

teorema

Vol. XXXI/I, 2012, pp. 5-25

ISSN: 0210-1602

[BIBLID 0210-1602 (2012) 31:1; pp. 5-25]

Una ética sin sujeto: lógica y misticismo en el *Tractatus* de Wittgenstein

Chon Tejedor

ABSTRACT

In this paper, I put forward a new understanding of the ethical dimension of Wittgenstein's *Tractatus*. I present an alternative to what has come to be known as the Schopenhauerian reading on Tractarian ethics. The Schopenhauerian reading makes two central claims: firstly, that the *Tractatus* posits a transcendental subject as condition of ethics; secondly, that, for Wittgenstein, morality involves making a choice between two attitudes towards the world. In this paper, I argue against this reading and defend an alternative understanding of the ethical purpose of the *Tractatus*.

KEYWORDS: *Wittgenstein*; *Tractatus*; *Ethics*; *Logic*; *Subject*; *Transcendental*; *Choice*.

RESUMEN

En este trabajo proponemos explorar una nueva interpretación de la dimensión ética del *Tractatus* de Wittgenstein. Nuestra propuesta ofrece una alternativa a la llamada lectura schopenhaueriana del *Tractatus*. La lectura schopenhaueriana que consideramos depende de dos afirmaciones: la primera, que el *Tractatus* propone un sujeto trascendental como condición de la ética; y la segunda, que la ética implica una elección entre dos actitudes hacia el mundo para Wittgenstein. En este trabajo argumentamos en contra de esta lectura y presentamos una propuesta diferente del cometido ético del *Tractatus*.

PALABRAS CLAVE: *Wittgenstein*; *Tractatus*; *ética*; *lógica*; *sujeto*; *transcendental*; *elección*.

I. INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo proponemos explorar una nueva interpretación de la dimensión ética del *Tractatus*. No hay duda de que Wittgenstein considera que su libro tiene un importante propósito ético. En una carta de 1919 a Ludwig Ficker, Wittgenstein escribe:

El enfoque del libro es ético. Quise incluir una observación en el prefacio, pero al final no lo hice. Te la escribo ahora por si te sirve de ayuda. Mi libro consta

de dos partes: la expuesta en él y la que *no* está escrita. Precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro delimita por dentro lo ético; y estoy convencido de que, *estrictamente* hablando, sólo puede ser definido de esta manera. En resumen, pienso que todo aquello sobre lo que hoy se habla, yo lo dejo patente en mi libro guardando silencio. [...] Te recomendaría que leyeras el *prefacio* y la *conclusión*, que tienen una perspectiva más directa¹.

La carta a Ficker sugiere dos enfoques: que el principal propósito del *Tractatus* es ético; y que este propósito sólo puede ser alcanzado guardando silencio sobre la ética². La noción de silencio en la ética aparece, una vez más, en el texto principal del *Tractatus*.

Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética.
Las proposiciones no pueden expresar nada más alto [TLP 6.42]³.

Está claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental [TLP 6.421].

La opinión de que el silencio es esencial en algunas áreas, está también presente en la observación final del *Tractatus* (TLP 7), que Wittgenstein bien podría haber considerado como la “conclusión” que menciona en la carta a Ficker y en la versión del *Prefacio* que finalmente se publicó:

De lo que no se puede hablar, mejor es callarse [TLP 7].

Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse [TLP *Prefacio*].

La afirmación de que la ética no se puede decir con palabras produce una tensión obvia en el corazón mismo del *Tractatus*. Si la ética no puede decirse con palabras, si no puede haber “proposiciones de ética”, ¿cómo puede un *libro* que está, obviamente, hecho de palabras, tener una dimensión ética? Parte del propósito de este trabajo es defender una nueva propuesta sobre esta cuestión fundamental del estudio del *Tractatus*.

Nuestra propuesta ofrece una alternativa a la llamada lectura schopenhaueriana del *Tractatus*. La lectura schopenhaueriana que consideramos depende de dos afirmaciones principales: la primera, que el *Tractatus* propone un sujeto trascendental como condición de la representación y de la ética; y la segunda, que la moral implica una elección trascendental entre dos actitudes hacia el mundo (una actitud moralmente buena que lleva a una vida feliz y una moralmente mala que conduce a la infelicidad). En este trabajo argumentamos en contra de esta lectura schopenhaueriana y presentamos una propuesta diferente de la dimensión ética del *Tractatus*. El trabajo consta de tres partes: en la primera, damos una visión global de la lectura schopenhaueriana-

na, tal y como la presenta Martin Stokhof⁴; en la segunda, presentamos una serie de consideraciones que ponen en duda esta lectura; en la tercera parte desarrollamos una comprensión alternativa del propósito ético en el *Tractatus*.

II. LA LECTURA SCHOPENHAUERIANA

La lectura schopenhaueriana sugiere que Wittgenstein propone, en el *Tractatus*, un sujeto trascendental como condición de la representación y de la ética. Esta opinión está motivada, en gran parte, por el hecho de que en sus *Cuadernos de notas*⁵, Wittgenstein trata sobre este sujeto trascendental (al que llama el “sujeto de la voluntad”) y en varios puntos clave parece incluso respaldar esta noción. La lectura schopenhaueriana añade que el sujeto de la voluntad de los *Cuadernos de notas* coincide con el sujeto metafísico del *Tractatus* 5.641⁶:

El yo entra en filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”.

El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino, más bien, el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de éste [TLP 5.641].

La idea es, por tanto, que TLP 5.641 respalda la noción de un sujeto de la voluntad entendido como una condición trascendental de la representación y de la ética: el sujeto de la voluntad es una condición necesaria para la posibilidad de la ética y de la representación; sin el sujeto, la ética y la representación (ya sea mediante el lenguaje o mediante el pensamiento) no serían posibles. En esta sección aportaremos un bosquejo de la lectura schopenhaueriana del *Tractatus*, centrándonos en los aspectos éticos de esta lectura.

Según Stokhof, tanto Schopenhauer como Wittgenstein proponen un sujeto trascendental entendido como condición de la representación y de la ética. Schopenhauer lo llama “voluntad nouménica”; en los *Cuadernos de notas* Wittgenstein lo llama “sujeto de la voluntad”⁷. Ambos autores distinguen esta noción de sujeto trascendental de la noción de sujeto fenoménico o empírico⁸, esto es, el sujeto que tiene deseos y anhelos. Según esta lectura, ambos defienden la opinión de que la felicidad y la voluntad implican el abandono de los deseos y anhelos del sujeto empírico: el abandono de nuestra voluntad empírica.

Desde este punto de vista, la principal diferencia entre las opiniones de Wittgenstein y las de Schopenhauer tiene que ver con sus versiones del mundo fenoménico o empírico. Schopenhauer considera el mundo fenoménico en términos estrictamente deterministas; por el contrario, Wittgenstein considera el mundo empírico como fundamentalmente contingente. Para Wittgenstein, el mundo empírico es la totalidad de los hechos y no hay *a priori* necesidad

de que ningún hecho particular se dé. Así pues, en su opinión, no hay necesidad fuera de la lógica y por tanto no hay conexiones necesarias entre los hechos, más que aquéllas que surgen de la lógica, las relaciones internas (por ejemplo, las relaciones de implicación entre algunas proposiciones). Es interesante ver cómo el punto de vista estrictamente determinista del mundo de Schopenhauer y la manera de entender la modalidad causal de Wittgenstein, coinciden en convertir las nociones de libertad humana y de responsabilidad moral en igualmente problemáticas. Además, según Stokhof, ambos autores adoptan una estrategia similar para afrontar esta dificultad: una estrategia que consiste en ubicar la libertad de elección y la responsabilidad moral en los límites del mundo fenoménico o empírico y no dentro del mismo.

