

ALCANCE Y PERTINENCIA
DE LAS LECTURAS ÉTICAS
DEL *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

*Scope and Pertinence of the Ethical Readings
of Wittgenstein's Tractatus*

HORACIO LUJÁN MARTÍNEZ*

Universidad Estadual do Oeste do Paraná - Brasil

RESUMEN

Si bien reconocemos el valor de las interpretaciones éticas del *Tractatus Logico-philosophicus*, creemos que muchas de estas sobredimensionan el lugar y el valor de la ética en la estructura del libro. Se analizan tales lecturas para exponer sus méritos y sus fallas, y abordar lo que llamamos “complementación entre lógica y ética”. Sólo en la interacción de estos dos elementos, considerados trascendentes por Wittgenstein, podremos leer la obra como un todo, sin calificarla de contradictoria.

Palabras clave: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ética.

ABSTRACT

Although we recognize the value of ethical interpretations of the *Tractatus Logico-philosophicus*, we also believe that many of them overvalue the place and value of ethics in the book. This paper analyzes these interpretations, in order to show their merits and their faults and develop what we call “complementarity between logic and ethics”. Only with the interaction of logic and ethics, considered transcendental by Wittgenstein, will we be able to read the *Tractatus* as a non-contradictory whole.

Key words: Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, ethics.

Nuestro trabajo parte del presupuesto según el cual el mundo de los valores (lo místico y lo ético) es una parte integral o un componente esencial de una interpretación lo más completa posible del *Tractatus*. A desarrollar este presupuesto, a convertirlo en un argumento y deshacer toda sospecha de dogma, es a lo que dedicaremos nuestro esfuerzo.

Tanto la “actitud” de Bertrand Russell, en su introducción al *Tractatus*, de “inconformidad intelectual” frente a lo místico o, mejor,

Artículo recibido: 14 de febrero de 2009; aceptado: 20 de octubre de 2009

* horacio4@hotmail.com

frente al hecho de poder hablar de lo inefable, así como la de Erik Stenius, quien no considera la importancia de lo místico, y la del Círculo de Viena, en el mismo sentido, nos ofrecen paradigmas de la lectura que se sostuvo por mucho tiempo respecto a la obra temprana de Wittgenstein. Estas lecturas hacían de las proposiciones finales del *Tractatus* –las proposiciones sobre el sentido de la vida, Dios, la ética– meras contradicciones que debían ser dejadas de lado por su escueta falta de claridad.

Sólo aquellas interpretaciones que denominamos globalmente “éticas”, que surgirían a partir de la década de los setenta del siglo pasado, comenzaron a redimensionar estas proposiciones olvidadas.

El “atraso”, por así denominarlo, de las lecturas éticas, puede tener una explicación histórica: aquellos textos que evidenciaban más notoriamente la importancia de lo místico, la voluntad y los valores en el pensamiento de Wittgenstein fueron dados a conocer tardíamente. Es así como los manuscritos denominados como *Notebooks 1914-1916* (*Diario filosófico 1914-1916*) fueron publicados recién en 1961, la *Conferencia de ética* apareció en la *Philosophical Review*, en 1965, y también la famosa carta a Ludwig von Ficker, en la que se declara el sentido ético del *Tractatus*, vino a conocerse a fines de la década de los sesenta.

La muerte de Wittgenstein estaba demasiado próxima como para colocar algún tipo de sospecha en el trabajo de ordenamiento y publicación por parte de los herederos literarios; queremos con esto liberar lo que llamamos “atraso” de cualquier suspicacia.

En lo que sigue expondremos algunas de esas lecturas éticas a modo de ejemplo, para analizar sus virtudes y sus defectos. Posteriormente argumentaremos sobre la necesidad de entender la complementación entre lógica y ética en el *Tractatus*.

Las interpretaciones éticas del *Tractatus*

En verdad surgieron, a partir de la difusión de estos escritos, algunos artículos que comenzaron a teorizar sobre el estatuto y las características de esa “voluntad” y de ese “mundo de los valores” que aparecía. Los más significativos son el de Eddy Zemach, *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*, publicado por primera vez en 1964, y el de Brian McGuinness, quien realiza consideraciones sobre el misticismo del “primer” Wittgenstein en el artículo *The Mysticism of the Tractatus*, publicado en julio de 1966. Los dos artículos, y este es su principal mérito, coinciden en tomar lo místico como parte integral de la obra. No obstante, ninguno de ellos la define como mística o ética, ni considera que su principal objetivo sea caracterizar el mundo de los valores.

Así llegamos a una definición que creemos importante y necesaria: entendemos por interpretaciones éticas del *Tractatus* a aquellas que hacen de lo ético, o lo místico entendido en clave ética, el objetivo principal o la preocupación más importante del libro y del pensamiento del joven Wittgenstein.

La obra que, podemos decir, inaugura esta “nueva tradición” es *Wittgenstein’s Vienna*, libro de Allan Janik y Stephen Toulmin que, aparecido en 1973, establece una suerte de enfrentamiento entre lo que denominan las interpretaciones anglosajonas del *Tractatus* y las austríacas. Las primeras harían del libro un tratado de lógica, una investigación sobre los fundamentos del lenguaje –obviamente con diferencias más o menos importantes–; las segundas lo colocarían dentro de la tradición kantiana imperante en la sociedad vienesa de fin de siglo, de separación entre un mundo de los valores y un mundo de los hechos, interpretando la obra, con una convicción absoluta, como un libro de ética. Según estos comentaristas, cualquier interpretación que quiera coincidir con las intenciones de Wittgenstein solamente puede partir, en busca de sus conclusiones, en función de una lectura de tipo “ético”. Los fundamentos de esta aserción se encuentran en datos biográficos, en la relación con el arquitecto Paul Engelmann, entre otros, y sobre todo en las características de la vida cultural, social y política vienesa. Sin duda, el mayor mérito de este libro consiste en vincular la obra de Wittgenstein al “efervescente” contexto cultural de la sociedad en que vivía.

