mis canosas hermanas.

⁵⁶ *Ibídem.*

⁵⁷ Monk, *op. cit.*, pág. 63

⁵⁸ Véase, Johann W. Goethe, *Fausto*, Barcelona, Planeta, 1996, págs., 334 a 337.

CULPA. Contigo quiero unirme yendo a tu mismo lado.

NECESIDAD. Y la Necesidad me pisa los talones

LAS TRES. Las nubes se deslizan, se extinguen las estrellas. ¡Allá atrás, allá atrás!, desde muy lejos viene la hermana, desde lejos viene la hermana... Muerte. (Se van.)

FAUSTO (en el palacio).

Vi llegar cuatro, y sólo son tres las que se han ido. No he podido entender qué quería decir. Sonaba parecido como...Necesidad (en alemán rima Tod, "muerte", con Not, "necesidad");

Era un sonido hueco, espectralmente velado. Aún no me he abierto paso, luchando, hasta lo libre; si pudiera alejar de mi senda la magia, olvidando del todo los hechizos, delante de ti, Naturaleza, estaría como hombre sólo, y valdría entonces la pena ser un hombre. Es lo que he sido, antes de buscarlo en lo oscuro, maldiciéndome a mí y al mundo, en sacrilegio. Y ahora el aire está tan lleno de fantasmas que no puede saberse cómo cabe evitarlos. Por más que el día claro y sensato nos ría, la noche nos envuelve con la red de los sueños. Alegres regresamos del campo en primavera, y grazna acaso un ave. ¿Qué grazna? Mala suerte. Nos rodean antiguas, nuevas supersticiones: aparecen, se muestran y nos traen su aviso. Y asustados así quedamos solitarios. Se oye chirriar la puerta, y no penetra nadie.

(Asustado.) ¿Hay alguien?

INQUIETUD. Tal pregunta exige decir "Sí".

FAUSTO. ¿Y tú, quién eres tú?

INQUIETUD. Aquí estoy, de una vez.

FAUSTO. ¡Aléjate de aquí!

INQUIETUD. Estoy en mi lugar.

FAUSTO (al principio colérico, luego suavizado, para sí).

Ándate con cuidados, y no digas conjuros.

INQUIETUD. Aunque ningún oído me notara, resonaría yo en el corazón; en figura cambiante y transformada, ejercito colérica violencia. Por las olas, por todos los caminos, angustiosa y eterna compañera, nunca buscada, pero siempre hallada, tan adulada como maldecida. ¿No has conocido nunca a la Inquietud?

FAUSTO. Solamente he corrido el mundo agarrando el placer por los cabellos, dejé estar lo que no me satisfizo, lo que se me escapó, lo dejé andar. No he hecho más que anhelar y realizar, y otra vez desear: así, potente, con tumulto crucé la vida: grande al principio y hoy sabio y pensativo. Ya conozco bastante el mundo entero: más allá la visión

queda borrada: ¡loco es quien mira allá, parpadeante, e inventa algo como él sobre las nubes! Que se detenga, firme, y mire en torno: no está mudo este mundo ante el que es digno. ¿Para qué va a buscar eternidad? Lo que conoce aquí, puede alcanzarlo. Vaya siguiendo el día terrenal; prosiguiendo hallará tormento y dicha, descontento de todos los instantes.

INQUIETUD. A quien poseo yo por una vez no le sirve de nada el mundo entero; a cubrirle descende eterna sombra, pero el sol no se pone ante sus ojos; en su mente, perfecta exteriormente, habitan las tinieblas interiores, y no sabe tomar la propiedad de todos los tesoros de la tierra. La dicha y la desdicha le enloquecen; se muere de hambre en medio del exceso, y lo mismo delicia que tormento, para el día siguiente va aplazándolo; sólo tiene presente el porvenir y así jamás consigue terminar.

FAUSTO. ¡Basta ya! ¡Tú no vienes a ayudarme! No puedo soportar tales locuras. ¡Márchate ya!, esa mala letanía podría volver loco hasta al más cuerdo.

INQUIETUD. ¿Irá por fin? ¿O bien por fin vendrá? No es capaz de tomar la decisión; en medio del camino más trillado, vacila a tientas, y anda a paso corto, y se extravía más a cada instante y ve las cosas más de medio lado, oprimiendo a sí mismo y a los otros, jadeando y aún sin ahogarse; no ahogado y tampoco en esta vida no resignado ni desesperado. Semejante rodar incontenible, dura renuncia y áspero deber, tanto liberación como opresión, mitad soñar, mitad resucitar, le tiene bien pegado en su lugar y le prepara para los infiernos.

FAUSTO. Así tratáis, espíritus impuros, mil veces a la especie de los hombres; transformáis hasta al día indiferente en confusión de penas enredadas. De los demonios no es fácil librarse; su atadura de fuerza espiritual es fuerte, Inquietud, que crece a rastras.

INQUIETUD. Fíjate qué de prisa me separo de ti con maldición. Ciegos los hombres son siempre en la vida: ¡ahora, Fausto, vas a terminar! (Le sopla.)

FAUSTO (cegado).

Parece entrar la noche y hacerse más espesa; pero una luz brillante refulge en mi interior. Lo que había pensado, me apresuro a cumplirlo: da peso la palabra del señor a la acción. ¡Levantaos, esclavos!, ¡arriba, hombre por hombre! Miremos con ventura lo que pensé atrevido. ¡Tomad las herramientas, moved picos y palas! Lo propuesto se debe conseguir en seguida. Con un orden severo y rauda diligencia

se puede conseguir el mejor de los premios; para que se realice la mayor de las obras basta un único espíritu para cada mil manos.

