

## La experiencia de la frontera

Jorge Armando Reyes Escobar.<sup>1</sup>

**Resumen:** El ensayo intenta sugerir una vía de interpretación del *Tractatus* que muestre la convergencia entre la tarea de Wittgenstein de trazar un límite al pensamiento y el propósito de la empresa crítica kantiana de hacer que la razón se examine a sí misma para poner de manifiesto su frontera.

**Palabras Claves:** Límites del lenguaje, *Tractatus Logico Philosophicus*, Wittgenstein, Kant.

**Abstract:** This essay attempts to suggest a way of interpretation of the *Tractatus* to show the convergence between the work of Wittgenstein of tracing a limit to the thought and the purpose of the Kantian critique to make reason examines itself to reveal its border.

**Key Words:** Limit of the language, *Tractatus Logico Philosophicus*, Wittgenstein, Kant.

“Tendría que haberme ocupado mucho antes de lo que sucede con esta escalera, de las circunstancias que la determinan, de lo que se puede esperar y de cómo se debería interpretar. Tú no has oído nada de esta escalera, me dije como disculpa, y en los periódicos y libros, sin embargo, se comenta todo lo habido y por haber. Pero sobre esta escalera no he leído nada. Puede ser, me respondí a mí mismo, has debido de leer mal. Con frecuencia te distraías, dejabas párrafos enteros sin leer, incluso te has conformado con los titulares, tal vez se había mencionado la

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Estancia post-doctoral, en calidad de “Visiting Research Fellow”, en La Trobe University (Melbourne, Australia), Philosophy Department. Miembro del subproyecto “Hermenéutica, sujeto y cambio social” (a cargo de la Dra. Mariflor Aguilar), el cual es parte del Macroproyecto de Investigación número 4 “Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización” de la UNAM. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Contacto: reyesacademico@gmail.com

escalera y pasaste el pasaje por alto. Y permanecí de pie un instante meditando sobre esta objeción. De repente creí recordar que una vez había leído en un libro infantil algo referente a una escalera similar. No había sido mucho, quizá sólo la mención de su existencia; eso no me servía para nada.”

Franz Kafka, Tendría que...

El presente ensayo se propone ponderar la plausibilidad de una lectura del *Tractatus Logico-Philosophicus* capaz de dar cuenta del tipo de unidad que lo distingue tomando como hilo conductor la noción de límite. En particular, las siguientes líneas intentan presentar las siguientes preguntas: ¿En qué consiste la actividad de “trazar los límites del pensamiento”? ¿Desde qué óptica tal actividad resulta pertinente para comprender el itinerario a través del cual un modo de pensamiento que, desde sus formulaciones tempranas, establece que *toda* su tarea “consiste en explicar la esencia de la proposición” (Wittgenstein, 1914-1916/2009: 139) abre el espacio para la ética y la estética?

Tales cuestionamientos suponen no pocas asunciones con base en las cuales se moldea la perspectiva rectora de este ensayo, mismas que han de hacerse explícitas con el fin de reconocer el terreno por el cual transitará la discusión. En primer lugar, hay que mencionar una observación de carácter “fenomenológico” (sin alusión directa al movimiento iniciado por Husserl) concerniente al límite; la acotación alude a una forma de circunscribir el sentido de éste mediante una descripción “que considere cómo las cosas se presentan al observador humano en su entorno vital inmediato.” (Casey, 1998: 53) Desde esta perspectiva, acorde a la cual hay conceptos y categorías imprescindibles para entender la articulación y funcionamiento del pensamiento cuyo origen y legitimidad sólo pueden rastrearse a partir de la descripción de cómo acontece nuestra experiencia concreta, el límite hace mención a la manera en la cual nos orientamos en ésta: usualmente somos capaces de distinguir cuales son los casos y circunstancias dentro de los cuales una acción, una expresión o una explicación poseen sentido, sin que medie la aprehensión conceptual explícita de algún criterio para llevar a cabo tal discernimiento.