Una de las tesis más importantes, y que se desprende de esta valoración de la Viena de fin de siglo, es la de que Wittgenstein no habría elaborado sus preocupaciones filosóficas a partir del contacto con las obras de Frege y Russell, sino que estas preocupaciones ya existían previamente y tomaron como forma de resolución los métodos lógicos de estos filósofos. Los comentaristas reconocen que, sin el ejemplo de Frege y Russell, Wittgenstein jamás podría haber escrito el *Tractatus* como lo hizo. Pero lo que estos filósofos hicieron fue proveerlo de nuevas técnicas, en uso de las cuales Wittgenstein enfrentó sus propios y preconcebidos problemas. De este modo son fácilmente reconciliables los aspectos “lógico” y “ético” de sus ideas. Sostienen, en oposición a Frege y Russell, que para Wittgenstein el uso del lenguaje dentro de las matemáticas puras era de interés secundario. Su preocupación, desde un primer momento, era la de establecer una teoría del lenguaje capaz de mostrar cómo las proposiciones consiguen representar estados de cosas reales y sirven a los propósitos de la vida cotidiana. La crítica wittgensteiniana del lenguaje está basada en la lógica inherente al lenguaje ordinario.

Pero afirman que las evidencias según las cuales el *Tractatus* es más ético que lógico son circunstanciales y no deben ser buscadas dentro del libro mismo. Estas evidencias circunstanciales son las ya citadas del contexto vienés y de la propia vida del filósofo. De ahí concluyen que tal vez el prerrequisito más importante para entender el *Tractatus* sea el de distinguir entre la filosofía que contiene –la teoría de la figuración, la crítica a Frege y Russell–, y la visión del mundo que Wittgenstein expone. Su filosofía pretende resolver el problema de la naturaleza y los límites de la descripción. Su visión del mundo expresa la convicción de que la esfera de lo que sólo puede ser mostrado debe ser protegida frente a quienes intentan decirlo.

Esta línea viene a ser continuada, entre otros, por Jorge Vicente Arregui, quien, en *Acción y sentido en Wittgenstein*, afirma lo que es su tesis central, esto es, que el sentido en la filosofía de Wittgenstein no está fundado en una instancia de índole teórica, sino en la acción. El saber es así secundario con respecto a la praxis. Con este punto de partida, Arregui toma obvia distancia de las interpretaciones hechas en clave de positivismo lógico, más o menos cercanas al Círculo de Viena. Él considera que existe una segunda corriente de interpretación que vincula a Wittgenstein con el pensamiento trascendental de origen kantiano. Con grandes variantes, las interpretaciones que entran dentro de esta corriente destacan al filósofo como un nuevo operador de la separación entre un mundo de hechos y otro de valores. Arregui considera una tercera corriente que denomina existencialista, la cual señala como el propósito fundamental del *Tractatus* la imposibilidad de postular una razón práctica y de fundamentar racionalmente una ética.

En su intento por articular estas interpretaciones, señala que la crítica trascendental de las condiciones de posibilidad del sentido nos lleva a considerar el lenguaje como actividad, consideración pragmática del lenguaje que se halla más cercana al “segundo” Wittgenstein. Pero Arregui postula que esto también se encuentra en el *Tractatus* a través de la teoría pictórica del significado. Según él, es la voluntad trascendental (la voluntad del sujeto metafísico) la que funda el sentido. De ahí concluye que el sentido se encuentra fundado en la acción, fundación que lleva a una separación entre saber teórico y vida. La imposibilidad de una razón práctica derivada de esta separación lo acerca a una lectura neopositivista, y el carácter de esta imposibilidad lo lleva a realizar una lectura de tipo “existencialista” del pensamiento wittgensteiniano.

Arregui da por sentado que todo el pensamiento de Wittgenstein responde a una cuestión antropológica, la cual es para él evidente en el *Tractatus*, dado que se trata de desvincular la ética de cualquier fundamento intelectual. Por eso habla de una “acción moral”: la de relacionarse con el mundo como totalidad, con sus límites. Esta ac-

ción es la que transforma los límites del mundo, [d]el sujeto, pero no los hechos. Considera así la acción moral o voluntaria como perteneciente al ámbito de lo místico, en cuanto no entiende lo místico como el resultado de la clarificación lógica del lenguaje, sino como su fundamento, dado que la lógica presupone lo místico como existencia del mundo: “[...] el *Tractatus* adquiere (así) un carácter catártico y purificador” (Arregui 88).

Este carácter purificador consiste en que, ya que lo místico está dado al principio, el *Tractatus* supone el esfuerzo de erradicar el deseo de decir lo que no se puede decir, de preguntar por las razones de aquello que precisamente está fuera de la razón: lo inefable. Este deseo está encarnado por la metafísica en cuanto que anhelo de fundamento, en cuanto que inquisición sobre el sentido del mundo, de la vida. La acción moral consistirá en volver a la noción mística, es decir, en corregir ese anhelo metafísico y transformarlo en justa visión del mundo.

Aquí, Arregui vincula la mística wittgensteiniana con la mística de los siglos XVI y XVII, que entendían la presencia inmediata de Dios como ausencia: nunca Dios está tan presente como cuando se halla ausente: “El mostrarse de Dios, del valor de lo místico, puede ser interpretado en el *Tractatus* como la presencia inmediata por ausencia. Hay ausencias clamorosas” (Arregui 92). Esta presencia de lo místico por ausencia lo desvincula del entendimiento, ya que sólo se conoce en presencia de lo conocido: “Conocer es hacer presente lo conocido. Mientras que la voluntad no requiere esa presencia. El deseo es deseo de lo ausente” (*Ibid.* 92). Es por eso que lo místico se abre a la voluntad y no al entendimiento, y la vida ética o acción moral no se encuentra fundada cognoscitivamente: “La acción moral, pues, resulta ser la meta del *Tractatus*. Todo él no es sino la posición absoluta de la acción moral. Tras la autodisolución del saber filosófico queda la praxis moral” (*Ibid.* 92-93). Desde este punto de vista el comentador español destaca que la ética wittgensteiniana no consta de un conjunto de normas prescriptivas de la acción, sino que consiste en una actitud del sujeto hacia el mundo. La acción moral no transformará un hecho, sino el mundo como totalidad. La solución del problema de la vida no estriba en una alteración de los hechos –que sólo serían los “datos” del problema–, sino en el cambio de uno mismo, ya que la acción voluntaria, si bien no cambia los hechos del mundo, sí puede cambiar al sujeto trascendental como soporte del mundo. La acción voluntaria, al no tener capacidad causal sobre los hechos, acaba constituyéndose inmanente al sujeto trascendental:

[E]l *Tractatus* es un acto ‘ético’, se ha escrito, y lo es en cuanto que muestra la necesidad de superar la filosofía en beneficio de la praxis ética. La praxis ética, que constituye el núcleo de lo místico, es posibilitada por la justa visión del mundo como un todo limitado. (Arregui 111)

Por esta praxis ética Arregui parece entender aquella justa visión que acaba identificándose con la vida feliz. Esta visión se identifica a su vez con la praxis ética. Es importante destacar que esta no es vista como una actitud contemplativa, en el sentido de “pasiva” –interpretación favorecida por la equivalencia entre la visión *sub aespécie aeterni* del mundo y la vida buena o feliz–, sino como una actitud de concordancia o asimilación con el mundo, realizada por el sujeto metafísico.