109. Así vemos que en el inicio de sus investigaciones sobre la fundamentación de la matemática en la lógica, se dan una serie de vivencias que serán decisivas para Wittgenstein y sus investigaciones.

110. Y tan acompañadas iban estas vivencias con sus pensamientos que según comenta Russell, Wittgenstein pasaba horas hablando de sí mismo tanto como de lógica. Según Russell, *“caminaba arriba y abajo de mi habitación como una bestia salvaje durante tres horas, en agitado silencio”*. Una vez le preguntó: *“¿Estás pensando en la lógica o en tus pecados?”* *“En ambas cosas”*, replicó Wittgenstein, y siguió andando⁵⁹.

111. Russell consideraba que Wittgenstein estaba al borde de un colapso nervioso, no lejos del suicidio, sintiéndose una criatura desgraciada, llena de pecado.

112. Wittgenstein estaba completamente absorto en sus problemas de lógica. No eran parte de su vida, sino la totalidad de ella. De este modo, cuando durante las vacaciones de Semana Santa se encontró temporalmente privado de inspiración, se hundió en la desesperación. El 25 de marzo le escribió a Russell describiéndose a sí mismo como perfectamente estéril y dudando si sería capaz de alcanzar nuevas ideas: *Siempre que intento pensar en algo de lógica, mis pensamientos son tan vagos que nada llega a cristalizar. Lo que siento es la maldición de aquellos que sólo han tenido talento a medias: soy como un hombre al que llevan con una luz por un oscuro corredor y justo cuando está en la mitad la luz se va y se queda solo*⁶⁰.

113. Debido a este estado mórbido de Wittgenstein, Russell le instó a que interrumpa su trabajo durante una temporada y se dedique a otra cosa. Para el amigo íntimo de Wittgenstein, David Pinsent, todo se basaba en esa convicción absolutamente mórbida y enloquecida de que iba a morir: *no hay ninguna razón obvia por la que no deba vivir bastante tiempo. Pero no sirve de nada intentar disipar esa convicción ni su preocupación mediante razonamientos: no puede evitar ni esa convicción ni esa preocupación puesto que está loco*⁶¹.

⁵⁹ Ibídem, pág.

⁶⁰ Ibídem, pág. 85

⁶¹ Ibídem, pág. 96

114. A pesar de los avances que iba realizando en lógica Wittgenstein no los publicaba; por ejemplo, el que sostenía que la teoría de los tipos debería resultar superflua a través de una teoría adecuada del simbolismo, por la cual se muestre que lo que pertenece a distintos tipos está simbolizado con distintos de símbolos que no se pueden sustituir unos por otros. Finalmente Russell consiguió una constancia escrita de los pensamientos de Wittgenstein pidiéndole al secretario de Philip Jourdain (que había entrado en la habitación de Russell para pedir un libro prestado) que tomara notas en taquigrafía mientras Wittgenstein hablaba y Russell le hacía preguntas. Estas notas fueron completadas con un mecanoscrito que Wittgenstein dictó unos días más tarde, mientras estaba en Birmigham despidiéndose de Pinsent, ya que había decidido viajar a Noruega cumpliendo su deseo de estar completamente solo. Juntos, el dictado y el mecanoscrito constituyen las *Notas sobre lógica*, la primera obra filosófica de Wittgenstein.

115. La obra puede verse como una ampliación de su comentario a Russell a principios de verano de que la teoría de los tipos “debe volverse superflua mediante una adecuada teoría del simbolismo”, y como un intento preliminar de dar con esa teoría. En sus detalles y en sus críticas a Russell es ciertamente muy sutil. Pero su idea fundamental es asombrosamente simple. A saber: “A” es la misma letra que “A”. Esta perogrullada aparentemente trivial iba a conducir a la distinción entre “mostrar y decir” que está en el núcleo del *Tractatus*. El pensamiento –aquí de forma embrionaria- es que lo que la teoría de tipos *dice* no puede ser dicho, y debe ser *mostrado* mediante el simbolismo (mediante el hecho de que nosotros *veamos* que “A” es la misma letra que “A”, el mismo tipo de letra que “B”, y de un tipo distinto que “x”, “y”, “z”).

116. En Skjolden (Aclarar el lugar de “retiro” de LW, era en un fiordo sueco? Buscar en el libro de Monk, again) al cabo de unas pocas semanas pudo escribirle a Russell para anunciarle algunas ideas nuevas e importantes, cuya consecuencia al parecer asombrosa, sería “¡¡que la totalidad de la lógica se deduce de una única P. P. (proposición primitiva)!”. Su posición se basaba en su convicción de que, dado el método correcto de exponer las posibilidades de verdad de una proposición, es posible mostrar la verdad o falsedad de una proposición *lógica* sin conocer la verdad o falsedad de sus partes constituyentes. De este modo: “O llueve o no llueve” será verdad si “llueve” es verdadero o falso. Del mismo modo, no tenemos por qué saber nada del tiempo para saber que la afirmación: “Llueve y no

llueve” es ciertamente falsa. Tales afirmaciones son proposiciones *lógicas*: la primera es una tautología (que siempre es cierta), y la segunda una contradicción (siempre falsa). Ahora, si tuviéramos un método para determinar si una proposición dada es una tautología o no, una contradicción o no, entonces habría una sola regla para determinar la verdad o falsedad de *todas* las proposiciones de la lógica. Sólo hay que expresar esta regla en una proposición, y la totalidad de la lógica se verá deducida de una sola proposición (primitiva). Este argumento funciona sólo si aceptamos que todas las proposiciones lógicas verdaderas son tautologías. Por eso Wittgenstein comienza su carta a Russell con la siguiente afirmación oracular: *Todas las proposiciones de lógica son generalizaciones de tautologías, y todas las generalizaciones de tautologías son proposiciones de lógica. No hay otras proposiciones lógicas. (Veo esto como algo definitivo.)*⁶²