Sería perfectamente válido invocar los consensos vigentes en la cultura en la cual se forman los seres humanos para presentar una historia que narre el azaroso y accidentado proceso mediante el cual se generan, y se interiorizan de manera no reflexiva, aquellos límites que, a la postre, serán puntos de referencia fundamentales para que diferentes discursos circunscriban su campo de competencia propio. Sin embargo, y en este punto asoma la segunda presuposición del presente ensayo, el quehacer filosófico moderno, en

especial a partir de la empresa crítica de Kant, no puede satisfacerse con la mera constatación empírica de la presencia de límites condicionantes de los distintos usos de la razón; pero no porque se espere de la filosofía una prueba irrefutable de los fundamentos epistemológicos, metafísicos o antropológicos *necesarios* para edificar los límites entre lo teórico y lo práctico, lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo, etc., sino porque la filosofía —y en este rasgo se encuentra una de las transformaciones decisivas que trae consigo la crítica— no puede concebirse a sí misma como una forma de saber cuya característica principal sea la de poner al descubierto los elementos básicos de la realidad que hacen las veces de fundamento y criterio de delimitación para las distintas formas concebibles de verdad y racionalidad. El inquirir crítico, por el contrario, ha de reconocer que los límites dentro de los cuales se mueven las distintas formas de conocimiento y acción en el mundo de la experiencia cotidiana ya están operando sin que haya sido necesario aguardar a una fundamentación epistemológica o metafísica. En este escenario la filosofía debe, en primer término, hacer explícita la manera en la cual la experiencia consigue orientarse en medio de esa maraña de distinciones, una encomienda que Kant cumple mediante un radical cambio de dirección en el modo en el cual el pensamiento concibe el mundo al cual interroga: en lugar de verlo como la suma total de objetos cuyas propiedades inherentes determinan los límites de lo que puede juzgarse o hacerse con ellos, Kant lo enfoca como un entramado de reglas:

“Todo en la naturaleza, tanto en el mundo animado como en el inanimado, sucede *conforme a reglas*, aunque no siempre las conocamos [...] La totalidad de la naturaleza en general no es más que una interconexión de fenómenos conforme a reglas y no existe en parte alguna *ausencia de reglas*.” (Kant, 1800/2000: 77)

Es necesario hacer hincapié, especialmente para los fines del presente ensayo, en que tales reglas no se “aplican” primordialmente a objetos sino que conciernen al estatuto de los límites en los que se establecen los usos legítimos de los conceptos y categorías por medio de los cuales los juicios se refieren a objetos, acciones o fines. Es preciso advertir en este punto que una de las principales consecuencias que trae consigo la crítica es el carácter *normativo* que adquiere la noción de límite, el cual deja de entenderse como un obstáculo físico, existente al margen de las capacidades cognoscitivas humanas y respecto al cual sólo cabe dar testimonio de su presencia para, en cambio, comprenderse como el marco dentro del cual se establecen y se concatenan las reglas que rigen cómo se constituye y divide el campo de toda experiencia posible.

No obstante, la crítica da un giro aún más radical respecto a la conciencia del límite al momento en el cual se ve obligada a indagar las razones que

justifican su identificación como tales; el momento en el que se pregunta a sí misma, ¿por qué precisamente estos límites y no otros? Este desplazamiento en el inquirir filosófico es fácil de omitir cuando, ateniéndose a la imagen del “tribunal, de la razón” prevalece la comprensión de la crítica como el acto que somete a escrutinio las pretensiones de verdad que se le presentan. Sin embargo, a este primer sentido habría que añadirle otro, concerniente al movimiento reflexivo en el cual la razón pura se convierte en el objeto de la crítica, ya no con el fin de exponer y especificar los límites dentro de los cuales ella misma opera conforme a reglas, sino para cuestionarse la dinámica de la institución de éstos. A decir de Kant:

“hace falta todavía un [...] paso que sólo es propio del Poder de Juzgar [*Urteilstkraft*] maduro y viril [...] consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma, atendiendo a toda su capacidad y aptitud para los conocimientos *a priori*. Esto no constituye ya censura, sino *crítica* de la razón, una crítica en virtud de la cual se prueba, no simplemente que esa razón tiene límites (*Schranken*), sino cuáles son esas fronteras [*Grenzen*].” (Kant, 1787/1995: A761/B789, traducción modificada).