Para culminar con esta interpretación, subrayamos que ella concuerda con la lectura de Janik y Toulmin, según la cual el carácter inefable de la ética en Wittgenstein aparece como el desarrollo natural de un proceso comenzado por Kant y continuado por Schopenhauer y Kierkegaard. Pero, como bien señala Arregui, el resultado de la no-fundamentabilidad de la ética no lleva a su negación y a la del mundo de los valores, tal como querían entenderlo las lecturas del Círculo de Viena, sino a una exacerbación, a un encrespamiento de la importancia de la ética: “Para él [Wittgenstein] lo ético es lo único importante. Las exigencias de la moral son absolutas” (Arregui 112).

El saber se disocia así de la praxis moral, ya que la vida feliz es la vida no problemática, la vida inmediata y lejos de todo cuestionamiento o interrogación sobre sí. La imposibilidad del metalenguaje es paralela al silencio feliz. Es importante destacar que Arregui mantiene este punto de vista, sin modificaciones importantes, en un artículo publicado en 1995 y titulado *Ética, lógica y filosofía de la psicología en el Tractatus*.

Otra posición que podemos considerar es la que Wilhelm Baum desarrolla en su *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*. En este libro, Baum se enfrenta de manera explícita con todas las interpretaciones que no han considerado aspectos de la biografía o que han hecho un uso muy parcial de ella, cuando no fraudulento. Por esto último denuncia a los herederos literarios de Wittgenstein, con los cuales entra en una disputa polémica al publicar los *Diarios secretos*.

Ahora bien, este comentarista está en desacuerdo con lo que él llama “interpretación atea del *Tractatus*” y que, según él, predominaba en la época en que realizaba sus estudios universitarios. Propone una “consideración no-atea del *Tractatus*”, la cual es fundamentada a partir del epistolario de Wittgenstein, así como de los *Diarios secretos*, donde se encuentran numerosas recurrencias del filósofo a Dios, al espíritu, así como citas de los Evangelios comentados por Tolstoi.

Baum –siguiendo la interpretación de Janik y Toulmin– vincula a Wittgenstein con la Viena cultural de su época y lo ubica entre aquellos que, como Fritz Mauthner, Karl Kraus y Alfred Loos, intentaron acabar con cierta charlatanería. El filósofo investigó el lenguaje para demostrar lo que es enunciable y lo que debe ser callado. Esta acción es la que dio pie a la paradoja que produjo el malentendido posterior del *Tractatus*.

Ahora bien, lo inefable tiene un valor propio; por ser precisamente aquel ámbito que no es accesible a la experiencia humana, es el más valioso: “Este aspecto de la filosofía de Wittgenstein, que ha hecho de él uno de los más importantes místicos del siglo xx, ha sido a menudo pasado por alto” (Baum 89).

La dificultad para expresar enunciados sobre estos valores que trascienden la experiencia habría provocado la omisión de muchas de las proposiciones que aparecen sobre ellos en los *Diarios*. De ahí la importancia de estos *Diarios*, en donde se encuentran todas las alusiones al sentido de la vida, a Dios, a la voluntad, etc. No obstante, Baum hace una advertencia sobre alguna posible sobrevaloración de esos escritos. La advertencia está basada en una preocupación hermenéutica: preguntarse, en primer lugar, por qué Wittgenstein habría omitido estas proposiciones. Y, en segundo lugar, pero no menos importante, está la pregunta: ¿qué hubiese sucedido si estos *Diarios* hubiesen sido destruidos en su totalidad, tal como lo quería su autor? “Subsiste, por tanto, una dialéctica entre la interpretación inmanente al texto, y una interpretación que va más allá de él, para cuya realización recurre a todos los materiales biográficos disponibles” (Baum 90). Volveremos más adelante sobre estas consideraciones respecto a los riesgos de la adopción de una hermenéutica.

Es a partir de la utilización de los *Diarios* como Baum extrae sus conclusiones. El concepto de Dios, aplicado por Wittgenstein, no puede ser equiparado sin objeciones al concepto de Dios de los dogmas cristianos. Cualquier intento de utilizar el *Tractatus* por parte de los teólogos eclesiásticos se ve frustrado por aquella proposición que dice: “Cómo sea el mundo es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo” (TLP 6 432). El único modo de comprender la religiosidad del filósofo vienés es entenderla como una fe sin palabras, como una fe sin dogmas, lo que da sentido a su mística.

A partir del consejo que Wittgenstein da a sus lectores de utilizar su obra como una escalera por la cual se puede pasar a través de sus proposiciones, sugiere nuestro intérprete que no debemos quedarnos detenidos en ninguno de sus puntos particulares (peldaños). Esto fue algo que desconocieron los neopositivistas cuando intentaron hacer del *Tractatus* un libro exclusivamente de denuncia de pseudosaberes –léase metafísica, teología, etc.–, mostrando la inconsistencia de sus proposiciones.

Este carácter negativo que Baum le otorga al *Tractatus*, al señalar que la función predominante del libro sería la de determinar lo inefable, lo lleva a equiparar a Wittgenstein con pensadores como el Pseudo-Dionisio Aeropagita, Guillermo de Ockham o Nicolás de Cusa.

En las obras de estos pensadores aparece determinada claramente la imposibilidad de que el ser humano pueda tener algún auténtico saber de Dios, y por ello lo único que el hombre puede hacer es situar a Dios por fuera de toda experiencia de índole científica. “El *Tractatus* constituye de este modo una variante moderna de la antiquísima ‘teología negativa’, la cual ha abierto desde siempre el camino hacia Dios, excluyendo la trascendencia del ámbito de lo decible” (Baum 98). Este comentador también se apoya en el sentido ético del *Tractatus*, declarado por Wittgenstein en la famosa carta a Ludwig von Ficker, en la cual considera la obra como de un efecto catártico: le habría permitido al filósofo abandonar su idea del suicidio y le habría abierto otra perspectiva frente al mundo y a su propia vida.