Para Wittgenstein, aunque la voluntad empírica es incapaz de auténtica libertad y responsabilidad, el sujeto de la voluntad sí es capaz de conseguirlas. Aunque no tengamos el control sobre la voluntad (aunque no elijamos) los hechos del mundo, tenemos la capacidad de elegir la actitud que adoptamos frente a esos hechos. Concretamente, tenemos la posibilidad de adoptar una actitud de aceptación de la realidad o de rechazo hacia la misma. La actitud de aceptación es la correcta éticamente, es la que lleva a una “vida feliz”. La actitud de resistencia, por contra, conduce a una “vida infeliz”. Según la lectura schopenhaueriana sobre la postura de Wittgenstein, adoptar una actitud de aceptación (es decir, conducente a una vida feliz) implica la negación o el abandono de los deseos y anhelos del sujeto empírico. Puesto que no hay necesidad de su cumplimiento, desear implica necesariamente el sufrimiento. No hay conexiones necesarias entre nuestros deseos y los hechos que los colmarían, esto es, no por desear ciertos hechos éstos se cumplen necesariamente. No hay tampoco conexiones necesarias entre nuestros deseos y nuestras acciones: podemos desear llevar a cabo cierta acción y fracasar en el intento. El impulso del deseo es el impulso para controlar los hechos que conforman la realidad, pero este control es ilusorio. El impulso del deseo es, por tanto, el origen de todos los sufrimientos; y la vida feliz debe implicar el abandono de este impulso.

Aunque la contingencia fundamental del mundo signifique que no podemos ejercer el control sobre aquellos hechos que se dan, cabe un lugar para la elección: podemos elegir una actitud de aceptación de los hechos o una de rechazo⁹. Según la lectura schopenhaueriana del *Tractatus*, aceptar que el mundo está más allá de nuestro control y que no podemos ejercer influencia sobre el mismo, implica abandonar nuestros deseos y anhelos. Esta elección entre abandonar los propios deseos para conciliarse con el mundo y abrazar nuestros deseos en un vano intento por controlar el mundo, es central en el pensamiento ético de Wittgenstein, según esta lectura.

III. PROBLEMAS DE LA LECTURA SCHOPENHAUERIANA

Según nuestro punto de vista, se nos plantean tres problemas principales en la lectura schopenhaueriana. El primer problema radica en la dependencia de la opinión de que Wittgenstein mantiene en el *Tractatus* la noción de sujeto trascendental como condición de la representación y de la ética. El segundo surge de la insistencia de Wittgenstein en la necesidad del silencio sobre la ética. El tercero tiene que ver con el modo en que la lectura schopenhaueriana bosqueja la noción wittgensteniana de estar conciliado con el mundo. En esta parte, consideraremos estos problemas detenidamente.

III.1. *La noción de sujeto trascendental*

Como hemos mencionado, la lectura schopenhaueriana descansa sobre la asunción de que Wittgenstein mantiene, en el *Tractatus*, la noción del sujeto de la voluntad de los *Cuadernos de notas*, esto es, la noción del sujeto trascendental entendido como una condición necesaria de la posibilidad de la representación y de la ética. Para nosotros, esta afirmación es incorrecta¹⁰.

En los *Cuadernos de notas*, Wittgenstein distingue tres nociones de sujeto: el “sujeto representante” o “sujeto pensante” (mencionado explícitamente en *Cuadernos de notas* 4/8/1916 y 5/8/1916), el “sujeto de la voluntad” (*Cuadernos de notas* 2/8/1916 y 5/8/1916) y el “sujeto metafísico” (*Cuadernos de notas* 4/8/1916 y 2/9/1916)¹¹. En *Cuadernos de notas* 5/8/1916, Wittgenstein establece un contraste entre la noción de “sujeto de la representación” y la de “sujeto de la voluntad”. La noción de un sujeto pensante (o, más generalmente, representante) es la de un sujeto similar a un objeto. Esta noción es rechazada por Wittgenstein en los *Cuadernos de notas* y también en el *Proto-tractatus* y el *Tractatus*. Por el contrario, la noción de “sujeto de la voluntad” aparece respaldada en algunas secciones de los *Cuadernos de notas*. Considérese especialmente *Cuadernos de notas* 5/8/1916, donde Wittgenstein escribe:

El sujeto de la representación es una ilusión huera. Pero el sujeto de la voluntad existe.

Si no existiese la voluntad, entonces tampoco existiría aquel centro del mundo que llamamos Yo y que es el portador de la ética.

Bueno y malo lo es esencialmente tan sólo el sujeto, no el mundo.

¡El Yo, el Yo es lo profundamente misterioso! [*Cuadernos de notas* 5/8/1916].

En *Cuadernos de notas* 5/8/1916, por tanto, parece respaldar la noción de un sujeto trascendental, similar al tratado en la lectura schopenhaueriana. Sabemos, sin embargo, que los pensamientos de Wittgenstein sobre estas cuestiones oscilan mientras escribe los *Cuadernos de notas* y no todas las opiniones expresadas en éstos sobreviven en el *Tractatus*. La cuestión planteada es por tanto: ¿sobrevive, en el *Tractatus*, la afirmación de Wittgenstein del sujeto

como una condición trascendental de la representación y de la ética? Una serie de consideraciones nos sugiere que deberíamos contestar negativamente a esta pregunta. Para empezar, cabe resaltar que, en los *Cuadernos de notas*, la discusión del sujeto, del “yo”, de la voluntad, etcétera, finaliza con dos referencias que abogan en contra de dicha continuidad. Son las referencias 9/11/1916 y 19/11/1916:

¿Es la creencia una experiencia?

¿Es el pensamiento una experiencia?

Toda experiencia es mundo y no necesita al sujeto.

El acto voluntario no es experiencia alguna [*Cuadernos de notas* 9/11/1916].

¿Qué tipo de razón hay para la suposición de un sujeto de la voluntad?

¿No es suficiente, de nuevo, *mi mundo* para la individualización? [*Cuadernos de notas* 19/11/1916].

Estas son las últimas referencias en los *Cuadernos de notas* que tratan la noción de sujeto, concluyendo la discusión sobre este tema¹². Puesto que la experiencia es una forma de pensamiento, de representación mental según Wittgenstein, en *Cuadernos de notas* 9/11/1916 se nos sugiere que la representación mental *no* requiere un sujeto trascendental (esto es, volitivo, no semejante a un objeto). En la siguiente entrada (*Cuadernos de notas* 19/11/1916), Wittgenstein se radicaliza: argumenta que *no hay razón alguna* para proponer tal sujeto. Estas son las últimas referencias en los *Cuadernos de notas* que mencionan al sujeto trascendental: Wittgenstein ya no retoma esta noción en dicho libro. Esto, en nuestra opinión, es altamente significativo. Parece que después de haber considerado la idea schopenhaueriana de un sujeto trascendental, Wittgenstein finalmente llega a la convicción de que esta noción debe ser desechada. De hecho, cabe señalar que a partir de este momento ya no se menciona la expresión “sujeto de la voluntad” ni en los *Cuadernos de Notas*, ni en el *Prototractatus* ni en el *Tractatus*. Pensamos que esto indica un cambio en la actitud de Wittgenstein hacia este tema. Pero un cambio ¿en qué sentido? Es una pregunta difícil de contestar. Desafortunadamente, es justamente en esta época cuando se interrumpen los *Diarios Secretos* de Wittgenstein, dónde podríamos quizás haber hallado una clave que esclareciera esta cuestión. Isidoro Reguera apunta al respecto:

Pocas cosas sabemos respecto al trabajo intelectual de Wittgenstein después de su estancia en Olmütz [del otoño de 1916] [...]. Hubiera más cuadernos del diario [secreto] o no, de hecho no contamos con ninguno de esta época. Cómo únicos documentos de estos casi dos años finales de la guerra sólo quedan dieciséis cartas, todas enviadas con relativa periodicidad a Engelmann [...], cuya amistad, al parecer, había prendido con fuerza durante el otoño [de 1916] en el solitario corazón de Wittgenstein. [...] [E]s de suponer que hasta el momento de la

redacción definitiva del *Tractatus* [...], Wittgenstein siguiera trabajando en el borrador que llamamos *Prototractatus* [Reguera (2008), p. 227].