117. “La gran cuestión ahora”, le dijo a Russell, es: “¿Cómo debe constituirse un sistema de signos a fin de hacer que toda tautología sea reconocible como tal DE UNA SOLA Y ÚNICA MANERA? ¡Éste es el problema fundamental de la lógica!” Posteriormente iba a afrontar este problema utilizando el así llamado método de las Tablas de Verdad. Pero, por el momento, el punto culminante del *crescendo* había pasado. A medida que se acercaban las Navidades, el optimismo daba paso a la tristeza, y Wittgenstein regresaba a la mórbida convicción de que no le quedaba mucho de vida, y que por tanto jamás publicaría nada antes de morir. “Después de muerto”, le insistía a Russell, “debes procurar que se edite el volumen de mi diario en el que se cuenta toda la historia.”⁶³

118. La carta finaliza: “Con frecuencia pienso que me estoy volviendo loco.” La manía de los meses anteriores iba convirtiéndose además en depresión a medida que se acercaban las navidades. Pues al llegar las vacaciones de Navidad: “POR DESGRACIA” debe ir a Viena. No había manera de evitarlo. *El hecho es que mi madre tiene grandes deseos de que vaya, tantos que se ofendería gravemente si no fuera; y tiene tan malos recuerdos de hace un año, en esta misma época, que no tengo valor para permanecer lejos de ella.* Y aun así: “el pensamiento de ir a casa me aterra”. El único consuelo es que su visita sería breve y podría regresar a Skjolden al cabo de poco tiempo:

⁶² *Ibidem*, pág. 103

⁶³ *Ibidem*.

“Estar solo aquí me hace un bien infinito, y no creo que pudiera soportar la vida entre las personas.”⁶⁴

119. La semana antes de marcharse escribió: “Mis días transcurren entre la lógica, silbar, pasear y estar deprimido.” *Le pido a Dios ser más inteligente y que todo me resulte finalmente claro; ¡si no es así no tengo necesidad de vivir mucho más tiempo! La claridad completa o la muerte: no hay término medio. Si no pudiera solventar: “la cuestión [que] resulta fundamental a la totalidad de la lógica” no tendría derecho a –o en cualquier caso deseo de– vivir. En eso no se podía transigir.*⁶⁵

120. Al estar de acuerdo en ir a visitar a su familia en navidades, Wittgenstein estaba transigiendo –iba contra sus propios impulsos– a fin de satisfacer el deber hacia su madre. Una vez allí, posteriores transigencias serían inevitables. La energía que con tanto éxito había canalizado hacia la lógica se disiparía una vez más en el esfuerzo de las relaciones personales. Su verdadera preocupación iba a quedar soterrada, pues, para complacer a su madre y al resto de la familia, adoptaría la máscara de hijo sumiso. Y lo peor de todo **era** que no tenía la fuerza ni el claro propósito de hacer una cosa distinta: no podía hacer nada que le hiciera incurrir en el riesgo de ofender gravemente a su madre. La experiencia le sumió en un estado de confusión paralizante. Se vio obligado a la conciencia de que, por muy cerca que estuviera de una claridad completa e intransigente en el campo de la lógica, estaba lejos de esa posición en su vida personal, en él mismo. Alternaba la resistencia y la resignación, la agitación y la apatía. Pero le dijo a Russell: ... *en lo más profundo de mí hay una perpetua ebullición, como en el fondo de un géiser, y no dejo de esperar que las cosas entren en erupción de una vez por todas, de modo que pueda convertirme en una persona distinta*⁶⁶.

121. Naturalmente, en este estado era incapaz de trabajar en lógica. Pero, en su tormento, ¿acaso no estaba enfrentándose a una serie de problemas igualmente importantes y que incluso tenían cierta relación? “La lógica y la ética”, había escrito Weininger, “son fundamentalmente la misma cosa, no son más que el deber hacia uno mismo.”⁶⁷ Era una opinión de la que Wittgenstein se hacía eco en su

⁶⁴ Ibídem.

⁶⁵ Ibídem.

⁶⁶ Ibídem, pág. 104

⁶⁷ [Comentario crítico semántico trascendente “Lógica y ética” o “lógica o ética” \(o disyuntiva\), esa es la ontología “metafísica” -de Heidegger, por ejemplo- y la ética metafísica \(sin comillas\) de Levinas](#)

carta a Russell, quien, tal como Wittgenstein sabía a partir de sus discusiones en Cambridge, no lo veía bajo la misma luz: *Quizá esta manera de pensar acerca de mí mismo te parezca una pérdida de tiempo, pero ¿cómo puedo ser un lógico antes de ser un ser humano? ¡Lo más importante con mucho es ajustar cuentas conmigo mismo!*⁶⁸

122. Al igual que su lógica este trabajo acerca de sí mismo sólo podía hacerse a la perfección en soledad, y regresó a Noruega lo más pronto posible. “Es MUY triste”, le escribió a Russell, “pero de nuevo no tengo ninguna novedad lógica que comunicarte. *La razón es que las cosas me han ido terriblemente mal estas últimas semanas. (A resultas de mis vacaciones en Viena.) Cada vez me atormentaban por turno una terrible **Angst** (**Angustia o miedo en castellano**) y la depresión, e incluso en los intervalos me encontraba tan agotado que no era capaz ni de pensar en trabajar un poco. ¡Es indescriptiblemente horrible el tipo de tortura mental que eso puede ser! No fue hasta hace dos días que pude oír la voz de la razón por encima de los aullidos de los condenados y comenzar a trabajar de nuevo. Y quizá me encuentre mejor ahora y pueda hacer algo decente. Pero jamás había sabido lo que significaba encontrarse sólo a un paso de la locura. ¡Esperemos lo mejor!*⁶⁹

123. Había regresado con la determinación de liberarse de una vez por todas de los sórdidos compromisos de su vida. Observemos el corte que tiene Wittgenstein con la vida, con esos compromisos; y el deseo de no escuchar los “aullidos de los condenados”.