Otra interpretación destacada es la de Cyril Barrett, quien en su *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein* toma como eje del desarrollo el interés de Wittgenstein por los valores éticos, religiosos o estéticos. Tal interés no fue accesorio en su pensamiento, sino central. Barrett se apoya también en la carta a Ludwig von Ficker: con ella concluye que el *Tractatus* no era para Wittgenstein un trabajo de lógica y lenguaje, sino un libro de ética (Barrett 16). Nos ofrece así dos observaciones que son de gran utilidad: la primera es la de prevenirnos contra un sobredimensionamiento de la ética en la obra del filósofo. La otra tiene que ver con posibles críticas de quienes por uno u otro motivo no consideran el mundo de los valores en sus lecturas del *Tractatus*. Si en la actualidad es casi imposible negar la importancia de lo místico y lo ético en el pensamiento de Wittgenstein, la nueva prescripción que se cierne contra cualquiera que intente descartar estos elementos es la de estar realizando un acto perverso y equivocado. Es decir, si Wittgenstein calló sobre esos puntos es porque no se puede hablar de ellos. Por lo tanto, resulta banal y presuntuoso pretender hacer lo que él no se propuso hacer, más aún, lo que dijo que no podía hacerse. A este propósito, Barrett replica con claridad:

Esa objeción sería insalvable si se tomase una interpretación como una traducción o paráfrasis del pensamiento de Wittgenstein o, peor todavía, como un sustituto del mismo. Sería buscar un sustituto verbal para una pieza de música, o un sustituto en prosa para un poema. Y con todo, seguimos ofreciendo interpretaciones de la música y de la poesía. Cuando menos podemos hablar de esas cosas de manera esclarecedora para el oyente. (16-17)

Barrett señala que quizás Wittgenstein erró en utilizar el término “sinsentido” para las proposiciones del *Tractatus*, y que las interpretaciones del Círculo de Viena y de los positivistas lógicos no eran tan aventuradas. Por tanto, establece una distinción entre las proposiciones

del *Tractatus*, tal cual aparecen caracterizadas en el parágrafo 6.54, y las expresiones de valor al final de este. Las expresiones valorativas no son tratadas como escaleras prescindibles que haya que tirar después de haber subido. Captar su sentido se parece más a la lectura entre líneas de un poema. Se capta lo que no se ha dicho a través de lo que se dice. En la carta a von Ficker, Wittgenstein decía que la segunda parte del libro, la realmente importante, no estaba escrita. Para Barrett sí lo está. Esto es lo que explica la desproporción del libro, así como la brevedad de la sección dedicada a las expresiones valorativas. “Después de todo, lo que no se puede decir, no se puede decir extensamente” (Barrett 53).

Estas han sido, entonces, algunas de las interpretaciones éticas del *Tractatus* que hemos decidido tomar de modo paradigmático. Dadas estas características, pasamos entonces a evaluar sus virtudes y sus defectos.

La interpretación de Janik y Toulmin se fundamenta en datos biográficos vinculados al contexto cultural de la Viena de fin de siglo. Afirman, a partir de estos datos, que el *Tractatus* es un libro ético más que lógico, aunque las evidencias son circunstanciales y no pueden ser encontradas en el libro mismo. Proponen realizar un trabajo hermenéutico en el cual se distingan la filosofía que el *Tractatus* contiene (la teoría lingüística de la figuración, la influencia y las críticas de y a Frege y Russell) y la visión del mundo que se expone. De este modo se disociaría la teoría del lenguaje del ámbito de lo mostrable, el cual sólo debería ser protegido de aquellos que intentan decirlo.

Encontramos en esta interpretación dos defectos. El primero parece ser compartido por todas las interpretaciones éticas, aunque con matices diferentes: la afirmación de que el *Tractatus* es un libro de ética más que un libro de lógica. El segundo es perfectamente derivado de este, y aparece en la interpretación de Baum: los problemas hermenéuticos derivados de que no existen en el *Tractatus* muestras claras de esta significación radicalmente ética.

Sobre el primer punto, decimos que la interpretación ética corre el riesgo de sufrir la misma suerte que las interpretaciones que privilegiaban el análisis del lenguaje: no ver el libro como un todo y priorizar uno de los componentes; con ese gesto se funda un nuevo dogmatismo. Cuando hablamos de ver el libro como un todo, nos referimos a aquella complementación que existe en el *Tractatus* entre lógica y ética, y que sería heredada de Weininger: el mundo está lógicamente determinado (el lenguaje posee los elementos para cumplir su función descriptiva de los hechos), pero necesita ser éticamente aceptado, ya que, junto con los límites del lenguaje, existe la tendencia a sobrepasarlos; por eso es necesaria la asimilación de estos límites. Las lecturas éticas parecen encontrar en este ejercicio de asimilación un fin en sí mismo,

y no un medio para llegar al silencio. Si bien el silencio es ético, en cuanto es homologable a un no desear ir más allá del mundo de la representación, este silencio es posible en función de esta figuración estrictamente lógica.

El segundo “defecto” es el de los problemas hermenéuticos que provienen de esta interpretación, muy similares a los problemas que han experimentado quienes han intentado llevar a cabo lo que de un modo global llamamos “interpretaciones logicistas”. Estos, en función de la coherencia en su lectura, han tenido que ignorar o calificar de contradictorias todas las proposiciones que aludieran de algún modo al valor. Aquellos, por su parte, tienen que recurrir a textos en su mayoría biográficos –por lo que corren el riesgo de establecer relaciones biunívocas entre vida y obra– o utilizar material que podría muy bien no existir.

Las interpretaciones éticas siguen manteniendo la calificación de “contradictorias” para la obra de Wittgenstein, aunque intentan explicarla por la importancia que la ética tendría para él. Hallamos ejemplar el hecho de que el intento de buscar una interpretación esencial, esto es, una interpretación que haga justicia “de una vez por todas” al libro, y que calle las polémicas, se ve confrontado con estos “problemas de conciencia”. Creemos que el *Tractatus* es un libro difícil, y, sin que esto signifique una apología del escepticismo, lo seguirá siendo. Un libro de filosofía debe ser tomado como un estimulante para el pensamiento, y no como una serie de dogmas para ser develados.