Aunque la información que tenemos sobre el periodo que va del otoño de 1916 hasta la composición final del *Tractatus* no sea tan amplia como deseáramos, consideramos que sí ha sobrevivido suficiente evidencia biográfica y textual como para intentar contestar a la pregunta que nos habíamos propuesto arriba: la pregunta de en qué sentido cambia la actitud de Wittgenstein hacia la noción de sujeto de la voluntad a partir de noviembre de 1916.

Las reflexiones de Wittgenstein sobre el sujeto de la voluntad se multiplican durante las semanas que pasa junto a Paul Engelmann, a quien conoce en Olmütz en octubre de 1916¹³. Ray Monk escribe:

Engelmann fue el amigo más cercano de Wittgenstein desde que dejó Inglaterra. La amistad surgió cuando ambos se encontraban en un momento en el que estaban experimentando un despertar religioso que interpretaron y analizaron de una manera similar [Nuestra traducción.] [Monk (1990), pp. 148-149].

En relación con esto, Monk cita el siguiente escrito de Engelmann:

En mí, Wittgenstein, inesperadamente, encontró a una persona que [...] sufría acuciadamente por la discrepancia entre el mundo tal cual es y cómo debería ser de acuerdo con sus ideales, pero que tendía a buscar el origen de esa discrepancia dentro de sí mismo, en vez de fuera. [...] Esto] me permitió comprender, como si fuera desde el interior, las afirmaciones [de Wittgenstein] que desconcertaban a todos los demás [Nuestra traducción.] [Monk (1990), p. 149].

No cabe duda que, durante su estancia en Olmütz en el otoño de 1916, Wittgenstein y Engelmann tratan repetidamente en sus conversaciones de ética, de religiosidad y de la postura de Schopenhauer frente a estos temas¹⁴. Las conversaciones con Engelmann parecen haber ayudado a Wittgenstein a profundizar en estas cuestiones – cuestiones que habían surgido de forma cada vez más apremiante en los *Cuadernos de Notas* durante el verano de 1916¹⁵. Las observaciones schopenhauerianas más radicales de los *Cuadernos de notas* culminan en el otoño de 1916 y se interrumpen abruptamente a finales de noviembre con las dos entradas que hemos mencionado antes (*Cuadernos de notas* 9/11/1916 y 19/11/1916). Poco después de escribir estas entradas, Wittgenstein regresa a Viena a pasar las navidades y luego vuelve al frente. Cuando Engelmann y Wittgenstein se encuentran de nuevo un año más tarde, en diciembre de 1917, Engelmann ve claro que Wittgenstein ha experimentado un profundo cambio en su enfoque a la ética y la religiosidad. En enero de 1918, Engelmann escribe una carta en la que expresa su preocupación por la condición espiritual de Wittgenstein. Refiriéndose a su reciente encuentro de diciembre de 1917, Engelmann escribe:

Me parece que ya no tienes la fe que yo pensaba que tenías cuando estabas en Olmütz [Nuestra traducción.] [Wittgenstein (1989-2010), p. 10].

A esto Wittgenstein replica:

Es verdad que no tengo fe, pero tampoco la tenía entonces. Me parece que cuando uno está dispuesto a inventar una máquina para llegar a ser decente, lo hace porque es un incrédulo. Pero, ¿qué puedo hacer? Lo único que tengo claro es que soy, con mucho, demasiado malo para teorizar sobre mí mismo; de hecho, o seguiré siendo un canalla o mejoraré, eso es todo. Así que dejemos la cháchara trascendental, cuando todo está tan claro como una bofetada [Nuestra traducción. En el último ejemplo las cursivas son nuestras.] [Wittgenstein (1989-2010), p. 10]¹⁶.

La respuesta de Wittgenstein a Engelmann es enigmática en más de un aspecto y la retomaremos al final de este trabajo. Al mismo tiempo, señala un claro cambio de enfoque por parte de su autor. En nuestra opinión, ello muestra que, durante el invierno de 1917 al 1918, cuando Wittgenstein escribe las observaciones que llegarán a formar el *Prototractatus*, ya había abandonado la “cháchara trascendental”, es decir, ya había abandonado la noción schopenhaueriana del sujeto trascendental como condición de la representación y de la ética: Wittgenstein había abandonado ya el enfoque schopenhauriano a la ética sobre el cual se habían centrado gran parte de las conversaciones que había tenido con Engelmann, un año antes, en Olmütz. Si con anterioridad había adoptado seriamente esta noción de sujeto trascendental, tal y como aparece en las entradas de los *Cuadernos de notas* anteriores a la del 9 de noviembre de 1916 (por ejemplo, la fechada el 5/8/1916, que hemos citado arriba), Wittgenstein abandonó esta noción tras su estancia en Olmütz del otoño de 1916. Esta es la razón por la que no vuelve a mencionar la noción de sujeto de la voluntad ni en el resto de los *Cuadernos de notas* (tras la entrada con fecha del 9/11/1916), ni en el *Prototractatus*, ni el *Tractatus*.

III.2. Silencio y ética

Un defensor de la lectura schopenhaueriana podría objetar, en relación con lo anterior dicho, que la noción de sujeto de la voluntad sí se mantiene en el *Prototractatus* y en el *Tractatus*, pero que se mantiene bajo una denominación distinta, a saber, la de “sujeto metafísico”¹⁷. Después de todo, el sujeto metafísico se menciona en ambas obras; de hecho, tanto *Prototractatus* 5.33552 como *Tractatus* 5.641 parecen respaldar esta noción. Pensamos, sin embargo, que esta réplica por parte del lector schopenhaueriano resulta estéril. Pues, en primer lugar, no está nada claro que las expresiones “sujeto de la voluntad” y “sujeto metafísico” sean sinónimos o siquiera intercambiables. Ambas expresiones aparecen en los *Cuadernos de notas*, pero nunca en las

mismas entradas¹⁸. Y no hay nada en las entradas que sí mencionan estas expresiones (es decir, aquéllas que las mencionan por separado) que sugiera que estas expresiones son consideradas por Wittgenstein como equivalentes. En otras palabras, no hay nada en los *Cuadernos de notas* que sugiera que el “sujeto metafísico” sea el mismo que el “sujeto de la voluntad” para Wittgenstein. Y tampoco existe evidencia, ni en los *Cuadernos de notas*, ni en el *Prototractatus*, ni en el *Tractatus*, que apoye tal conclusión. No existe, por lo tanto, evidencia a favor de que el “sujeto metafísico” de TLP 5.641 deba entenderse como el “sujeto de la voluntad” de los *Cuadernos*, es decir, como el sujeto transcendental condición necesaria de la ética y la representación.