Difícilmente puede exagerarse la importancia que tiene esta última precisión para comprender los alcances de la crítica, pues lo que se insinúa es que ella misma *no puede concebirse como una forma de conocimiento*. Los contornos del conocimiento posible se definen siempre en términos de límites (*Schranken*); es decir, a partir del esclarecimiento de las restricciones inherentes a la finitud humana que circunscriben necesariamente las capacidades cognitivas al ámbito de los fenómenos. Fuera de estos límites no puede encontrarse otra cosa más que la negación del conocimiento; he ahí la autolimitación de la razón de la cual nunca se percató la metafísica clásica en sus intentos de proporcionar un conocimiento de lo suprasensible. La crítica, sin embargo, no concluye con esta autolimitación, con esta “censura” que menciona Kant, la cual hace las veces de medio para alcanzar un fin: poner de manifiesto la envergadura de la razón como consecuencia de percatarse de que el establecimiento de límites normativos del conocimiento traza una frontera no susceptible de definirse con base en los fenómenos cognoscibles mediante éstos. Así pues, la crítica no puede pretender entregar, ni siquiera de manera oblicua, un conocimiento de la frontera; ésta, en contraste, sólo puede ser probada constatando los márgenes que se delinean conforme se instituyen los límites y guarda silencio respecto a todo lo que presuntamente se encuentre más allá de éstos. Este silencio, empero, no ha de confundirse con el mutismo que provocaría toparse con lo inefable, pues más allá del límite sólo cabe pensar en la negación del conocimiento —y no con una versión más elevada de éste—; sería, más bien, un silencio similar al que acompaña a ciertas experiencias en

las cuales se comprende el sentido de la situación sin necesidad de palabras. En esta medida la crítica puede caracterizarse, tal vez, como un saber negativo:

“Esta es la diferencia entre negación del saber y saber negativo: en aquella, nos contentamos con proclamar la ausencia de significación, como constataríamos una ausencia de hecho, mientras que en este demostramos que hay una privación de derecho.” (Lebrun, 2008: 42)

Cabe describir la crítica como el saber negativo de la frontera de la razón que resta una vez que se produce de la conciencia reflexiva de sus límites.

Con base en esta distinción kantiana es posible apuntar la dirección en la cual el presente ensayo se ocupará de la cuestión de las fronteras del pensamiento en el *Tractatus*: como una cuestión concerniente al saber negativo. En particular, se argüirá que es plausible interpretar en tales términos el propósito de Wittgenstein de “trazar una frontera [*Grenze*] al pensar” debido a que la manera en la cual el autor vienés plantea la pertinencia de tal encomienda se cruza repetidamente en el camino de la empresa crítica, un camino que entraña una liberación y una exigencia: es una liberación porque el asomo de la posibilidad misma del saber negativo que la distingue reivindica plena autonomía respecto a las determinaciones del mundo fenoménico al cual se dirige el conocimiento, pues su propósito es caer en la cuenta de la frontera que se configura como resultado indirecta de la constitución normativa del campo de lo cognoscible. Sin embargo, a esta liberación le es concomitante una exigencia: el saber negativo propio de la crítica tiene que evitar por todos los medios posibles la tentación de describirse a partir de conceptos e imágenes que, inadvertidamente, ya den por sentados los límites de la experiencia, los cuales, desde un principio, era precisamente lo que trataba de examinar la crítica.

Esta exigencia, sin embargo, viene acompañada de un problema que parece cortar de raíz la plausibilidad misma de la comprensión de la crítica en términos de saber negativo: ¿cómo podría darse cuenta de los contornos de la frontera sin transgredirla? Un problema que Kerszberg (1997: 132) plantea en los siguientes términos:

“El esfuerzo del filósofo crítico por determinar las fronteras de la razón [*Grenzbestimmung*] es también el resultado de una autoexaminación, un retorno a las capacidades cognoscitivas. Pero se trata de una autoexaminación que comunica con lo que aparentemente se encuentra fuera del horizonte aparente de todo conocimiento posible. El filósofo crítico debe convertirse en el espectador de un espectáculo imposible.”