Para Arregui, la praxis ética es lo único que parece quedar una vez que interpreta que la significación es realizada por la voluntad ética. Lo importante es que su idea de praxis está lejos del carácter pasivo que suele atribuirse a la ética wittgensteiniana. Comparte, igualmente, con lecturas similares, el sobrevalorar la ética en desmedro de otros componentes del *Tractatus*.

La posición de Baum tiene como eje fundamental y confeso el reconsiderar el *Tractatus* como no-ateo y destacar a Wittgenstein como místico (uno de los más importantes de este siglo, según sus palabras). Sin embargo, admite que Wittgenstein no puede ser subsumido en una lectura de tipo teológico-eclesiástica, ya que su fe es una fe sin palabras, sin dogmas.

No será objetivo de este trabajo definir el misticismo de Wittgenstein para contrastarlo con otros. Sin embargo, no puede dejar de surgir la pregunta que el lector encontrará previsible: ante una fe sin palabras, ¿no queda solo el hombre frente a lo que considere Dios? Baum parece privilegiar lo trascendente, y no la relación del hombre frente a Él. De ser así, el silencio del *Tractatus* sería tan elocuente como cualquier afirmación metafísica o teológica, y sería por lo tanto un silencio contra-

dictorio. Creemos poco sostenible el privilegio otorgado al misticismo, al punto de calificar el *Tractatus* como una “teología negativa” y hacer del filósofo un místico.

Todas las interpretaciones éticas –incluida la de Barrett, a pesar de ser consciente del problema– parecen estar atravesadas por un elemento paradójico: tomar un texto de Wittgenstein para decir lo que Wittgenstein no dijo en otro texto. Se toma el principio del autor, o la autoridad de la palabra escrita, para sobrepasarlo. Este es, por así llamarlo, el “estigma hermenéutico” que tales lecturas padecen. Este “estigma” nace del intento de hacer una lectura final del *Tractatus*. Lo curioso es que este intento siempre acaba considerando el libro como contradictorio: la diversidad de asuntos y la escritura aforística tornan la obra resistente a cualquier lectura dogmática que, pretendiendo destacar algún elemento en particular, la quiera descifrar como un todo.

A continuación intentaremos redimensionar el aspecto ético del *Tractatus*, pero sin apelar a la carta de von Ficker o a los datos biográficos –si bien estos son importantes y han sido considerados–. Pretendemos mudar el foco de atención sobre el hecho de que, si bien la lógica es determinada y clara, ella requiere la aceptación de un sujeto que constantemente quiere sobrepasar sus límites. Esa aceptación es ética, en el sentido de que es la voluntad ética del sujeto metafísico la que debe reconocer el mundo como un todo limitado por la lógica. Entender esto, creemos, es un comienzo para comprender lo que Wittgenstein expresa como “la incuestionable verdad y el sinsentido de sus proposiciones”. Entender esto es un comienzo para considerar el *Tractatus* en términos distintos a los de *contradicción*.

La complementación entre lógica y ética

Existe un marco histórico en lo que llamamos la complementación entre lógica y ética: la lectura de *Sexo y carácter*, de Otto Weininger. Este practicaba un idealismo moral que lo llevaba a pensar que vivía en un mundo corrompido, y su ideal de pureza fue sin duda una influencia en el joven Wittgenstein. Este idealismo moral, y su diferencia con la realidad cotidiana, entre otras cosas, llevaron al autor del *Tractatus* a pensar más de una vez en quitarse la vida.

Pero la influencia del uno sobre el otro no se restringe sólo al ámbito de lo moral; como bien destaca Rudolf Haller, en su *Wittgenstein e a filosofia austríaca* (97-105), ya se encuentra en Weininger la relación íntima entre lógica y ética que Wittgenstein habría de heredar, al transformarla en trascendental:

Pero la fuente de todos los errores en la vida es siempre la falta de memoria. Así, la lógica y la ética que descansan en el deseo de la verdad,

y que coinciden en el máximo valor de esta, se hallan en relación con la memoria. [...] La memoria es también moral, porque es la única que facilita el arrepentimiento. Todo olvido, por el contrario, es en sí inmoral. [...] Por los mismos motivos lógicos y éticos, el hombre busca coordinar lógicamente su pasado y ordenar sus acontecimientos en una unidad.

He aquí que de golpe nos encontramos con la profunda dependencia entre la lógica y la ética, en la que ya pensaron Sócrates y Platón, que nuevamente descubrieron Kant y Fichte, y que más tarde volvió a ser descuidada y perdida en el olvido. (Weininger 199)

Es importante destacar que Weininger señala cómo la ocupación de la lógica es esencialmente la del principio de identidad (y su contraposición). Esto es, la proposición $A=A$ es aquella inmediatamente cierta y evidente, y es la medida fundamental de la verdad para todas las demás proposiciones. Los principios de contradicción e identidad son constitutivos para la formación de conceptos. Es notoria la similitud con las proposiciones de la lógica –tautología y contradicción– que el *Tractatus* propone; su función constitutiva del “decir”, en ambos casos la extrae del ámbito de lo pensable y/o cognoscible, fundamentando así la imposibilidad del metalenguaje.

En cuanto al aspecto ético, la situación es bastante más compleja. Para Weininger, reconocer el principio de identidad, y que por tanto A y $\text{no-}A$ se excluyen mutuamente, nos llevará a reconocer la diferencia entre la verdad y la mentira, y de ahí a seguir la primera.

Weininger toma como ejemplo de su postura ética (*cfr.* 214-215) la del Kant de la *Crítica de la razón práctica*, señalando como el punto por destacar que el hombre de la moral kantiana se halla solo en el universo, en tremenda y eterna soledad. No tiene ninguna finalidad fuera de sí mismo; ningún otro ser para quien vivir:

Él es, pues, uno y todo; por esto tiene una ley en sí mismo, y así él mismo es la ley, no un simple capricho cambiante, y exige de sí mismo seguir esta ley que está en él, la ley de sí mismo. Él es tan sólo la ley, sin preocuparse de cuanto le rodea. He aquí la pavorosa conclusión: no tiene otra misión que la de obedecer el deber. Nada está por encima de este, es único. (Weininger 215)

Tal es lo que Weininger llega a considerar el “dionisismo” de Kant: la reafirmación de esa soledad marcada por la moralidad: “La lógica y la ética son, pues, en el fondo una y la misma cosa: el deber para sí mismo. [...] La ética únicamente es posible siguiendo los preceptos de la lógica, y toda lógica es al mismo tiempo una ley ética” (Weininger 211).