124. El 1 de Abril de 1914, Wittgenstein comenzó a dictarle a Moore una serie de notas sobre lógica. Según Monk su punto central es una enfática insistencia entre *decir* y *mostrar*, que estaba sólo implícita en las notas dictadas a Russell el año anterior. Las notas comienzan: *las proposiciones así llamadas lógicas muestran las propiedades lógicas del lenguaje y por tanto del universo, pero no dicen nada*. Las notas bosquejan cómo esa distinción nos permite lograr el objetivo deseado: una teoría del simbolismo que mostrara que la teoría de tipos era superflua⁷⁰.

125. El fin de semana durante el cual Wittgenstein y Ficker discutieron la asignación del dinero a los artistas del imperio austro-húngaro fue el fin de semana que selló el destino del imperio. El ultimátum austro-

⁶⁸ *Ibídem.*

⁶⁹ *Ibídem*, pág. 105

⁷⁰ *Ibídem*, pág. 108.

húngaro a Serbia había sido presentado el 23 de julio, y la fecha límite para su aceptación era el sábado 25 a las 6 de la tarde. No se recibió respuesta alguna, y en consecuencia, el 28 de julio Austria le declaró la guerra a Serbia.

126. Aunque era un patriota, los motivos de Wittgenstein para alistarse en el ejército eran más complicados que el simple deseo de defender su país. Su hermana Hermine creía que tenía que ver con un intenso deseo de asumir la realización de una tarea difícil y hacer algo diferente del trabajo puramente intelectual. Estaba ligado con el deseo que sentía desde enero de convertirse en una persona distinta.

127. El valor espiritual de enfrentarse heroicamente a la muerte es señalado por William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*, un libro que, tal como le había dicho a Russell en 1912, Wittgenstein creía que le perfeccionaba de una manera enormemente deseable para él. “*No nos importan las debilidades de un hombre*”, escribe James, “*si está deseoso de arriesgarse hasta la muerte y aún más, si la padece heroicamente en la causa que ha elegido, este hecho lo consagrará para siempre*”⁷¹. Si bien esto es importante porque con esta actitud marcha a la guerra, encontramos en James mucho más que esta frase, y Wittgenstein encontró en el libro mucho más, por ejemplo un alivio para la “Sorge” que le embargaba y un ideal que perseguir: nada menos que la santidad. Así se sumaba a la genialidad de Weininger la santidad de James. Veamos un poco.

128. En su escrito James contrapone dos grandes tipos de personalidad religiosa: la que él denomina la mentalidad sana, a la que dedica las conferencias IV y V; y el alma enferma en las dos conferencias siguientes, la VI y VII⁷². De la primera se puede decir que: “*...denominamos mentalidad sana a la tendencia que contempla todas las cosas y las encuentra buenas*”. Esta no era la mentalidad de Wittgenstein la que, como acabamos de ver, se encontraba afectado de “Sorge”; ni tampoco la de James quien no duda en otorgar primacía a la mentalidad mórbida por su mayor capacidad para hacerse cargo de una faceta innegable de la realidad que la mentalidad sana simplemente elide.

129. Si analizamos la caracterización que da James de la personalidad morbosa lo primero que hay que constatar es que para él estas mentalidades no se limitan a considerar el mal como un simple

⁷¹ William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994, pág. 274

⁷² *Ibidem*, págs. 69 - 147

desajuste, subsanable, con las cosas, sino que, tiende a ver el mal como algo más radical y general. Es preciso, para llegar a ser un alma enferma, tener bien presentes el inevitable fracaso vital, la fugacidad de los bienes⁷³, la posibilidad de la enfermedad y la seguridad de la muerte⁷⁴. Y ni siquiera bastará con esto. El pesimismo ha de ser más extremo; no tanto el resultado de una observación del mundo o de una reflexión sobre la muerte cuanto una auténtica entrega a la melancolía patológica⁷⁵. Esta melancolía no será sólo pasiva –incapacidad para el goce, *anhedonía*– sino que habrá de ser activa –una especie de neuralgia psíquica–. Y sin embargo, a pesar de su severidad patológica, no deberá degradarse en simple desesperación quejumbrosa si es que no ha de abocarse a la irreligiosidad, pues para ser religiosa esta melancolía, a pesar de su rigor, ha de dejar lugar a la esperanza de un renacimiento⁷⁶. Para el filósofo norteamericano la experiencia religiosa más perfecta es la de la mentalidad morbosa, la de los nacidos dos veces, no la de los nacidos de una sola vez con una mente sana. La enfermedad del alma de aquellos no la entiende como una metáfora ni como un pleonasma, sino literalmente, como un auténtico desequilibrio patológico. Para el autor de las *Variedades* la genialidad más auténtica es la que resulta de la combinación de un carácter psicopático con unas facultades intelectuales muy elevadas. De hecho, sería este temperamento psicopático, con su tendencia a la emotividad extrema y a la obsesión y las ideas fijas, el que daría al genio la obstinación que le permite perseguir sin descanso sus ideas nuevas y no quedar tranquilo hasta que consigue desahogarse haciéndolas públicas. De modo que para James bien podríamos decir que la melancolía patológica era una condición prácticamente *sine qua non* de la genialidad, la religiosa incluida.