Este señalamiento, planteado en términos de visibilidad, no debe tomarse a la ligera debido a que pone en entredicho la posibilidad de una empresa crítica formulada en términos de saber negativo. El problema puede resumirse del siguiente modo: la crítica es necesaria, pero no es posible; es necesaria porque es la única vía mediante la cual el pensamiento puede evitar perderse y confundirse entre los objetos que aparecen dentro de los límites instituidos por él mismo, pero no sería posible debido a que el único ámbito de sentido con el cual se encuentra familiarizado el pensamiento humano tarde o temprano remite a las relaciones entre objetos de la experiencia. En suma, caer en la cuenta de la frontera es una posibilidad teórica legítima, mas no se trata de una situación que sea posible contemplar; como parece admitirlo de nueva cuenta Lebrun: “Teóricamente, el saber negativo tan sólo conduce a una constatación de imposibilidad —y a nada más, incluso si, críticamente, es por entero distinto de una resignación inmotivada.” (Lebrun, 2008: 42). El asunto en disputa no consiste en que, a final de cuentas, se hubiera esperado del saber negativo algo distinto a una imposibilidad; como si éste fuera una estratagema mediante la cual la razón hubiera renunciado inicialmente a sus pretensiones de conocimiento acerca de la naturaleza de su frontera sólo para recuperarlas posteriormente por el camino indirecto de la asunción de las restricciones normativas que ella impone sobre su propio quehacer. No, el saber negativo obliga a renunciar a todo intento de presentar en juicios las características distintivas de las fronteras de la razón. Pero, ¿tal renuncia no abdica atropelladamente a los derechos y responsabilidades de una crítica de la razón? ¿Cómo constatar que la frontera no es más que una ilusión tendiente a conservar la imagen de la autonomía de la razón mientras, para cualquier otro efecto, se asumen las restricciones que las distintas formas de conocimiento muestran sobre nuestra propia finitud? ¿Cómo mostrar la posibilidad de su necesidad? Este tipo de preguntas, con matices distintos, han sido repetidamente formuladas por una constelación de pensadores como Jacobi, Friedrich Schlegel, Novalis, Hegel, Adorno, Husserl, Fink, y en su mayoría han terminado por reconocer que el mandato kantiano de “someter a examen la razón misma” se enfrenta al azoro de reconocer que cada intento de llevar a cabo tal examen no puede apoyarse en presuposición alguna, pues tal recurso asume ya como válidos los contenidos modelados por el trabajo de la razón, ni puede producir tesis filosóficas porque la frontera no es un objeto de conocimiento.

¿Y si el trabajo de la crítica consistiera precisamente en no decir nada, en no torcer brusca e innecesariamente el lenguaje con la esperanza de hacerlo rozar las fronteras del pensamiento? ¿Cómo alcanzamos una situación en la cual nos percatamos de que la única respuesta correcta es el silencio? Este es el tipo de preguntas que, a mi juicio, cabe plantear a partir de la concepción de la filosofía como una forma de actividad que articula la composición del *Tracta-*

*tus*; cuestionamientos que podrían contribuir a elucidar qué tipo de exigencia plantea la crítica.

Semejante conjetura demanda numerosos matices. Se podría objetar, en primer lugar, que los principales problemas y discusiones de los que se ocupa el *Tractatus* se adscriben por entero a la tradición del análisis lógico del lenguaje desarrollado por Russell y Frege. Por mucho que numerosas preocupaciones y obsesiones del libro provengan del tenso escenario cultural engendrado por el ocaso del Imperio Austrohúngaro; y, a pesar de que la analogía con el modo de proceder de la filosofía trascendental kantiana (a la que Wittgenstein conocía) puede ser un recurso didáctico útil para comprender la forma en la cual él presenta las condiciones de posibilidad de que la proposición represente con sentido (Pears, 1987: 3), sería a todas luces un exceso adscribir a Wittgenstein a la tradición crítica porque tal interpretación omite la perspectiva lingüística asumida por el *Tractatus* —perspectiva presumiblemente desconocida a la filosofía crítica.

