

## LA SIMPLICIDAD EN EL *TRACTATUS*

G. E. M. ANSCOMBE

UNIVERSIDAD DE CAMBRIDGE

Empecemos por recordar la doctrina más importante del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Los objetos, los simples, se combinan en situaciones elementales. Su *estructura* es el modo en que se enlazan en dichas situaciones. La *forma* es la posibilidad de la estructura. No todas las estructuras posibles se actualizan: la que se realiza es un “hecho elemental”. Nos hacemos figuras de los hechos, sin duda de hechos posibles, entre los que hay algunos que también son actuales. Una figura consiste en *sus* elementos combinados de cierta manera. Al ser así, representa a los objetos que nombran los elementos, combinados exactamente de esa manera. La combinación de los elementos de la figura —la combinación representada— se llama *su* estructura, y su posibilidad, la forma de figuración de la figura.

Esta “forma de figuración” es la posibilidad de que las cosas se combinen del mismo modo como lo hacen los elementos de la figura.

Observemos, pues, que la posibilidad de la estructura de una figura *es* la posibilidad de que los objetos a los que corresponden sus elementos, estén combinados de la misma manera que los elementos de la figura.

Esto resuelve un problema que surge aparentemente del “isomorfismo” del *Tractatus*. Las proposiciones son figuras. Si ello quiere decir que hay una relación proyectiva entre las proposiciones y los hechos, posibles o actuales, entonces, ¿no debería el hecho presentado por una proposición (si es actual), ser una figura de la proposición tanto como la proposición lo es de él? Las relaciones proyectivas pueden ser consideradas en ambas direcciones. ¿No es acaso la realidad figura de una proposición posible —que si es actual, es ella misma un hecho— tanto como la proposición lo es de la realidad? La respuesta a esta objeción es que los elementos de una proposición (completamente analizada) son *nombres*. Así, si la realidad representada por una proposición verdadera fuese una *figura* de esta proposición, los objetos simples que la componen tendrían que figurar como nombres. Pero que algún objeto sea un nombre no es algo que pueda verse en el objeto mismo —sea éste un trazo en el papel, un mueble o cualquier cosa que figure como nombre. Para

poder considerarla una proposición, tenemos que entender la configuración de esos objetos como una configuración lógica de *nombres*. No quiero decir que toda figura sea una proposición, su forma de figuración puede ser espacial y ser figura de una configuración espacial dada, o ser temporal y figura de una configuración temporal. Pero *toda* figura, según el *Tractatus*, es siempre *también* una figura lógica, mientras que las proposiciones son *sólo* figuras lógicas. Ello es así incluso cuando figuran por medio de configuraciones espaciales. Una representación que recurre a un arreglo espacial —como una partitura musical— puede ser figura de algo temporal, por ejemplo, de una sucesión de sonidos. Aquí la “forma de figuración” no es espacial, porque no representa cosa espacial alguna, aquí la única forma de figuración relevante es la forma lógica.

He expuesto la doctrina del *Tractatus* que encontramos en las entradas 2 a 2.22, con el fin de extraer la solución de Wittgenstein al viejo problema de la conexión entre lenguaje o pensamiento y realidad. Los pensamientos (nos enteramos de ello por una carta a Russell) consisten, en última instancia, en elementos, así como las proposiciones consisten, en última instancia, en nombres simples, los cuales se encuentran esparcidos en un entramado lógico —Wittgenstein describía así su doctrina temprana en un cuaderno posterior. El viejo *problema* se resuelve por la tesis de la *identidad* entre la posibilidad de la estructura de una proposición y la posibilidad de estructura de un hecho.

De esto podemos derivar la sorprendente tesis de que la estructura de la realidad interna al mundo es estructura lógica: “Lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poderla figurar por completo —justa o falsamente— es la forma lógica, esto es, *la* forma de la realidad” [2.18].<sup>1</sup>

Lo que he expuesto es suficiente para explicar, o al menos bosquejar, las doctrinas del *Tractatus* acerca de la tautología y la contradicción, acerca de las proposiciones de la lógica y sus pruebas, acerca de las proposiciones psicológicas y, finalmente, acerca de la ética y lo místico. Antes de ocuparme de esto último, detengo mi atención en la entrada 4.221. Dice Wittgenstein: “Es patente que en el análisis de las proposiciones debemos llegar a proposiciones elementales, las cuales constan de nombres en unión inmediata. Surge aquí la cuestión de cómo puede llegar a realizarse la conexión proposicional”.

Es evidente que surge aquí una cuestión importante y Wittgenstein no ofrece sugerencia alguna de respuesta. Me imagino que no encontró nada importante que decir al respecto. Ya en 3.3 había dicho: “Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado”. (Por “significado” debe querer decirse lo que Russell y Frege querían decir por “*Bedeutung*” —a saber, el objeto que designa una palabra.)