130. James expone tres ejemplos de melancolía religiosa. El primero lo ilustra con el caso de Tolstoi, se caracteriza por lo que podríamos llamar una pérdida de sentido del mundo en su conjunto. “*Imaginaos, nos dice, si podéis, privados súbitamente de todas las emociones que ahora os inspira el mundo, e intentad imaginarlo tal como es,*

⁷³ “Todos los bienes naturales perecen. La riqueza tiene alas, la fama es suspiro, el amor una estafa, la juventud, la salud y el placer desaparecen. Las cosas que siempre acaban siendo polvo y desencanto, ¿pueden constituir los bienes auténticos que añoran nuestras almas? Al final de todo aletea el gran espectro de la muerte universal, la negrura que todo lo envuelve”. James, *op. cit.*, pág. 113.

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 114.

⁷⁵ *Ibidem*, pág. 117.

⁷⁶ *Ibidem*, págs. 118 y 119.

puramente, solo, sin vuestro comentario favorable o desfavorable, esperanzado o aprensivo. Casi os será imposible percibir tal situación de negatividad y muerte, ninguna parcela del universo tendría entonces mayor importancia que otra... el mundo real, práctico para cada uno de nosotros, el mundo efectivo del individuo, es el mundo compuesto, donde los hechos físicos y los valores emocionales están combinados de manera indiscernible; retirad o alterad cualquier factor de este complejo y obtendréis el tipo de experiencia llamada patológica. En el caso de Tolstoi, la sensación de que la vida poseía algún significado desapareció por completo... y el resultado fue una transformación en la expresión total de la realidad.”⁷⁷

131. Si la melancolía de Tolstoi se manifiesta como la pérdida de sentido del mundo, el segundo caso de melancolía religiosa, que James ilustra con la figura de John Bunyan, pivota en torno a la sensación de pecado y culpabilidad: *“Mientras que las preocupaciones de Tolstoi –leemos– eran bastante objetivas, ya que aquello que le interesó fue el propósito y el significado general de la vida, los problemas de Bunyan trataron siempre de su situación personal. Constituyó un típico caso de temperamento psicopático, con una sensibilidad de conciencia hasta unos niveles patológicos; perseguido por dudas, miedos e ideas fijas, víctima de automatismos verbales tanto motores como sensoriales... A todo esto había que añadir una temerosa melancolía, auto-menosprecio y desesperación.”⁷⁸*

132. Con ser terribles los sufrimientos melancólicos de Tolstoi o Bunyan, la experiencia de la pérdida de sentido del mundo o el sentimiento de culpabilidad, el peor tipo de melancolía es, para James, el tercero que presenta, quizás porque era la que él mismo padeció; una melancolía que se manifiesta en forma de un pánico universal, el pánico a volverse loco.

133. *“Cuando me encontraba en ese estado de pesimismo filosófico y depresión general de ánimo, un atardecer entré en el vestidor en penumbra para coger algo. De repente, sin previo aviso, cayó sobre mí, como si surgiese de la oscuridad, un miedo horrible. Simultáneamente apareció en mi mente la imagen de un paciente epiléptico que había visto en el manicomio... Esta imagen y mi miedo entraron en una especie de complicidad mutua. Yo soy así potencialmente. Nada de cuanto poseo me puede preservar de este*

⁷⁷Ibidem, págs. 120 - 123

⁷⁸Ibidem, pág. 125.

hado, si llegase mi hora como llegó para él. Sentí tal horror de ser como él y tan cercano a su estado que fue como si algo, hasta ahora sólido dentro de mi pecho, se hubiese roto y convertido en una masa temblorosa de miedo. Después de todo esto cambió por completo el universo, me despertaba cada mañana con un terrible temor en la boca del estómago, y con una sensación de inseguridad que nunca había sentido y que jamás he vuelto a sentir... el miedo era tan envolvente y poderoso que si no me hubiera aferrado a textos de la Escritura como ‘El Dios eterno es mi refugio’, ‘Venid a mí cuantos trabajáis y soportáis cargas pesadas’, o ‘Yo soy la vida y la resurrección’, creo que me habría vuelto loco.”⁷⁹.

134. En resumidas cuentas, para James en la genialidad se dan la mano inteligencia y psicopatía, y las experiencias religiosas más geniales, las más valiosas, exigen una mentalidad mórbida, anhedonista, un pesimismo general y exacerbado, patológico, en suma: una melancolía que puede ejemplificarse en la sensación de pérdida de sentido del mundo, de auto-desprecio, o de terror a volverse loco

135. Deberemos preguntarnos ahora ¿pudo el joven Wittgenstein reconocerse en este retrato?

136. En cuanto a enfrentar la muerte de manera heroica, en los diarios que Wittgenstein llevó durante la guerra hay signos de que él deseaba precisamente este tipo de consagración. “*Ahora tengo la oportunidad de ser un ser humano decente*”, escribió la primera vez que avistó al enemigo, “*pues voy a estar cara a cara con la muerte*”. Pasó dos años en el ejército antes de que le destinaran a primera línea, y su pensamiento inmediato fue el del valor espiritual que eso le acarrearía. “*Quizá*”, escribió, “*la proximidad de la muerte traiga luz a la vida. Dios me ilumine*”⁸⁰.

137. En el Goplana (**Aclarar significado**) aunque casi todos sus oficiales eran alemanes o magiares, el grueso de los soldados rasos procedía de las más variadas nacionalidades eslavas del imperio. Wittgenstein encontraba a sus oficiales “amables y a veces excelentes” pero tan pronto como conoció a sus camaradas de tropa los calificó de “pandilla de delincuentes. Sin entusiasmo por nada, increíblemente vulgares, estúpidos y maliciosos”. Apenas los veía

⁷⁹Ibidem, págs. 127 - 128.