Este último juicio se basa en la siguiente exégesis de las líneas iniciales del *Tractatus*: comienza por subrayar una dificultad paralela a la que enfrenta el intento de situarse en la perspectiva del “espectador imposible” imaginada por Kerszberg (1997):

“porque para trazar una frontera al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de esa frontera (tendríamos, en suma que poder pensar lo que no resulta pensable).”  
(Wittgenstein, 1922/1994: 11)

Sin embargo, en un segundo momento, Wittgenstein toma un sendero que lo aparta definitivamente de las tensiones en torno a la cuestión de la frontera en el trabajo crítico de Kant en la medida en la cual, como sostienen algunos intérpretes de aquél (Karczmarczyk, 2008: 15-16; Glock, 2012: 426), el párrafo recién citado anuncia el cambio de marcha que emprende el *Tractatus*: el trazado de la frontera tendría que dirigirse “no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos.” Estas afirmaciones parecen indicar que hay una preocupación filosófica perfectamente legítima, la de trazar los límites del pensamiento, la cual, sin embargo, no ha encontrado todavía el medio idóneo de realización, defecto que parece subsanarse si el propósito se plantea en términos de análisis del lenguaje: si puede establecerse definitivamente aquello que puede decirse con sentido, entonces se puede trazar los límites del pensamiento sin temor a la arbitrariedad. Y en la medida en la cual esa delimitación depende de una concepción específica de la lógica, será ésta el propósito último del *Tractatus*. Con esto, la cuestión acerca de los límites del pensamiento se desplaza a la necesidad de establecer la distinción entre sentido y sinsentido.

Considero que la perspectiva recién esbozada sería difícilmente controvertible, si el propósito de Wittgenstein fuera corregir y aplicar una doctrina filosófica basada en la tesis central de que los “problemas filosóficos descansan en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje” o como lo dice Russell (1922/1994, c.p. Wittgenstein) en su introducción, : “Wittgenstein estudia las condiciones necesarias para un lenguaje lógicamente perfecto”. Además, si este fuera el objetivo del *Tractatus*, Wittgenstein tendría que llevar a cabo un proceso argumentativo que, con base en la noción de “forma lógica”, la cual estaría llamada a desempeñar el papel de “punto de conexión” (*Verbindung*) entre la proposición y los hechos en la medida en que en ella se establece que éstos comparten un isomorfismo estructural, el sentido (*Sinn*), el cual se refiere a la articulación ordenada de los elementos internos a la proposición que refleja, a su vez, el orden que exhiben los hechos en el mundo (Hacker, 2001: 8). Tal isomorfismo haría las veces de condición de posibilidad de la verdad en tanto que cualquier proposición verdadera sólo puede corresponder con los hechos si sus elementos están lógicamente organizados; es decir, sólo puede ser verdadera si tiene sentido: “Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera. (Cabe, pues, comprenderla sin saber que es verdadera.)” (Wittgenstein, 1922/1994: 4.024). Sin embargo, precisamente porque “la lógica está antes de toda experiencia” (Wittgenstein, 1922/1994: 5.552) debido a que condiciona el sentido de cualquier proposición en la cual ésta se presenta, las razones de su isomorfismo estructural con los hechos no pueden describirse —ni mucho menos justificarse— por medio de proposición alguna porque tal explicación supondría que es posible tomar distancia del sentido para contrastarlo con el mundo y, sólo entonces, juzgar si efectivamente es correcto el isomorfismo que permea en todo sentido y posibilita la verdad; sin embargo (y en este punto asomaría la dificultad básica del *Tractatus*) la mencionada toma de distancia, en su ejecución misma, habría prescindido del único medio para hacer comprensible y coherente lo que espera que aparezca desde la posición que pretende adoptar: el sentido. Únicamente en esta situación liminar el desarrollo del *Tractatus* tocaría tangencialmente el problema de la crítica disolviéndolo como tal, como problema:

“no podemos usar el lenguaje como si fuera posible dejar de lado la relación especular entre el lenguaje mismo y el mundo. Y eso significa que la totalidad de la empresa kantiana se vuelve imposible; y lo mismo ocurre para cualquier filosofía que intente decir algo acerca de nuestra relación con el mundo —incluyendo al *Tractatus* mismo.” (Morris, 2008: 17-18)