Existe además un segundo problema, más fundamental, con el argumento que sostiene que el sujeto metafísico de TLP 5.641 es el sujeto de la voluntad de los *Cuadernos de notas*. *Tractatus* 5.641 empieza con la idea de que “existe, pues, realmente un sentido en el que se puede ‘se debe’ en los *Cuadernos de notas* 11/8/1916) hablar en filosofía” del sujeto metafísico. La referencia completa es:

Existe, pues, realmente un sentido en el que se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico.

El yo entra en filosofía por el hecho de que ‘el mundo es mi mundo’.

El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano ni el alma humana de la que trata la psicología, sino, más bien, el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de éste [(Nuestra traducción) TLP 5.641]¹⁹.

Si el sujeto metafísico fuera el sujeto de la voluntad de los *Cuadernos de notas*, *Tractatus* 5.641 nos propondría que el sujeto de la voluntad, sujeto no semejante a un objeto, es una condición transcendental del mundo y que *se puede* hablar de este sujeto: es decir: que sí se puede hablar del sujeto transcendental de la voluntad. En el original, la primera frase de este epígrafe reza: “Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann” (TLP 5.641). La mención explícita de “Rede” indica claramente que, según Wittgenstein, es posible *hablar* del sujeto metafísico. Por lo tanto, TLP 5.641 nos está indicando que una de las funciones de la filosofía es *hablar* de este sujeto. Sin embargo, si el sujeto metafísico fuera una *condición* transcendental, todo intento de “hablar” de él desembocaría, según Wittgenstein, en un absurdo: tal intento sería “unsinnig”. En tal caso, Wittgenstein nos estaría diciendo, en TLP 5.641, que es posible hablar de tal absurdo (es decir, del sujeto entendido como condición transcendental) y que una de las funciones de la filosofía es precisamente hablar de ello. En nuestra opinión, esta conclusión es inaceptable. Independientemente de la postura que podamos tomar ante el debate que ha surgido recientemente bajo el lema del “Nuevo Wittgenstein”, queda claro que sería incoherente, insostenible por parte de Wittgenstein, el proponer que *se puede*

hablar de un *absurdo* y que la filosofía tiene como función (o como una de sus funciones) el hablar precisamente de tal absurdo²⁰. Esta opinión es compartida por un gran número de interpretes que no pertenecen a la rama neo-Wittgensteiniana: tanto Bernard Williams como David Pears, por ejemplo, apuntan que interpretar a Wittgenstein de esta manera representa un grave problema²¹.

Nótese que, cuando el *Tractatus* trata de expresiones absurdas (“unsinnig”), las presenta como fuentes de error que es imprescindible descartar. Considérense, por ejemplo, los epígrafes siguientes:

Tan absurdo es decir “sólo hay un 1” como absurdo sería decir: 2 x 2 es igual a 3 las 3 horas [TLP 4.1272].

Respecto a una pregunta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta.

El *enigma* no existe.

Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse [TLP 6.51].

El escepticismo *no* es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse [TLP 6.51].

Asimismo, cabe resaltar que ninguna de las secciones del *Tractatus* que tratan explícitamente de la filosofía (por ejemplo TLP 4.112, TLP 4.114, TLP 4.115 y el *Prefacio*) sugiere que una de las funciones de la filosofía sea transmitir intuiciones transcendentales por medio de expresiones absurdas o (intentar) decir lo que no puede ser dicho. Al contrario:

El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural –o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía– y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos [TLP 6.53].

Si éste es el método filosófico que *recomienda Wittgenstein* (el método correcto), no cuadra que, en TLP 6.541, nos *aliente*, como filósofos, a perseverar en intentar decir lo que no puede ser dicho o intentar transmitir intuiciones transcendentales por medio de expresiones absurdas²².

En nuestra opinión, el sujeto metafísico de TLP 5.641 *no* es el sujeto trascendental (o sujeto de la voluntad) de los *Cuadernos de notas*. Existe otra manera de interpretar la expresión “sujeto metafísico” que aparece en el *Tractatus*, el *Prototractatus* y los *Cuadernos de notas*. Pensamos que en los *Cuadernos*, el *Prototractatus* y el *Tractatus*, la exploración que hace Wittgenstein del concepto de sujeto le lleva a plantearse la pregunta siguiente:

¿hay alguna aproximación específicamente filosófica al yo? O dicho en otros términos: ¿hay alguna noción satisfactoria del yo que sea específicamente filosófica? Esta exploración lleva a Wittgenstein a rechazar una noción filosófica del yo y a apoyar otra distinta. La noción filosófica del yo que rechaza es la de sujeto de la voluntad como condición transcendental para la posibilidad de la ética y la representación: es decir, la noción de sujeto de la que tratan tantas de sus conversaciones con Engelmann en Olmütz en el otoño del 1916. Al profundizar en esta noción en sus conversaciones con Engelman, Wittgenstein es llevado a plantearse las preguntas que aparecen en las entradas de los *Cuadernos* fechadas el 9/11/1916 y el 19/11/1916 que hemos citado antes. Estas entradas marcan un punto de inflexión en el pensamiento de Wittgenstein que le llevará a descartar definitivamente la noción de sujeto transcendental, es decir la noción schopenhaueriana de sujeto de la voluntad entendido como una condición transcendental de la posibilidad de la ética y la representación. Cuando Wittgenstein redacta la versión final del *Tractatus*, ha abandonado ya la noción de sujeto de la voluntad y, con ella, la “cháchara transcendental” que caracterizó sus intercambios con Engelmann durante el otoño de 1916.

Descartada esta noción filosófica del sujeto como *condición* transcendental, Wittgenstein pasa a respaldar en el *Tractatus* otra noción distinta, también específicamente filosófica, del yo: la noción del sujeto como *límite* (y no como condición); esto es, el “sujeto metafísico” de *TLP* 6.541. En nuestra opinión, el sujeto metafísico es el ego en el sentido más amplio: el sujeto metafísico es la totalidad de los pensamientos posibles. Defendemos esta interpretación de forma más detallada en nuestra discusión sobre el solipsismo en el *Tractatus*, en otro escrito²³. Por motivos de brevedad, no ahondaremos aquí en este tema: nos limitaremos a apuntar que esta interpretación del sujeto metafísico explica por qué Wittgenstein afirma, en *TLP* 6.541, que la filosofía puede *hablar* sobre el sujeto metafísico. Podemos hablar –con sentido– del sujeto metafísico porque el sujeto metafísico abarca todo pensamiento posible; y todo posible pensamiento *puede* expresarse en el lenguaje con sentido, según Wittgenstein²⁴. Cuando Wittgenstein escribe, al final de *TLP* 6.541, que el sujeto metafísico no es “una parte del mundo”, no quiere decir con ello que no se pueda hablar con sentido de él. Lo que quiere decir es, simplemente, que el sujeto metafísico no se restringe a una disposición específica de hechos mentales (a una mente –empírica– en particular, *mi* mente). El sujeto metafísico abarca la totalidad de pensamientos posibles y no sólo los pensamientos que constituyen mi mente en particular. Es en este sentido que el sujeto metafísico no es “una parte” –una sección– del mundo (“ein Teil der Welt” en el original) para Wittgenstein.