En el caso de Wittgenstein, el deber como imperativo moral es imposible, esto es, desde que nuestro lenguaje sólo puede hablar de

hechos del mundo, aquello que está fuera del mundo (los valores) no puede ser formulado en proposiciones. Para Wittgenstein todo deber es heterónomo, y no acontece nada en especial si no lo obedezco (TLP 6.422). La lógica del lenguaje no da fundamento prescriptivo a la ética, sino que, por el contrario, la torna inefable. La concepción ética del joven Wittgenstein tomaba la felicidad del agente como núcleo silencioso de todo obrar. A pesar de las apariencias, consigue distinguirse de una consideración utilitarista de la ética (aunque no podamos aquí profundizar esto).

Pero ¿de qué hablaba Wittgenstein cuando hablaba de lógica en el contexto del *Tractatus*? Según la concepción del lenguaje que encontramos en el *Tractatus*, solamente podemos concebir lo existente en cuanto hablamos de ello. Esto se debe a lo que se ha llamado la teoría figurativa de la proposición, que consiste, en líneas generales, en la capacidad del lenguaje –como se verá, excluyente– de retratar hechos del mundo.

Ahora bien, este lenguaje es único (TLP 5.62), y esta unicidad está garantizada porque su estructura puede ser reducida o expresada por una ideografía lógica a la que podemos, en sentido figurado, calificar de “clara y distinta”. Entre todas las asimilaciones que, lícitamente o no, se establecen con el kantismo, David Favrholtz señala como la gran diferencia, en su *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*, que mientras Kant comienza su pensamiento desde “das Faktum der Wissenschaft” (el hecho de la ciencia), Wittgenstein lo hace desde “das Faktum der Logik” (el hecho de la lógica) (Favrholtz 191).

Lo que hace a la lógica especial es que, a diferencia de otras ciencias, no es ninguna teoría o doctrina (TLP 6.13) sobre la realidad, sino simplemente un cálculo que se rige por reglas estrictamente sintácticas, mostrando las relaciones que se dan entre símbolos considerados absolutamente al margen de su significado. Es importante resaltar que la utilización del verbo *mostrar* participa ya de la diferenciación wittgensteniana entre decir (*sagen*) y mostrar (*zeigen*). Esta caracterización de la lógica ha servido para fundar lo que se ha llamado el “giro lingüístico” (*linguistic turn*, en la voz de quienes lo hicieron la piedra de toque de su pensamiento), movimiento que toma el lenguaje como dato fundamental para todo ejercicio de pensamiento.

Es Wittgenstein quien identifica el pensamiento con la proposición con sentido (TLP 4), donde la proposición-pensamiento es una figura (*Bild*) de la realidad (TLP 3). Lo que llamamos realidad no está formado sólo por los hechos existentes, sino por la totalidad de ellos (es decir, los hechos que ocurren fácticamente y los hechos posibles). Leemos al respecto, en el TLP 2.06: “La existencia y no-existencia de los hechos atómicos es la realidad (a la existencia de los hechos atómicos la llamamos también un hecho positivo; a la no-existencia, un hecho negativo)”.

El lenguaje es entendido por Wittgenstein como la totalidad de las proposiciones (TLP 4.001); ahora bien, debemos saber cuál es la función de estas proposiciones y cómo se relacionan entre sí. Lo primero intenta ser respondido a través de lo que se ha dado en llamar “teoría pictórica”; lo segundo, a través de la “teoría de la función de verdad”. En ambos casos surge la importancia teórica de las proposiciones elementales: aquellas conectadas directamente con el mundo de tal manera que su verdad o falsedad no esté determinada por otras proposiciones, sino por el propio mundo.

Las proposiciones elementales son “figuras lógicas” (*logische Bilder*) de los estados de cosas (*Sachverhalten*), que son la clase básica de hechos que no admiten un análisis posterior; y todas las proposiciones complejas, por su parte, son “funciones de verdad” de las proposiciones elementales. Esta tesis de las funciones de verdad es llamada “tesis de extensionalidad”, por Favrholt (15) –quien dice haberla tomado de Rudolf Carnap–, y postula que toda proposición con sentido es una proposición elemental o una función de verdad de una proposición elemental. Si Wittgenstein considera una proposición elemental como función de verdad de sí misma, la conclusión es que toda proposición es función de verdad. El que Wittgenstein no haya conseguido dar con ningún ejemplo de proposición elemental, resalta su carácter de necesidad *a priori* en su sistema.

La definición de lo que es una proposición elemental, dada en el *Tractatus* 4.22: “La proposición elemental consta de nombres. Es una conexión, una concatenación de nombres”, no nos ayuda mucho al intentar escapar de su carácter de arbitrariedad, ya que la definición de nombre adolece del mismo problema. En realidad, el nombre es adjudicado a los objetos del *Tractatus*, por lo que su definición sufrirá las mismas dificultades que acompañan la búsqueda de estos elementos últimos.

A decir verdad, la simplicidad de los objetos aparece como un requisito lógico necesario para el correcto funcionamiento del lenguaje –para que este no gire en el vacío, si se nos permite utilizar una metáfora wittgensteiniana posterior–, y es esta simplicidad absoluta la que nos deja incapaces de definir lo que es un objeto. La afirmación solipsista “el mundo es mi mundo” (TLP 5.641) significa que ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori* (TLP 5.634). Para entender mejor esto, debemos distinguir aquí entre la lógica como trascendental (TLP 6.13) y la aplicación de la lógica (TLP 5.557). La característica trascendental de la lógica se debe a que no podemos pensar ilógicamente (TLP 3.03): ella es condición de posibilidad de nuestro decir, o mejor, de nuestro describir el mundo. En un énfasis retórico, Wittgenstein

afirma que Dios pudo crear todo, salvo lo que fuese contrario a las leyes de la lógica (TLP 3.031).

La lógica es trascendental, porque sus límites demarcan los del lenguaje, y, tal como lo señalamos anteriormente, sólo podemos concebir lo existente desde que hablamos de ello. Hablamos del mundo –entendido como totalidad de los hechos (TLP 1.1)– a través del lenguaje –entendido como totalidad de las proposiciones (TLP 4.001)–. El sentido de la proposición es la situación que representa (TLP 2.221), y su acuerdo o desacuerdo con la realidad es lo que determina su verdad o falsedad (TLP 2.222). El sentido es previo a la verdad o falsedad: para que una proposición sea verdadera o falsa, debe tener sentido, y este puede ser “aprehendido” sin conocer su referencia:

Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece.