⁸⁰ Monk, *op. cit.* pág. 141.

como seres humanos: ... a veces soy incapaz de discernir humanidad en un hombre⁸¹.

138. Para Wittgenstein el cuerpo (comentario crítico semántico: reintroducción del dualismo cartesiano) pertenecía al mundo exterior, ese mundo al cual también pertenecían los vulgares, estúpidos, maliciosos delincuentes entre los que vivía. Su alma, sin embargo, debía habitar un reino del todo distinto. En noviembre se dijo a sí mismo: *No dependas del mundo exterior, y así no tendrás miedo de lo que te ocurra... es a veces más fácil ser independiente de las cosas que ser independiente de la gente. Pero uno también ha de ser capaz de eso*⁸².

139. Por esta época empezó a leer: *Resumen del Evangelio*, de León Tolstói, cuando durante su primer mes en Galicia, entró en una librería, donde solo pudo encontrar este libro. También leía *Los hermanos Karamazov* de Dovstoievsky.

140. No hay comentarios en clave en los cuadernos de Wittgenstein durante la segunda mitad de setiembre, la época de la retirada austríaca. Fue durante esa época, sin embargo, cuando hizo el gran descubrimiento que sentía como inminente. Consistía en lo que ahora se conoce como teoría figurativa del lenguaje: la idea de que las proposiciones son una imagen de la realidad que describen. Mientras servía en el frente oriental Wittgenstein leyó en una revista la crónica de un pleito que tuvo lugar en París referente a un accidente de coche, en el mismo un modelo a escala del accidente se presentó ante la corte. Se le ocurrió que el modelo podía representar el accidente debido a la correspondencia entre las partes del modelo (las casas, los coches, la gente en miniatura) y las cosas reales (casas, coches, gente). Se le ocurrió también que uno podía decir que una proposición servía como modelo, o imagen de un estado de cosas, en virtud de la correspondencia similar entre sus partes y el mundo. La manera en que se combinan las partes de la proposición –la estructura de la proposición– representa una combinación posible de elementos de la realidad, un estado de cosas posible.

141. A partir de los cuadernos de Wittgenstein podemos fechar la génesis de la teoría figurativa en algún momento cercano al 29 de septiembre. Ese día escribió: *En la proposición, es como si ensambláramos un mundo de manera experimental. (Como cuando en*

⁸¹ Ibídem, pág. 120.

⁸² Ibídem, pág. 122.

*el tribunal de París un accidente de automóvil se representa por medio de muñecos, etc.)*⁸³

142. Durante todo el mes de octubre, Wittgenstein desarrolló las consecuencias de su idea, que denominó “teoría de la lógica como un retrato”. Al igual que un dibujo o una pintura retratan pictóricamente, del mismo modo, dio en pensar, una proposición retrata lógicamente. Es decir, hay –y debe haber- una estructura lógica en común entre una proposición (La hierba es verde) y un estado de cosas (el que la hierba sea verde), y es este algo en común en la estructura lo que permite que el lenguaje represente la realidad: *Podemos decir de inmediato: en lugar de esta proposición tiene tal y tal sentido, esta proposición representa tal y tal situación. La retrata lógicamente. Sólo de este modo la proposición puede ser verdadera o falsa: sólo puede estar de acuerdo o no con la realidad siendo una imagen de la situación*⁸⁴. Wittgenstein vio esta idea como un adelanto importante.

143. Durante sus últimos meses en Cracovia, Wittgenstein se vio capaz de trabajar de nuevo con renovado vigor. A lo largo de los meses de mayo y junio se mostró muy prolífico. Una gran parte de las observaciones publicadas como *Cuadernos: 1914–1916* fueron escritos durante este período.

144. El problema que más le preocupaba en esa época era el de cómo el lenguaje describe el mundo: qué rasgos tanto del lenguaje como del mundo hacen posible que esa descripción tenga lugar. *El gran problema alrededor del cual gira todo lo que escribo es: ¿Existe en el mundo un orden a priori, y si es así en qué consiste?* Casi en contra de su voluntad, se vio obligado a admitir que tal orden existía: el mundo, tal como le había insistido a Russell, consiste en hechos, no en cosas: es decir, está hecho de cosas (objetos) que guardan cierta relación unas con otras. Estos hechos –las relaciones que existen entre los objetos- se reflejan, se representan, por medio de las relaciones entre los símbolos de una proposición. Pero si el lenguaje se puede descomponer en proposiciones atómicas (como él había señalado anteriormente), entonces parece que también han de existir hechos atómicos que se correspondan con esas proposiciones atómicas. Y al igual que las proposiciones atómicas son aquellas que ya no se pueden descomponer, los hechos atómicos son relaciones entre objetos simples más que entre objetos compuestos. Wittgenstein

⁸³ *Ibidem*, pág. 123.