Así, a pesar de la paradójica conclusión a la cual parece conducir la argumentación del *Tractatus* (paradójica porque termina por poner en tela de juicio el sentido del objetivo que lo puso en marcha: proporcionar una explicación



de la naturaleza de la relación entre mundo y lenguaje), Wittgenstein habría conseguido refutar no sólo a las posiciones filosóficas que pretenden explicar cómo es el mundo sin antes detenerse a examinar si sus afirmaciones tienen sentido o no, sino también a aquellos planteamientos que, al pretender fijar los límites y la frontera de la relación mundo-lenguaje, suponen que de algún modo es posible elevarse por encima de ésta para contemplarla, aunque sea en una mirada de reojo, y expresar su relación con el sentido existente. Esta pretensión, a todas luces legítima si se la considera como un impulso ético, estético o religioso que expresa la manera en la cual “los hombres han barruntado siempre que tiene que haber un ámbito de cuestiones cuyas respuestas yazcan unidas —a priori— simétricamente y en formación cerrada, regular,” (Wittgenstein, 1922/1994: 5.4541) sólo producen sinsentidos, proposiciones cuya articulación interna nada refleja concerniente a los hechos, condenados a postergar en una serie infinita de metalenguajes la justificación conceptual de la frontera que une y distingue mundo y lenguaje (Hadot, 2007: 44).

La apresurada exposición de una forma posible, y legítima, de interpretar la unidad del *Tractatus* ha tenido como propósito señalar lo relativamente fácil que es presentar el contenido del libro a partir de un proceso de transmisión a lo largo del cual las interrogantes planteadas por ciertas obras y pensadores trastocan nuestra comprensión habitual de cierto tema (ontológico, ético, epistemológico, etc.) obligándonos a cuestionar los límites de nuestra propia tradición de pensamiento. Comprenderlos exige adentrarse en la tradición a la que pertenecen y, una vez situados en su horizonte, poner de manifiesto cuáles son las preguntas a las que sus conceptos y argumentaciones tratan de dar respuesta, así como las inquietudes que les llegan desde los confines de su propia tradición, o de otras distintas. Conforme se hace el camino en este nuevo horizonte, la extrañeza inicial se matiza y deja paso a la conciencia de que la incomprendibilidad inicial es en realidad la manera en la cual los perfiles y las direcciones de un tema se ramifican y adquieren contornos más detallados.

Este modo de proceder, no obstante su legitimidad, es difícilmente conmensurable con la concepción wittgensteiniana de la filosofía como una forma de actividad. No porque aquélla sea teórica mientras que ésta señale enfáticamente que “la filosofía no es una doctrina, sino una actividad [y que] el resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas.” (Wittgenstein, 1922/1994: 112) Esta interpretación tiende a considerar la afirmación de la filosofía como una posición abiertamente anti-intelectualista en la cual la tarea de trazar los límites del pensamiento termina por desembocar en un ámbito del todo ajeno al lenguaje, de modo que “la razón es lógica, la ética es mística. La una es lenguaje; la otra, silencio [...] De la disolución de la primera se sigue la segunda como superación natural suya” (Reguera, 1994:35).

Más bien, quisiera sugerir que es posible una lectura del *Tractatus* que no culmine en una posición anti-intelectualista, si su caracterización de la filosofía como actividad se toma como cierto tipo de experiencia —a la que cabría denominar “experiencia de la frontera”—, y no como una forma de práctica opuesta al discurso teórico. En particular, y para tratar de esclarecer y justificar la introducción de la noción de “experiencia de la frontera”, la estrategia de lectura sugerida toma como eje básico la interpretación de la frontera entre sentido y sinsentido propuesta por Diamond (1995) y Conant (2000). Como se recordará, la exégesis del *Tractatus* presentada líneas arriba concibe la razón de ser de esta distinción en función de lo que, siguiendo a Wittgenstein, es uno de los propósitos básicos del libro: mostrar una comprensión adecuada de la lógica de nuestro lenguaje, comprensión que rápidamente es equiparada con una concepción realista de la relación entre lenguaje y mundo, según la cual “la estructura del lenguaje es impuesta por la estructura de la realidad” (Pears, 1987: 28).