(Se puede también entenderla sin saber si es verdadera).

Se la entiende cuando se entienden sus partes constitutivas.

(TLP 4.024)

Ahora bien, la proposición contiene únicamente la posibilidad de su verdad, y debemos contrastarla empíricamente si queremos saber si lo que dice es cierto o no. Es decir que la realidad es la condición de verdad o falsedad de estas proposiciones. Es ahí donde comienza la aplicación de la lógica: en la comparación de la proposición o figura con la realidad, y en el hecho, ya mencionado, de que ninguna parte de nuestra experiencia es *a priori*.

Hay un tipo peculiar de proposiciones cuya verdad o falsedad conocemos sin necesidad de verificarlas en la experiencia: las proposiciones lógicas (tautologías y contradicciones). Ellas no dicen nada sobre la realidad, no representan ningún posible estado de cosas (TLP 4.462). Son absolutamente independientes de la realidad y, por lo dicho anteriormente, no tienen condiciones de verdad, es decir: la tautología es incondicionalmente verdadera y la contradicción incondicionalmente falsa. Eso las convierte en carentes de sentido (*sinnlos*), pero, aun así, no son, como las proposiciones de la filosofía, sinsentidos (*unsinnig*), porque pertenecen al simbolismo, del mismo modo que el cero es parte del simbolismo de la aritmética (TLP 4.4611). Además, en su característica de no decir nada (TLP 6.11), encontramos que ellas muestran (*zeigen*) las propiedades formales –lógicas– del lenguaje y del mundo (TLP 6.12). La proposición genuina muestra y dice algo, tiene sentido y funciones de verdad. La peculiaridad propia de la filosofía es que sus proposiciones son sinsentidos (*unsinning*), ya que ni dicen ni muestran nada.

La fama del *Tractatus* se debió básicamente a que el carácter “antifilosófico” o, mejor dicho, “antimetafísico” de la obra alimentó las expectativas de quienes estaban a la espera de un “cambio de pensar”. Aquella corriente neopositivista, que luego se dio en llamar “Círculo de Viena”, es tal vez el mejor ejemplo de quienes reforzaron y sustentaron puntos de vista o una “actitud filosófica”, a partir de algunas de las premisas del libro. Las características básicas del discurso filosófico eran para el joven Wittgenstein las de estar asentado en la confusión, es decir, en el uso equivocado de algunas palabras. Esta confusión, que sería propia de la metafísica, nace de un mal entendimiento de la lógica de nuestro lenguaje, ya que se usan palabras de un modo en que no están gobernadas por la sintaxis lógica, por las reglas que, reflejando la forma lógica, gobiernan el uso de las palabras en contextos ordinarios y aseguran, en esos contextos, que puedan ser usadas para decir algo.

Si el signo es la parte del símbolo perceptible por los sentidos (TLP 3.32), las confusiones propias de la filosofía nacen esencialmente de la utilización de un mismo signo para símbolos diferentes. Así, por ejemplo, en la proposición “Verde es verde”, la primera palabra es un nombre propio y la última un adjetivo; estas palabras no sólo tienen diferente significado, sino son también diferentes símbolos (TLP 3.323).

Pero, volviendo a la característica descriptiva del lenguaje, este es descriptivo en el sentido en que, cuando la proposición es verdadera, afirma la existencia de un estado de cosas (*Sachverhalt*), dice que las cosas están así y así. La proposición refleja el estado de cosas a modo de experimento (TLP 4.031). Pero la proposición no puede describir aquello que lenguaje y mundo tienen en común, es decir, la forma lógica; esta sólo puede ser mostrada.

Wittgenstein parecería estar utilizando por lo menos dos acepciones de la palabra *mostrar*: en la primera, la proposición, si es verdadera, muestra (*zeigt*) cómo están las cosas y dice que las cosas están de ese modo (TLP 4.022). En este sentido de la palabra *mostrar*, las proposiciones “dicen” lo que muestran. En la segunda acepción, la palabra *mostrar* es sinónimo de *exhibir*. Lo que la proposición debe tener en común con la realidad para representarla, esto es, la forma lógica, no puede ser dicha, sino que se muestra, se exhibe (*aufweisen*) (TLP 4.121).

Creemos que existe también un tercer nivel del *mostrar*, cual es el de ‘lo místico’ (*das Mystische*). Lo místico no es cómo sea el mundo, sino que este sea. Si lo místico es sentir el mundo como un todo limitado (TLP 6.45), la intuición de lo místico coincide con la intuición de los límites. Por tanto, creemos que este nivel tiene una jerarquía, por así decirlo, superior a los otros dos niveles, pero la tiene en el punto que estamos exponiendo en nuestro trabajo. No es la existencia del mundo la que posibilita la representación, sino la *existencia del*

mundo y sus límites. Ella posibilita la circunstancia factual de poder hablar de él. La existencia del mundo es aquella de la cual no podemos decir nada que no sea sinsentido, ya que “no lo podemos imaginar no siendo”. Esta es la diferencia esencial entre metafísica y mística: donde el metafísico haría de esa existencia del mundo un origen actuante en todo ente y en toda pregunta por los entes, la posición mística wittgensteiniana se llama a silencio. No existe la posibilidad del gesto propio de la metafísica, de realizar preguntas por el origen, por el fundamento último, ya sea del mundo o del lenguaje.

De ese modo, la posibilidad de todo metalenguaje queda eliminada, y el polémico sinsentido del *Tractatus* encarna esa imposibilidad autorreferencial del lenguaje. El lenguaje se encuentra esencialmente constituido por lo “inefable” (límite y más allá de él) y lo “ordenado” (interior del lenguaje donde el “enigma” no puede habitar) (TLP 6.5).

Ahora bien, la característica descriptiva del lenguaje hace que sólo podamos hablar de cómo (*wie*) es el mundo y no de qué (*was*) sea el mundo: “Una proposición únicamente puede decir cómo es una cosa, no qué es una cosa” (TLP 3.221). Son las ciencias naturales, [con] sus proposiciones, las que se encargarán de decir cómo son las cosas.