Para nosotros, el sujeto metafísico es el límite del mundo, *simplemente porque* abarca todos los pensamientos posibles. No se puede ir más allá de todo posible pensamiento: *este* es el límite. Puesto que todo pensamiento posible puede expresarse por medio de proposiciones, según Wittgenstein, exis-

te realmente un sentido en el cual los filósofos pueden *hablar* sobre el sujeto metafísico.

Para Stokhof, el *Tractatus* cumple con su cometido ético porque contiene proposiciones (en *TLP* 6.4 y ss) que, a pesar de ser absurdas, consiguen transmitir nociones éticas substantivas sobre la diferencia entre la vida buena (la vida feliz) y la vida mala (o infeliz). Estas proposiciones son por lo tanto absurdas pero esclarecedoras. En nuestra opinión, esta noción de proposición absurda pero esclarecedora es muy problemática y no es respaldada por Wittgenstein en el *Tractatus*²⁵. De hecho, la carta de Wittgenstein a Ficker que citamos en la Introducción indica que, para Wittgenstein, el *Tractatus* cumple con su cometido ético precisamente porque guarda silencio sobre este tema: porque *no intenta* hablar de ética ni incluye proposiciones éticas²⁶. Pensamos que existe otra manera más satisfactoria de entender el cometido ético del *Tractatus*, como veremos en la parte IV.

III.3. La noción de elección trascendental

Antes de presentar en la parte VI nuestra lectura del propósito ético del *Tractatus*, deseamos explorar el tercer gran problema de la lectura schopenhaueriana, tal y como la presenta Stokhof. Este problema concierne a la caracterización que hace Stokhof de la noción de Wittgenstein de conciliación con el mundo. En la lectura de Stokhof, cuando se nos hace obvia la contingencia fundamental de la realidad, se nos presenta una *elección*: la elección entre adoptar una actitud de aceptación o una de resistencia ante los hechos; la elección entre adoptar la actitud de intentar perseguir los hechos que pueden satisfacer nuestros deseos o la actitud de abandonar nuestros deseos²⁷. Pensamos que la importancia que se le da a la elección está fuera de lugar. Es más, resulta de atribuir un énfasis indebido a la noción de sujeto de la voluntad trascendental. Pues la noción de sujeto de la voluntad trascendental nos anima a pensar que ciertos hechos nos resultan más cercanos que otros (en el sentido de estar más bajo nuestro control). De hecho, la opinión de que podemos elegir abandonar nuestros deseos implica que podemos controlar, hasta cierto punto, algunos hechos mentales (los llamados “deseos”). Tan pronto se abandona la noción de sujeto de la voluntad trascendental, tan pronto se hace patente que somos sujetos *meramente* empíricos, *exactamente* al mismo nivel que el resto de hechos contingentes, la noción de elección trascendental (es decir, la noción de elección ligada al sujeto de la voluntad, al sujeto trascendental) pierde su sentido²⁸. Sin la noción de sujeto trascendental, la idea de que podemos elegir abandonar nuestros deseos se disipa según Wittgenstein. Al fin y al cabo, tanto nosotros (como sujetos empíricos) como nuestros deseos, somos “hechos” para Wittgenstein; y fuera de la lógica, las relaciones entre los hechos son sólo contingentes. Por lo tanto nosotros, como sujetos empíricos, no podemos exigir el abandono (esto es, la *no consecución*) de ningún hecho, incluso cuando los hechos en cuestión sean nuestros

propios deseos. Dada la forma de entender la modalidad causal de Wittgenstein, un hecho no puede exigir o garantizar la no-consecución de otro hecho: yo (entendido como hecho empírico) no puedo elegir (y por lo tanto, en este contexto, garantizar) la no-consecución de uno de mis deseos. Esta es una de las consecuencias del enfoque que adopta Wittgenstein hacia la modalidad causal.

En la lectura schopenhaueriana, hay un enfoque ético del *Tractatus* en el cual el libro nos enseña que la realidad es contingente y nos enfrenta con una elección. La elección es entre una actitud intrínsecamente buena hacia el mundo (la actitud de buena voluntad, que implica el abandono de los deseos y da como resultado la felicidad) y una intrínsecamente mala (la mala voluntad que insiste en mantener los deseos y conduce a la infelicidad). De acuerdo con esta lectura, el *Tractatus* recomienda que elijamos la primera. En nuestra opinión, esto tergiversa la comprensión de la dimensión ética del libro de Wittgenstein. En la cuarta parte, presentamos una comprensión alternativa del propósito ético del *Tractatus*²⁹.

IV. LA ÉTICA SIN UN SUJETO TRASCENDENTAL

El planteamiento de Wittgenstein sobre la ética está estrechamente relacionado con su opinión de que no hay necesidad fuera de la lógica. La opinión de que no hay necesidad fuera de la lógica implica que los hechos no acontecen necesariamente y que no hay relaciones causales necesarias entre los hechos³⁰. Wittgenstein explica en el *Prefacio*, que el *Tractatus* intenta llevar a cabo una clarificación del pensamiento y del lenguaje. El proceso de clarificación en el que nos embarcamos cuando leemos el *Tractatus* culmina en la toma de conciencia de que somos fácticos, individuos empíricos al mismo nivel que otros hechos del mundo; y que no hay necesidad fuera de la lógica. Sugerimos que esta toma de conciencia tiene, *en y por sí misma*, una dimensión ética fundamental para Wittgenstein: pues reconocer la contingencia esencial de la realidad y de nosotros mismos como hechos *es* experimentar una transformación ética profunda.

Para entender esta idea es importante atender brevemente a la *Conferencia sobre ética* de Wittgenstein. Aunque Wittgenstein sólo da esta conferencia en 1929, el contenido de ésta muestra que sus opiniones éticas no han cambiado demasiado desde que escribió el *Tractatus*³¹. En la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein elabora una importante distinción entre las nociones de valor absoluto y de valor relativo.

Cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos y, por tanto, puede expresarse de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor. En lugar de decir: "Esta es la carretera correcta hacia Granchester", podría decirse perfectamente: "Esta es la carretera correcta que debes tomar si quieres llegar a

Granchester en el menor tiempo posible” (Nuestra traducción) [*Conferencia sobre ética*, pp. 5 – 6].

El valor relativo aparece cuando adoptamos una actitud instrumental hacia la realidad: cuando consideramos los hechos como medios que usamos para alcanzar nuestros fines particulares. El valor absoluto, por el contrario, aparece cuando consideramos los hechos en y por sí mismos, desde el punto de vista opuesto al que sólo tiene en cuenta *usarlos* para alcanzar nuestros fines. En efecto, el valor absoluto aparece cuando se nos hace patente la contingencia esencial de los hechos. En la *Conferencia sobre ética* Wittgenstein explica que asocia la noción de valor absoluto con la experiencia de asombrarse «ante la existencia del mundo», es decir, con la experiencia que hace que él se incline:

A usar frases tales como “qué extraordinario que las cosas existan” o “qué extraordinario que el mundo exista” (Nuestra traducción) [*Conferencia sobre ética*, p. 8].

El contraste entre valor absoluto y relativo en la *Conferencia sobre ética* ayuda a arrojar luz sobre la perspectiva del *Tractatus* sobre la valoración. Desde el punto de vista del *Tractatus*, la idea de que es posible usar los hechos como medios para satisfacer nuestros fines, implica la creencia ilusoria de que podemos ejercer control sobre la realidad. Esta actitud instrumental hacia la realidad resulta de la falta de claridad de su condición esencialmente contingente, esto es, es consecuencia de la idea malinterpretada de que nosotros podemos (necesariamente) causar que el mundo sea diferente. Sin embargo, en cuanto se “tiene la justa visión del mundo” [*TLP* 6.54], la idea de que ejercemos una influencia verdadera sobre la realidad se desvanece. Esto es, se desvanece cuando el proceso de clarificación del cual el *Tractatus* nos hace partícipes, culmina con la toma de conciencia de que todos los hechos son fundamentalmente contingentes. Esta concienciación es la de que nuestros deseos y nuestra mente empírica están, exactamente, al mismo nivel que todos los otros hechos. La idea de que los hechos mentales están al mismo nivel que los otros hechos, también aparece en la *Conferencia sobre ética*.