Para nuestros fines, la consecuencia más importante de esta interpretación realista del *Tractatus* es que el sentido de la proposición depende decisivamente de un elemento externo a ella, a saber: la realidad, a la cual se le atribuye un orden articulado propia cuya representación correcta por medio del lenguaje es responsabilidad de la lógica —especialmente si, con Frege y Russell, se concibe a ésta como una ciencia que “a causa de la generalidad de sus leyes fundamentales proporciona un marco que abarca a todas las demás ciencias” (Ricketts, 1999: 60)—. En la medida en la cual se acepta que el sentido de la proposición gira en torno a la realidad se introduce la idea de que hay características de la realidad que no pueden representarse por medio de la proposición, en especial: el vínculo entre el lenguaje y el mundo que presupone toda representación provista de sentido. Así, la concepción del sinsentido se bifurca, pues, por un lado, se identificará el sinsentido puro y simple, aquel que se pone de manifiesto en los casos de desconocimiento de la estructura lógica del lenguaje o en los intentos de referirse como un hecho a algo inexistente; y, por otro lado, habrá cabida para una concepción substancial del sinsentido, la cual, cada vez que trata de poner en palabras la esencia de la afinidad entre mundo y lenguaje en la cual reposa la posibilidad del sentido, se da de bruces con la inefabilidad de lo real.


En contraste, Diamond y Conant abogan por una concepción “austera” del sinsentido, la cual prescinde por entero de la admisión de los intentos infructuosos, pero supuestamente legítimos, de alcanzar un sinsentido substancial mediante vías indirectas, por medio de una crítica a las interpretaciones realistas del *Tractatus*. Esta puesta en cuestión consiste en señalar que para Wittgenstein “explicar la esencia de la proposición” era justamente lo contrario a lo que sostiene la exégesis realista; esto es, a su juicio, es únicamente la disposición interna de los elementos de la proposición lo que da cuenta de su sentido y todo intento de postular un ámbito privilegiado el cual tiene que ser reflejado por la estructura de nuestro lenguaje tiene que ser considerado como puro y simple sinsentido

engendrado, no por un anhelo legítimo, sino por una ilusión: “la idea de nosotros mismos observando, desde los márgenes, la actividad humana de seguir una regla y preguntar desde aquella posición si hay o no algo objetivamente determinado que la regla requiere que se haga en su siguiente aplicación [...] Cuando filosofamos tratamos de ocupar una posición en la que estamos fuera de la lógica, donde la lógica es aquello mediante lo cual decimos todas las cosas que ordinariamente decimos, todas las cosas que pueden decirse.” (Diamond, 1995: 185). La recurrente imagen de 6.54, referente a la necesidad de arrojar la escalera, consistiría en prescindir de tal visión de los márgenes, la cual nos invita a imaginar que es posible salir del lenguaje; es restarle toda legitimidad al deseo de convertirse en espectadores imposibles porque se ha caído en la cuenta de que no hay un más allá del lenguaje, sino que “*los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo.” (Wittgenstein, 1922/1994: 5.6)

Con base en esta concepción austera del sinsentido, es posible regresar a la discusión en torno a lo que significa entender a la filosofía como una forma de actividad. Se comenzará por señalar que no necesariamente darle la espalda a la reflexión teórica y ocuparse de acciones concretas es lo mismo que haber prescindido del sinsentido substancial. Pueden desdeñarse los libros de filosofía como abstracciones inútiles e inverosímiles que balbucean sobre la divinidad, lo bello, lo verdadero o lo justo para entregarse, en cambio, al sincero sentimiento religioso, a la experiencia estética inmediata, a la evidencia que nos ofrecen los sentidos o a la indignación por el sufrimiento de las víctimas y, sin embargo, mantener la suposición de que hay una perspectiva desde la cual pudiera comprenderse y evaluarse la rectitud de nuestras acciones, a pesar de la incapacidad (o la banalidad) de explicarla. Con seguridad podría argüirse convincentemente que es la filosofía la que ofrece los ejemplos más claros y descarados de tal tendencia a asumir tal perspectiva lateral que, desde los márgenes, intenta encerrar la totalidad del mundo para posteriormente enunciarlo, pero bien podría no ser la única.

¿En qué tipo actividad se arroja, pues la escalera? ¿Cuál es la circunstancia en la cual se hace patente que todo intento de ir más allá del sentido que se muestra en las proposiciones no puede ser otra cosa más que sinsentido puro y simple? La respuesta de Wittgenstein no ofrece criterios ni reglas de contenidos bien definidos, sino que toma una dirección que a primera vista parece tratarse de una empatía que, en su espontaneidad, sería refractaria a la explicación: “Mis proposiciones elucidan porque *quien me entiende* las reconoce al final como sinsentidos, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas.” (Wittgenstein, 1922/1994: 6.54. cursivas propias). Esta condición aparecía ya en el prólogo del libro: “Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos.” (Wittgenstein, 1922/1994: 11).