Lo místico viene asociado a un sentimiento, y el sentimiento parece ser la única afección posible en relación con lo inefable. El metafísico intenta llevar al campo de la razón discursiva aquello que es sobrenatural e indecible. Wittgenstein es un místico precisamente por su rechazo de la metafísica. Es decir, propone la alternativa del silencio ante la elocuencia metafísica. La pregunta por el origen, la pregunta por el ser, que realiza el metafísico, es reemplazada por el silencio místico. Este silencio es traducido en lo cotidiano por una actitud ética: aceptación de los hechos del mundo sin intentar mudarlos y, sobre todo, sin intentar sobrepasarlos en su imbricación con el lenguaje, sin intentar decir lo inefable. Cuando se postula la existencia de algo trascendente, y a la vez se afirma que no podemos hablar de él, lo que importa es nuestra actitud hacia ese trascendente. Lo cual no significa que estemos aquí jerarquizando o priorizando la condición mística o ética por encima de la lógica. Es la conjunción de estos elementos la que ayudará a conseguir la visión correcta del mundo, objetivo fundamental del *Tractatus*.

Todo lenguaje es lógico, aun el de la locura tendrá su coherencia interna. Por supuesto que la característica esencialmente pictórica atribuida a este lo hará jerarquizar una coherencia sobre otras, actitud que será núcleo de sus críticas posteriores al introducir la noción de “juegos de lenguaje”. El hombre del *Tractatus* nace en el lenguaje, es decir, nace dentro de un sistema lingüístico en el que lo ilógico no tiene lugar, y con él se enfrenta al mundo: “Quiero informar acerca del mundo que yo me

he encontrado” (DF 2 9 16). Es en la conjunción de lenguaje y mundo donde se produce, de manera exclusiva, la significación. Esta significación es la que “muestra” cómo están las cosas (lo que fue colocado bajo el “primer nivel del mostrar”).

La estructura lógica reflejada por el *Tractatus* requiere de “algo” más para ser aceptada:

La “experiencia”, de la que tenemos necesidad para entender la lógica, no es que algo ocurra de tal y tal modo, sino que algo es; pero esto no es una experiencia.

La lógica precede a toda experiencia –que algo es así–. Es anterior al cómo, no al qué. (TLP 5,552)

Es esta experiencia, que no es propiamente experiencia, la que constituye el “tercer nivel del mostrar”. Esta “experiencia” es lo místico, el sentir el mundo como un todo limitado. Ella consiste en la intuición de la “cosa en sí” –el mundo como un todo limitado–, intuición que hereda de Schopenhauer: “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado–. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico” (TLP 6.45).

Ahora bien, detrás de la afirmación: “No hay enigma” (TLP 6.5), se está asegurando que la respuesta coexiste con cualquier pregunta que podamos formular. Si, según propias palabras de Wittgenstein, el gran problema en torno al cual giraba todo su pensamiento era si había un orden *a priori* en el mundo y, de ser así, cuál era este (DF 1 6 15), su posición era clara:

[...] En todo mundo posible hay un orden, por complicado que este sea, del mismo modo como en el espacio no hay distribuciones desordenadas y ordenadas de puntos, sino que toda distribución de puntos está en orden. (DF 19 9 16)

La dependencia es mutua: la lógica requiere de una “experiencia”, pero esta “experiencia” sólo puede percibirse como la culminación de una reflexión lógica. Para el autor del *Tractatus*, concebir al mundo como un “todo limitado” surge de concebir a la lógica como límite del mundo (TLP 5.62). Con esto queremos significar que el lenguaje aparece como horizonte de posibilidad de lo que el hombre piensa. El hombre está “confinado” al ámbito del sentido, y desde este puede preguntarse por lo que tiene significado o no, por lo que es verdadero o falso. Se puede, desde este punto de vista, establecer una analogía con la propia obra de Wittgenstein, quien, al hacer un comentario sobre esta, afirma: “Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo” (DF 2 8 1916).

La naturaleza inefable del mundo sólo puede ser exhibida o mostrada a través del lenguaje, a través de lo que este no puede nunca

alcanzar a decir. La naturaleza inefable del lenguaje, el hecho de no poder referirse a sí mismo, el hecho de no poder decir por qué funciona como funciona, es exhibido por medio del simbolismo. Esto es, la ideografía y, sobre todo, las proposiciones de la lógica –tautologías y contradicciones– muestran la estructura del lenguaje, nos “dicen” que las cosas sólo pueden estar de este y no de otro modo.

El misticismo precisa de la representación para excederla y hacer su aparición: reverberación del simbolismo. El misticismo surge cuando el problema del sentido de la vida –y aquellos problemas más importante que caen dentro de lo que llamamos “valores”– no son resueltos en el campo de lo que se puede decir, en el campo de la ciencia (DF 25 5 1915). Si bien el fundamento último del mundo nos ha sido vedado, el lugar del hombre es el de lo significativo, es decir, el del hecho de poder hablar de los hechos. Asunto humano, absolutamente humano.

Bibliografía

- Arregui, J. V. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984.
- Ayer, A. (comp.) *El Positivismo Lógico*. Trad. de L. Aldama *et alii*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Barrett, C. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Trad. Humberto Marraud González. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Baum, W. *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*. Trad. Jordi Ibañez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Favrholdt, D. *An interpretation and critique of Wittgenstein's Tractatus*. Copenhagen: Munksgaard, 1967.
- Haller, R. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. Trad. Norberto Abreu e Silva Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.
- Hartnack, J. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Trad. Jacobo Muñoz. Barcelona: Editorial Ariel, 1972.
- Janik, A. y Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- López de Santa María, P. *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.
- Monk, R. *Wittgenstein. O dever do gênio*. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Schopenhauer, A. *El Mundo como Voluntad y Representación*. Trad. Eduardo Ovejero y Mauri. México: Editorial Porrúa, 1992.

- Stenius, E. *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- Waismann, F. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Trad. Manuel Arbolí. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Weininger, O. L. *Sexo y carácter*. Trad. de Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires: Editorial Lozada, 1942.
- Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosophicus* [TLP]. Introducción de Bertrand Russell. (Ed.) bilingüe. Trad. Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Wittgenstein, L. *Diario Filosófico (1914-1916)* [DF]. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.
- Wittgenstein, L. *Observaciones*. (Ed.) Georg Henrik von Wright con la colaboración de Heikki Nyman. Trad. Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 1989.
- Wittgenstein, L. *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Trad. Fina Birulés. Barcelona: Paidós, 1990.
- Wittgenstein, L. *Diarios secretos*. (Geheime Tagebücher). Edición bilingüe de Wilhelm Baum y Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991.