Quizás ahora alguno de ustedes estará de acuerdo y ello le evocará las palabras de Hamlet: “Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal”. Pero esto podría llevar de nuevo a un malentendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. Pero lo que quiero decir es que mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético (Nuestra traducción) [*Conferencia sobre ética*, p. 6].

A Wittgenstein le provoca una profunda admiración que *cualquier* estado posible pueda darse como un hecho. Este sentido de admiración aparece

en relación a *todos* los hechos: los hechos físicos (como los relacionados con las piedras, plantas, animales y humanos, que encontramos en la realidad); y también los hechos mentales. Los hechos mentales incluyen deseos, creencias, pensamientos y, en general, mentes. Esto es importante porque marca una diferencia crucial entre la ética de Wittgenstein y la de Schopenhauer. Según Wittgenstein, el proceso de clarificación conceptual del *Tractatus* culmina con la toma de conciencia de que los deseos son hechos mentales y que todos los hechos son fundamentalmente contingentes³². Cuando esto se hace obvio, consideramos nuestros deseos (junto con todos los otros hechos) con un profundo sentido de admiración³³. Que lleguemos a tener *cualquier* deseo, es decir, que estos hechos mentales lleguen a ocurrir, es extraordinario. En cuanto uno considera sus propios deseos en este sentido, los valora de una manera absoluta, como un precioso y delicado don.

Este punto de vista sobre los deseos difiere del de Schopenhauer. Como hemos visto, Schopenhauer cree que podemos y debemos *elegir* la actitud de *abandonar* nuestros deseos. Sugiere que, aunque no podamos elegir libremente qué deseos tenemos, podemos elegir abandonarlos. Imaginemos, por un momento, que tenemos el deseo de calor. Aunque no podamos elegir tener en su lugar un deseo de frío, podemos abandonar nuestro deseo de calor, es decir, podemos elegir abandonar dicho deseo. Hasta cierto punto, la libertad es posible para Schopenhauer: somos libres para elegir abandonar los deseos que tenemos. Es más, para Schopenhauer, abandonar nuestros deseos es la elección éticamente correcta: nuestra vida será una vida feliz y buena si elegimos esta opción.

La posición de Wittgenstein es diferente. Para empezar, no hay en su perspectiva ningún planteamiento de que estemos enfrentados a una *elección* ética. Wittgenstein considera que hay dos actitudes posibles hacia el mundo, pero no sugiere que *elijamos* (y mucho menos que *elijamos libremente*) entre ellas. En su lugar, Wittgenstein propone que nuestra actitud hacia el mundo va de la mano de la concepción del mundo que tengamos. Nosotros no elegimos libremente entre valorar las cosas relativamente o valorarlas absolutamente, tampoco elegimos libremente entre las concepciones del mundo confusas y las claras. No hay que elegir entre estas dos actitudes: esta situación no es comparable a una coyuntura en la que en cualquier momento podamos elegir entre dos actitudes igualmente disponibles. En su lugar, hay momentos en los que concebimos el mundo claramente y lo valoramos de manera absoluta (en cuyo caso no estamos conceptualmente confusos ni valoramos el mundo de manera relativa), y otros en los que valoramos los hechos de manera relativa como parte de una concepción confusa del mundo (en cuyo caso, en ese momento, no tenemos una clara concepción del mundo y no valoramos los hechos de manera absoluta). Como apunta Wittgenstein en su carta a Engelmann: “seguiré siendo un canalla o mejoraré, eso es todo”.

La opinión de Wittgenstein varía de la de Schopenhauer respecto a la cuestión de la elección: para Schopenhauer hay una elección libre, aunque limitada, que debe tomarse; para Wittgenstein simplemente no se da dicha elección. La opinión de Wittgenstein también se aleja de la de Schopenhauer en otro aspecto importante: difieren en el trato que le dan al deseo. Ambos filósofos están de acuerdo en que no podemos cambiar nuestros deseos: no podemos elegir cambiar el deseo de calor por el de frío. Sin embargo, no le dan el mismo trato a los deseos. Schopenhauer recomienda que nos empeñemos en *abandonar* nuestros deseos: deberíamos, en el ejemplo anterior, intentar abandonar nuestro deseo de calor. Para Wittgenstein, por el contrario, mi deseo de calor es una parte de la realidad fundamentalmente contingente (es decir, del mundo entendido como una totalidad de hechos). Así pues, puede ser el origen de un profundo asombro: debe ser valorado, en y por sí mismo, de una manera absoluta. En vez de intentar libramos de nuestros deseos, debemos simplemente valorarlos como los dones frágiles que son. Valorarlos de esta manera implica, por supuesto, reconocer que todo intento de hacerlos realidad puede abocar en el fracaso.

Antes de dar por terminada esta discusión, es importante hacer una advertencia. La posición de Wittgenstein podría entenderse como una invitación para cesar toda acción: para dejar de esforzarse en alcanzar cualquier objetivo o dejar de intentar mejorarse a uno mismo. Si no tenemos verdaderamente el control sobre nada, ¿cuál es la razón de ser de intentar actuar o de intentar mejorarnos? Sin embargo, ésta no es, de ningún modo, la posición de Wittgenstein. Realmente, debiéramos percatarnos de que esta sugerencia (la de que uno deje de intentar actuar o deje de intentar mejorarse) se basa en el supuesto erróneo de que *sí somos capaces de controlar* algunos aspectos de nuestra vida: controlamos lo suficiente para tomar la decisión de dejar de actuar o cesar en nuestro empeño por mejorar. Para Wittgenstein esto es un error. Podemos, en cualquier momento, tener el *deseo* de parar o tener el deseo de dejar de mejorarnos, pero no hay garantía, en absoluto, de que esos deseos se vayan a satisfacer. Podemos tener estos deseos y aún continuar actuando y continuar intentando mejorarnos a nosotros mismos.

Para Wittgenstein la solución está en reconocer la contingencia fundamental de todos los hechos que se nos presentan: sean estos hechos deseos para continuar mejorándonos o deseos para dejar de actuar, acciones u omisiones. Las experiencias de Wittgenstein durante la Primera Guerra Mundial, mientras desarrollaba el *Tractatus*, muestran que el intento para mejorarse, para ser mejor persona (esto es, una persona más auténtica, con mayor claridad sobre sí misma y sobre el mundo), resulta fundamental para Wittgenstein y así se mantendrá durante toda su vida. En su opinión, no hay inconsistencia entre aceptar el deseo de mejorarse a uno mismo y reconocer que este deseo puede que nunca se cumpla. La vida de quien reconoce la contingencia fun-

damental de todos los hechos es una vida intelectualmente (conceptualmente) más honesta y, en este sentido, una vida éticamente buena.