⁸⁴ *Ibidem*.

era incapaz de ofrecer ningún ejemplo ni de proposiciones ni de hechos atómicos, ni tampoco era capaz de decir qué era un objeto simple, pero creía que la mismísima posibilidad del análisis exigía la existencia de tales cosas, proporcionando la estructura tanto del lenguaje como del mundo, lo que permitía que uno se reflejara en el otro. *No va en contra de nuestra opinión el hecho de que nosotros no podamos analizar PROPOSICIONES hasta el punto de llegar a mencionar sus elementos: no, creemos que el mundo debe estar hecho de elementos. Y parece como si eso fuera idéntico a la proposición de que el mundo debe ser lo que es, algo definido. Nosotros podemos ser inciertos e indefinidos, pero seguramente el mundo no puede serlo: “El mundo posee una estructura fija.”* Y esto permite la posibilidad de que el lenguaje posea un significado definido: *“Exigir la existencia de cosas simples es exigir que el sentido sea algo definido.”*⁸⁵

145. Si Wittgenstein se hubiera pasado toda la guerra tras las líneas, el *Tractatus* hubiera seguido siendo lo que con toda certeza era, como vimos, en su primera concepción de 1915. Sin embargo, hacia finales de marzo de 1916, Wittgenstein fue asignado, tal como hubiera deseado durante tanto tiempo, a una unidad de combate en el Frente Oriental. Se le destinó a un regimiento de artillería adjunto al Séptimo Ejército austríaco cerca de la frontera rumana.

146. En las semanas que transcurrieron antes de que su regimiento se trasladara a primera línea se preparó psicológica y espiritualmente para enfrentarse con la muerte. Y una vez en el frente escribe: *“comenzó la guerra para mí. Y –quizá- incluso la vida. Quizá la proximidad de la muerte traiga luz a mi vida. Que Dios me ilumine. Soy un gusano, pero a través de Dios me convierto en hombre. Dios esté conmigo. Amén.* Anota también: *“De vez en cuando tenía miedo. Eso se debe a que veo la vida desde una perspectiva falsa. Sólo la muerte da sentido a la vida”*⁸⁶.

147. Al igual que en el Goplana, Wittgenstein prefería estar en un puesto solitario y peligroso que en compañía de sus camaradas. La lucha para no odiar a esas personas era, al igual que la lucha contra el miedo ante la muerte, una prueba de su fe: *“El corazón de un verdadero creyente (y de un genio) lo comprende todo.”* De modo que se instaba a sí mismo: *“Siempre que sientas deseos de odiar a*

⁸⁵ Ibídem, pág. 133.

⁸⁶ Ibídem, pág. 141.

alguien, en lugar de eso procura comprenderle”⁸⁷. Por fin aquí encontramos una expresión clara de su sentimiento, que estuvo siempre presente en relación con las personas, su odio; y de aquí se sigue su soledad.

148. En junio Rusia lanzó una fuerte ofensiva con considerables bajas. Fue entonces cuando la naturaleza del trabajo de Wittgenstein, según Monk, sufrió una transformación.

El 11 de junio sus reflexiones acerca de los fundamentos de la lógica se interrumpen con la pregunta: “¿Qué se de Dios y del propósito de la vida?” Estos comentarios no están escritos en clave, sino presentados como si de algún modo pertenecieran a la obra de lógica que los precede. Y a partir de ese momento las reflexiones de este tipo predominan en el cuaderno. **Creo que Monk a pesar de todos los datos que nos brinda sobre la vida de Wittgenstein, y en los cuales basé mi trabajo, no logra ver que esto siempre estuvo unido, sucede que en esta etapa difícil de la vida de Wittgenstein aparecen escritos, aunque hubieran debido de permanecer en silencio según el mismo pensamiento de su autor. Debería haberse dado cuenta que lo que escribe al final responde más a un estado de desesperación que de consecuencia a su pensamiento. En este estado logra hablar de lo que no se puede hablar. Crítica pragmática: Esta crítica tuya a Monk la “dices”, pero no la pruebas o “muestras”. Releé nuevamente a Monk y revisá tu crítica.**

149. Tras haber recibido la noticia de que su hermano Paul había sido herido de gravedad y había asumido que tendría que abandonar su profesión de concertista de piano, escribió: “¡Qué cosa tan terrible! ¿Qué filosofía ayudará alguna vez a superar un hecho de este tipo?” parece ser que ahora, habiendo experimentado todos los horrores de la guerra por sí mismo, necesitaba no sólo una fe religiosa, sino también una filosofía. Es decir, necesitaba no sólo creer en Dios, rezarle para que le diera fuerza y le iluminara; necesitaba comprender qué era eso en lo que creía. Cuando rezaba a Dios, ¿qué estaba haciendo? ¿A quién dirigía sus plegarias? ¿A él mismo? ¿Al mundo? ¿Al destino? Su respuesta parece ser: a las tres cosas. Poco después leemos: “Las cosas tal como son, eso es Dios. Dios es las cosas tal como son.”

150. La relación entre el pensamiento de Wittgenstein en torno a la lógica y sus reflexiones sobre el sentido de la vida surge de la unicidad

⁸⁷ Ibídem.

de la vida de Wittgenstein, más exactamente de su consciencia de la unicidad de su vida. En este sentido anota Wittgenstein: *sólo de la consciencia de la unicidad de mi vida surgen religión ciencia y arte*⁸⁸. Parece así que lógica y misticismo brotan de la misma raíz.

151. Casi al final de la guerra Wittgenstein permaneció estacionado en Ucrania. Durante estos seis meses de servicio sin combatir dio inicio a la labor de ordenar sus comentarios filosóficos en algo parecido a la forma que finalmente tuvo el *Tractatus*. El manuscrito de una versión primitiva del libro (publicada como *Prototractatus*) aparece fechado en esa época, y sabemos por Engelmann que existía una copia mecanografiada del libro antes de que Wittgenstein se fuera a Italia. Ésa no era la versión definitiva, pero está claro que durante el invierno de 1917-18 la obra comenzaba a tener su forma final.

152. No fue en Viena, sino en la casa del tío Paul en Hallien, cerca de Salzburgo, donde lo que conocemos como *Tractatus Logico-Philosophicus* recibió su forma final. Un día del verano de 1918, Paul Wittgenstein se encontró inesperadamente con su sobrino en la estación de tren. Lo encontró profundamente deprimido y resuelto a suicidarse, pero consiguió convencerle de que fuera a Hallein.