¿Quién lo entiende? ¿Quién podría haber tenido pensamientos similares?

En este punto, y a manera de conclusión, se presentará la siguiente sugerencia: es el pensador crítico (acorde a la noción de crítica que se expuso anteriormente) quien estaría en condiciones de tener pensamientos similares. Ante de continuar con esta conjetura, hay que aclarar que no se trata de insinuar que estén pensando lo mismo o que el *Tractatus* pueda considerarse un trabajo crítico en el mismo sentido en el que puede serlo la *Fenomenología del Espíritu* o la *Teoría Estética*. Más bien, lo que se intenta indicar es que el itinerario del *Tractatus* recorre un camino similar al que se propone andar la crítica: trazar un límite al pensamiento y, también de manera similar, ambos se dan de bruces con la imposibilidad de trasponer el saber negativo al que llegan (la conciencia del saber negativo al cual conduce el examen que la razón practica sobre sí misma, en el caso de la crítica; la conciencia de que no puede haber más sinsentido que el sinsentido austero, en Wittgenstein). Sin embargo, mientras que el primero puede sentirse motivado a pensar que el lenguaje o la conciencia ordinarios no son aptos para expresar conceptualmente lo que la frontera es Wittgenstein bien podría replicar: “mediante tu argumentación creías estar construyendo un progresivo develamiento de la frontera, pero constataste que tal empresa conduce al fracaso; ahora tienes que arrojar la escalera y reconocer que no hay otro ámbito de sentido más que el de la experiencia cotidiana. Pero no habrías llegado a este saber negativo *si en primer lugar no hubieras tratado de construir la escalera que te brindara la perspectiva del espectador imposible*. Así, no hay un saber discursivo de la frontera, sólo puede hacerse la experiencia de ella: la experiencia de un fracaso. Fracasar (y ser consciente de dónde nos sitúa ese fracaso), esa sería la actividad que realiza la filosofía. 

## BIBLIOGRAFÍA

Casey, E. (1998). *The fate of place. A philosophical history*. (Berkeley: University of California Press).

Conant, J. (2000). “*Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein*” en Cray, Alice; Read, Rupert *The New Wittgenstein*. (London: Routledge).

Diamond, C. (1995). *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. (Cambridge: MIT).

Glock, H.J. (2012). *¿Qué es la filosofía analítica?* (España: Tecnos)

Hacker, P. (2001). *Wittgenstein: Connections and Controversies*. (Oxford, Clarendon Press)

- Hadot, P. (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. (Valencia: Pre-Textos.)
- Karcmarczyk, P. (2008). *La cuestión del límite y el tractatus como una reflexión trascendental*, discusiones filosóficas. Año 9 N°13, julio-diciembre. Recuperado 22 de junio del 2012 en <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v9n13/v9n13a2.pdf>
- Kant, I. (1787) 1995. *Crítica de la razón pura*. (Madrid: Alfagura)
- Kant, I. (1800) 2000. *Lógica*. (Madrid: Akal)
- Kerszberg, P. (1997). *Critique and Totality (S U N Y Series in Contemporary Continental Philosophy)*. (State University of New York Press)
- Lebrun, G. (2008). *Kant y el final de la metafísica: Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. (Madrid: Escolar y mayo)
- Morris, M. (2008). *Routledge Philosophy Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*. (Londres: Routledge).
- Pears, D. (1987). *The False Prison A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy. Volume I* (Oxford: Clarendon Press).
- Reguera, P.I (1994), *El feliz absurdo de la ética (el Wittgenstein místico)*, (Madrid: Anaya)
- Ricketts, T. (1999). "Pictures, logic, and the limits of sense in Wittgenstein's Tractatus" en Sluga, Hans; Stern David *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Wittgenstein, L. (1922) 1994. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Barcelona: Altaya).
- Wittgenstein, L. (1914-1916) 2009. *Cuadernos de notas*. (Madrid: Síntesis).

Recibido: Mayo 02, 2012. Aceptado: Junio 25, 2012