V. CONCLUSIÓN

Según Wittgenstein, el enfoque del *Tractatus* es ético. La razón para esto no es que su libro tenga éxito en transmitir un putativamente “indecible”, aunque sustantivo, punto de vista shopenhaueriano, tal como el descrito por Stokhof. Por el contrario, el enfoque del *Tractatus* es ético porque el libro nos conduce a un proceso de clarificación conceptual que, si exitoso, culmina en nuestra valoración de todos los hechos (incluyendo nuestros propios deseos) de una manera absoluta. En este sentido, es probable que Wittgenstein cuando habla de una “máquina para llegar a ser decente” en su carta a Engelmann, esté refiriéndose en realidad al sistema tractariano. Sin embargo, la alusión a esa “máquina” es potencialmente engañosa. Pues la idea, no es que la lectura del *Tractatus cause* (de una manera que implique *necesidad* causal) una transformación ética en nosotros. La idea es, más bien, que el libro *puede* tener éxito en su cometido de ayudarnos a obtener una claridad conceptual. Cuando el *Tractatus* tiene éxito en esta tarea produce una transformación ética en nosotros. Pues tener claridad conceptual, *es* valorar todos los hechos de una manera absoluta.

Wittgenstein concede que hay dos actitudes hacia el mundo: la actitud conceptualmente confusa de valorar los hechos individuales de una manera relativa y la actitud conceptualmente clara de valorar todos los hechos de manera absoluta. Sin embargo, no sugiere que podamos elegir entre esas dos actitudes. Insinúa, simplemente, que cuando logramos la claridad conceptual valoramos el mundo de manera absoluta y cuando estamos conceptualmente confusos lo valoramos de manera relativa, es decir, no le damos ningún genuino valor.

Regent's Park College
University of Oxford
Pusey Street, Oxford OX12LB, UK
E-mail: ctejedor@mac.com

NOTAS

¹ Nuestra traducción. La carta se cita en inglés en McGuinness (1988), cap. 9.

² En nuestra opinión no hay duda de que Wittgenstein considera que el *Tractatus* tiene una dimensión ética fundamental. Esto aparece no sólo en su carta a Ficker,

sino también en su correspondencia con Paul Engelmann y Bertrand Russell, quienes, junto a Frege, fueron los primeros en leer la versión definitiva del libro y discutirla con Wittgenstein. Sobre esto, ver los intercambios de correspondencia del verano de 1919 en McGuinness y von Wright (1980), en McGuinness (1967) y en Wittgenstein (1989-2010).

³ Nuestra traducción de Wittgenstein (1961) en todas las citas de *TLP*. También hemos consultado Wittgenstein (1973).

⁴ Ver Stokhof (2002).

⁵ Nuestras referencias son de Wittgenstein (2009). También hemos consultado Wittgenstein (1998).

⁶ Nuestra referencias son de Wittgenstein (1961).

⁷ En este artículo, utilizaremos la expresión “sujeto trascendental” como sinónimo de “sujeto de la voluntad”, para referirnos al sujeto entendido como condición necesaria de la posibilidad de la ética y de la representación.

⁸ Wittgenstein favorece el término “empírico”, mientras que Schopenhauer prefiere el término “fenoménico”.

⁹ Stokhof escribe: “Éticamente hablando nos enfrentamos a una elección entre intentar moldear el mundo de acuerdo con nuestros deseos y alejarnos de él absteniéndonos de desear y de anhelar” [Stokhof (2002), p. 219]. En nuestra opinión, la idea de que esta elección juegue un papel importante en la ética de Wittgenstein es muy problemática, por razones que consideraremos en la tercera parte. Este énfasis en la elección se encuentra ausente en otras lecturas schopenhauerianas del *Tractatus*, que se ven reforzadas por esa ausencia. Ver especialmente las interpretaciones presentadas por Isidoro Reguera, Josp Lluís Prades y Vicente Sanfélix y Julián Marrades en, respectivamente, Reguera (1980), Prades y Sanfélix (2002), Sanfélix (2009) y Marrades (2010).

¹⁰ Rechazar esta afirmación tiene importantes repercusiones tanto para nuestra comprensión de la discusión del solipsismo en el *Tractatus* (en especial *TLP* 5.6 y ss) como para nuestro entendimiento de su dimensión ética. En este trabajo, nos concentramos sólo en el último punto. Sobre el solipsismo en el *Tractatus* ver Tejedor (2008).

¹¹ Las entradas relevantes de los *Cuadernos de notas* son: 23/5/1915, 11/6/1916, 5/7/1916, 8/7/1916, 21/7/1916, 2/8/1916, 4/8/1916, 5/8/1916, 7/8/1916, 11/8/1916, 12/8/1916, 13/8/1916, 2/9/1916, 12/10/1916, 15/10/1916, 17/10/1916, 20/10/1916, 4/11/1916, 9/11/1916 y 19/11/1916.

¹² El hecho de que por “sujeto” en *Cuadernos de notas* 9/11/1916, Wittgenstein entienda el sujeto de la voluntad (más que el sujeto pensante semejante a un objeto), queda claro en la siguiente entrada (*Cuadernos de notas* 19/11/1916), donde menciona explícitamente al sujeto de la voluntad. Además en *Cuadernos de notas* 4/11/1916 (la entrada inmediatamente anterior a 9/11/1916), Wittgenstein apunta que “el sujeto es el sujeto de la voluntad”. En *Cuadernos de notas* 9/11/1916, por tanto, afirma que la experiencia no requiere para ser posible al sujeto de la voluntad, no semejante a un objeto.

¹³ Ver *Cuadernos de notas*: 12/10/1916, 15/10/1916, 17/10/1916, 20/10/1916, 4/11/1916, 9/11/1916 y 19/11/1916. La fecha de octubre 1916 aparece en Monk (1990) p. 147.

¹⁴ Esto queda claramente plasmado en McGuinness (2009) pp. 252-253.

¹⁵ Monk (1990) pp. 140-149.

¹⁶ Estas cartas se citan también en Monk (1990), pp. 152-153. En el original, la réplica de Wittgenstein fechada el 16/1/1918 dice:

Wenn Sie nun sagen daß ich keinen Glauben habe, so haben Sie *ganz recht*, nur hatte ich ihn auch früher nicht. Es ist ja klar, daß der Mensch der, so zu sagen, eine Maschine erfinden will um anständig zu werden, daß dieser Mensch keinen Glauben hat. Aber was soll ich tun? *Das eine ist mir klar*: Ich bin viel zu schlecht um über mich spintisieren zu können, sondern, ich werde entweder ein Schweinehund bleiben oder mich bessern, und damit basta! *Nur kein transzendentes Geschwätz*, wenn alles so klar ist wie eine Watschen (En el último ejemplo las cursivas son nuestras) [Wittgenstein (1989-2010), p. 10].

¹⁷ Peter Hacker, entre otros, sugiere que el sujeto de la voluntad en los *Cuadernos de notas*, es el sujeto metafísico de *Tractatus* 5.641 y que este sujeto es una condición trascendental de la representación en esta última obra. Ver Hacker (1986), pp. 73-80 y Hacker (1993).

¹⁸ De hecho, la expresión “sujeto metafísico” se usa sólo en dos entradas de los *Cuadernos de notas*: en 4/8/1916 y 2/9/1916.

¹⁹ El original reza así: “Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die Welt meine Welt ist. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysischen Subjekt, die Grenze - nicht ein Teil der Welt” [TLP 5.641].

²⁰ En nuestra opinión, Wittgenstein no respalda la noción de “absurdo esclarecedor” (“illuminating nonsense”) que defienden Peter Hacker y Martin Stokhof, entre otros – Hacker (2001) y Stokhof (2002). Al mismo tiempo no aceptamos la idea del campo neo-Wittgensteiniano de que las proposiciones del *Tractatus* son absurdas. Para más detalles sobre nuestro enfoque a estos temas, ver nuestro libro de próxima publicación [Tejedor (en prensa)].