CONCLUSIÓN

153. En mi introducción, había propuesto dos formas de exposición. La primera es la consideración de la obra de Wittgenstein sin vincularla a la vida del autor; la segunda, es la lectura de esta obra a la luz del recorrido biográfico de Wittgenstein. En relación con esta segunda propuesta, considero que muchos pasajes de su escritura se enriquecen cuando se los pone en diálogo con su vida. De todo esto surgen, a mi parecer, tres niveles de lectura.

154. El primero es el lógico. Se parte de su obra y se ve cómo a través de sus consideraciones lógicas se llega a lo indecible, al silencio místico y ético. Este silencio es una conclusión trágica y cara a la filosofía que se ve reducida a una mera actividad esclarecedora del lenguaje. El ámbito del sentido es el de las ciencias naturales. En este nivel se realza la importancia de sus consideraciones lógicas.

155. En un segundo nivel de lectura, a través de sus experiencias vitales, se puede ver cómo el análisis lógico sobreviene una vez que él experimenta lo indecible en su vivencia mística. En esta dirección, se

⁸⁸ Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986, pág. 134.

postula que los límites de los que habla Wittgenstein resultan de su visión del mundo como totalidad, la visión *sub specie aeternitatis*. En esta intuición o evidencia mística se fundamenta su posterior análisis lógico. Y por esto se puede interpretar que el ámbito donde reina el sentido es el menos importante, el menos trascendente. Aquí se pone el acento en el reino de lo indecible, donde el lenguaje pierde el sentido.

156. Pero también surge un tercer nivel de lectura que está dado por los problemas que atraviesan la vida íntima de Ludwig Wittgenstein. Desde estos vitales problemas se puede pensar que el silencio al cual alude, es el silencio de sus pensamientos, de sus tormentosos pensamientos, y a su esfuerzo filosófico como el intento de solventar todas sus contradicciones internas; de este modo, el pensar y el hablar carecerían de sentido, pues al solucionar los problemas vitales desaparecen las preguntas y los pensamientos que se hacía nuestra mente irritada.

157. Con base en esto, creo que lo que Wittgenstein buscaba era ser feliz, que deseaba la paz y la tranquilidad y que tenía plena consciencia de que sus investigaciones y elucidaciones sólo tenían un único origen, el de la *sorge* que le minaba el alma. Encontramos en una anotación suya del 6 de julio de 1916: *y en este sentido Dostojewski tiene, sin duda, razón cuando dice que quien es feliz satisface la finalidad de la existencia. O cabría expresarlo también señalando que satisface la finalidad de la existencia quien no necesita finalidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho*⁸⁹. En este intento puso todo su genio.

158. Esta interpretación permite entender su afirmación: *la solución al problema de la vida se percibe en la desaparición de este problema*. Y pregunto ¿en dónde residía el problema de la vida para Wittgenstein? En él mismo, él era el problema de la vida, de su vida, de la única vida posible. De hecho, es él mismo y las personas quienes desaparecen en el *Tractatus*, pues, a las personas directamente no las menciona; y el yo desaparece en la correcta visión del mundo, el yo no forma parte del mundo, su genialidad debía facilitarle esta huída, y la cura que anhelaba, ya que, continuando con la cita, *¿cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática? ¿Que se viva en lo eterno y no en el tiempo?*⁹⁰

⁸⁹ *Ibidem*, pág. 127.

⁹⁰ *Ibidem*.

159. De aquí su consideración ética para la cual si algo nos hace hablar, si algo nos hace pensar, si algo nos arrastra a la filosofía, ese algo es un mal; y no es precisamente con el pensamiento, teorizando o hablando de más como se solventa este mal, sino simplemente procurando la desaparición del mismo. Esto también lo lleva al ámbito de la cultura, cuando los productos culturales son efecto de tensiones y contradicciones, se debe evitar la progresión al infinito del lenguaje, y esto sólo se logra solventando las contradicciones que son la condición de posibilidad de una cultura que habla sinsentido. Pues todo lo que bien pudiéramos llamar nosotros bienestar y progreso no es más que seña de un mal mayor, que la lógica, el mundo, la vida, la sociedad y uno mismo lleva en las entrañas.

160. Lo curioso es que la eliminación de **esta contradicción no toma en cuenta a la voluntad, no es la voluntad por sí misma la que puede solventar esto, ya que la voluntad no tiene nada que hacer en esta visión especular del mundo con el mundo, y en esto se devela la confusión de nuestro pensador. Su ética excluye a la voluntad y su obra entraña un “filosófico” suicidio y homicidio. Crítica semántica. Tesis temeraria y equívoca de tu parte. Revisar la cuestión del solipsismo y del sujeto metafísico-volente.** En sus anotaciones del 2 de agosto de 1916 se lee: *de no existir otro ser vive que yo, ¿podría haber una ética? No basta para el juicio ético que venga dado un mundo. Porque considerado en sí mismo, el mundo no es bueno ni malo. Para la existencia de la ética tiene que resultar, en efecto, indiferente que haya en el mundo materia viva o no. Y está claro que en un mundo en el que sólo hubiera materia muerta no sería, en sí, bueno ni malo. Tampoco el mundo de los seres vivos podría ser, pues, bueno o malo en sí mismo. Bueno y malo sólo irrumpen en virtud del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo*⁹¹. El pensamiento de Wittgenstein padece de importantes ausencias, en esta confusión y tormento se debate, genialmente, indudablemente.

⁹¹ *Ibidem*, pág. 135.