²¹ Williams (1981), p. 146 y Pears (1987), pp. 184-185.

²² Aunque Wittgenstein pensase que él mismo, en el *Tractatus*, había caído en el error de intentar transmitir tales intuiciones (hipótesis que no comparto – cf. nota 20), dado TLP 6.53, no cuadraría que nos alentara, como filósofos, a perseverar en este error.

²³ Para más detalles, ver Tejedor (2008).

²⁴ El que todo pensamiento posible puede expresarse en el lenguaje con sentido es simplemente una consecuencia de los conceptos de pensamiento y de lenguaje con los que trabaja Wittgenstein – ver Tejedor (2008).

²⁵ Cf. nota 20.

²⁶ Para una exploración más detallada de este tema ver nuestro libro de próxima publicación [Tejedor (en prensa)], cap. 7, en el que también tratamos la cuestión de cómo entender las proposiciones aparentemente éticas del *Tractatus*. Creemos que, para Wittgenstein, el cometido ético del *Tractatus* no depende de forma especial de las proposiciones aparentemente éticas de TLP 6.4 y ss.

²⁷ Esta es una elección que podemos llamar *transcendental* ya que se da, según Stokhof, en el sujeto de la voluntad.

²⁸ Según Wittgenstein, nosotros, considerados como sujetos empíricos, somos hechos y estamos por lo tanto al mismo nivel que todos los demás hechos que constituyen el mundo. Cf. *TLP* 5.54-5.5422.

²⁹ Está claro que nuestra lectura se basa fundamentalmente en la idea de que Wittgenstein abandona la noción de sujeto de la voluntad cuando va a escribir el *Tractatus*. Hay que admitir que las pruebas que presentamos para esto son en cierta medida circunstanciales. En este sentido, por tanto, algunas lecturas schopenhauerianas, especialmente las que restan importancia a la elección en la ética de Wittgenstein (ver nota 9), nos parecen plausibles como lecturas del *Tractatus* y son seguramente correctas, en nuestra opinión, como lecturas de los *Cuadernos de notas*. Dicho esto, mantengamos que el cúmulo de evidencias y de las otras consideraciones que presentamos en este trabajo, así como las que se presentan en Tejedor (2008), inclina la balanza a favor de la opinión de que Wittgenstein abandona la noción de sujeto de la voluntad en el *Tractatus*. Nuestro más sincero agradecimiento a Vicente Sanfélix, Luigi Perissinotto y Julián Marrades, por su riqueza intelectual que nos orienta en estas reflexiones. Para una lectura convincente sobre la posición de Wittgenstein en los *Cuadernos de notas*, ver Reguera (1980), Prades y Sanfélix (2002), Sanfélix (2009) y Marrades (2010).

³⁰ Las únicas relaciones necesarias que puede haber entre los hechos, son las relaciones de implicación lógica que se mantienen entre las proposiciones que están internamente relacionadas unas con otras. Para Wittgenstein las proposiciones son hechos [*TLP* 3.14 y *TLP* 3.12].

³¹ De hecho, en su *Conferencia sobre ética* recoge algunos temas que están claramente presentes en el *Tractatus*: la noción de “un libro del mundo” (“*El mundo como yo lo encuentro*” [*TLP* 5.631]); la opinión de que lo ético está totalmente separado de lo científico [*TLP* 6.4312]; la afirmación de que el campo de la ética coincide con el de la estética [*TLP* 6.421]; etcétera. Ver Wittgenstein (1929). Sobre la relación entre la *Conferencia sobre ética* y el *Tractatus*, ver Monk (1990) pp. 275-278

³² Hay que tener en cuenta que esta claridad conceptual, que ordena ciertos conceptos formales, más que los ordinarios, no tiene una naturaleza proposicional. Es una claridad que no se comunica por medio de proposiciones, sino que proviene de haber perfilado ciertas habilidades importantes. Examinar esta cuestión detalladamente no está dentro de nuestro ámbito en este trabajo. Tratamos esta cuestión con detenimiento en nuestro libro de próxima publicación, [Tejedor (en prensa)], cap. 4 y Conclusión.

³³ Estamos lejos de aclarar por qué la toma de conciencia de que el mundo es fundamentalmente contingente va de la mano del sentido de asombro maravillado ante el mundo. Para muchos, esta toma de conciencia iría asociada, por el contrario, a un sentido de profundo horror: horror ante la contingencia del mundo y ante la impotencia fundamental de la condición humana. Esta cuestión la analizamos con más detalle en nuestro libro de próxima aparición. Nuestro agradecimiento a Carlos Moya por plantear esta cuestión y por sus comentarios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HACKER, P. M. S. (1986), *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press.

- (1993), “The Agreement between Thought and Reality”, en Canfield, J., y Stuart, G. (eds.), *Wittgenstein’s Intentions*, Nueva York, Garland Publishers, pp. 38-50.
- (2001), “Was He Trying to Whistle It?”, en *The New Wittgenstein*, Londres y Nueva York, Routledge.
- MARRADES, J., (2010), “Subject, World and Value”, en Perissinotto, L., y Sanfélix, V. (eds.), *Doubt, Religion and Ethics: Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*, Francfort, Ontos Verlag, pp. 63–84.
- MCGUINNESS, B. F., (ed.), (1967), *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir by Paul Engelmann*, Oxford, Blackwell.
- (2009), *Young Ludwig: Wittgenstein’s Life 1889-1921*, Oxford, Clarendon Press.
- MCGUINNESS, B. F., y VON WRIGHT, G. H., (1980), *Briefe, Briefwechsel mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. Ficker*, Francfort, Suhrkamp.
- PEARS, D., (1988), *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- PRADES, J. L y SANFÉLIX, V. (2002), *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- REGUERA, I., (1980), *La miseria de la razón: el primer Wittgenstein*, Madrid, Taurus.
- (2008), *Ludwig Wittgenstein: diarios secretos*, Madrid, Alianza Editorial.
- SANFÉLIX, V., (2009), “La filosofía de un héroe”, en Wittgenstein, L., *Cuadernos de notas (1914-1916)*, Madrid, Síntesis.
- STOCKHOF, M., (2002), *World and Life as One. Ethics and Ontology in Wittgenstein’s Early Thought*, Palo Alto, Stanford University Press.
- TEJEDOR, C. (2008), “El solipsismo en el *Tractatus*”, en Moya, C., (ed.), *Sentido y sinsentido: Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, Valencia, Pre-Textos, Colecciones Filosóficas.
- (en prensa), *An End to Philosophy: Language, Metaphysics and Value in Wittgenstein’s Tractatus*.
- WILLIAMS, B., (1981), “Wittgenstein and Idealism», en Williams, B., *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 144-163.
- WITTGENSTEIN, L. (1961), *Notebooks 1914-1916*, G. Von Wright y G. E. M. Anscombe (eds.), Oxford, Blackwell
- (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus (TLP)*, trad. D .F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge.
- (1965), “A Lecture on Ethics”, en *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, pp. 3-12.
- (1971), *Prototractatus (PTLP)*, B.F. McGuinness, T. Nyberg, G. von Wright, (eds.), traducción de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge.
- (1989-2010), *Letters, Lectures, Conversations, Memoirs*, en edición electrónica, Intelx Pastmasters, Oxford, University of Oxford.
- (2009), *Cuadernos de notas (1914-1916)*, Madrid, Síntesis.