<sup>1</sup> Utilizamos la versión castellana de E. Tierno Galván (Alianza, Madrid) [*N. de los T.*]

Por consiguiente, la cuestión a la que se refiere en 4.221 no es cómo es que los nombres dados se articulan en proposiciones, sino cómo es que surgen los nombres —articulados ya en proposiciones tal como deben estarlo. Esta es la pregunta acerca del origen del lenguaje, que personas con reputación de inteligentes han excluido del campo de la investigación. Una vez Wittgenstein me dijo: “¿Por qué no podría haber sido creado el hombre arando y sembrando?”. Me parece difícil dar una razón de por qué esto pudiera no haber sido así. De igual modo, si añadimos el habla a la lista. Por encima de todo, admiro a Wittgenstein por no ofrecer ninguna sugerencia de respuesta a la pregunta “¿cómo es que surge la *Satzverband*?”.

De cualquier manera, por el momento es otro el propósito que tengo en mente al traer a colación la doctrina del *Tractatus* de que aquello que es el caso, los hechos, cualesquiera sean éstos, tienen una estructura lógica. Mucha gente, incluyéndome a mí misma alguna vez, protestaría ante la idea de que la estructura lógica y las conexiones lógicas sean peculiaridades propias de la expresión lingüística y del pensamiento acerca de lo que acaece. Sabemos por una carta a Bertrand Russell, poco después de terminada la Primera Guerra Mundial, que Wittgenstein estaba seguro de que los pensamientos debían descomponerse en elementos, de la misma manera en que, al final, una proposición completamente analizada se manifiesta compuesta de nombres simples en un orden lógico: él dijo no saber *qué* elementos conforman los pensamientos —descubrir esto sería competencia de la psicología. Wittgenstein manifiesta aquí la creencia ingenua de que la psicología experimental es una de las ciencias naturales, creencia que ciertamente no conservó —recuérdese lo que dijo en lo que incluimos como último fragmento de la parte II de las *Philosophische Untersuchungen* (ya que se trataba de una hoja suelta en el manuscrito). En este texto concibe los fundamentos de las matemáticas, o teoría de conjuntos, como *métodos* de prueba y *confusión* conceptual, y a la psicología experimental como *métodos experimentales* y, también, *confusión* conceptual. Pero en 1919 y en el *Tractatus* expresó cierta creencia en la psicología experimental *como una ciencia natural*: “La psicología no es más afín a la filosofía que cualquiera otra ciencia natural. La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología” [4.1121]. Esta última observación es indudablemente valiosa, siempre y cuando la interpretemos no como algo acerca de la psicología experimental en tanto que ciencia natural (eso es lo que Wittgenstein quería que significara) sino más bien como algo que refiere a lo que consideramos problemas de la psicología, por ejemplo, la mente y sus actos: creer, adivinar, esperar, intentar, así como la voluntad y las emociones. Que la teoría del conocimiento es *parte* de la filosofía de la psicología es, en este sentido, sólo parcialmente verdadero, ya que “conocer” *no* es un verbo psicológico, aún cuando tiene muchos de los rasgos de un verbo psicológico. Me parece que gran parte del mérito de Descartes es que excluyó al conocer y al recordar de lo que él llamaba *cogitaciones*,

aunque el bando empirista del parteaguas que provocó sí haya considerado de este modo al conocimiento y a la memoria.

Sea como fuere, vuelvo a mi propósito: las concepciones del *Tractatus* sobre las proposiciones, los hechos y el mundo excluyen del campo de proposiciones posibles cualquier enunciado acerca de lo que Wittgenstein llamó “lo ético” o lo religioso. Esto se sigue inmediatamente de la característica que tienen las proposiciones *significativas* de ser proposiciones verdaderas o falsas: la tautología y la contradicción no son “proposiciones significativas” ya que, como puede verse en una tabla de verdad, la primera de ellas, por ejemplo “ $p \vee \neg p$ ”, es verdadera en todos los casos, mientras que la segunda, por ejemplo “ $p \& \neg p$ ” no lo es en ninguno de ellos. Por consiguiente, ninguna de las dos establece que algo sea *de un cierto modo*, a la vez que otras cosas *no* sean así. Se supone, además, que en ello consiste la explicación adecuada de la necesidad y la imposibilidad lógicas —y no hay otro tipo de necesidad o imposibilidad. El que las proposiciones significativas sean verdaderas depende solamente de que esto o aquello *sea el caso*, de aquí que todas tengan el mismo valor (*gleichwertig*). La posterior “Conferencia sobre ética”, *circa* 1930, nos enseña que “Palmer fue un asesino” (es mi ejemplo), puede muy bien ser un hecho, pero, en tanto que mero *hecho* no tiene el tipo de fuerza o valor que tendría una proposición *ética* —si algo así *fuese* posible. O bien, como lo dijo en el *Tractatus*: “Los hechos pertenecen todos sólo al problema”, es decir, el problema que alguien deja, como los problemas que el maestro de escuela deja a sus alumnos como tarea, “*no a la solución*” [6.4321]. O en la traducción de Ramsey: “*Los hechos pertenecen todos a la faena y no a la ejecución*”.<sup>2</sup> La traducción es sólo parcialmente buena, ya que no recupera el sentido de “*Aufgabe*” como el problema que se deja, o de “*Lösung*” como la solución del problema. No sabría cómo hacer una traducción con los méritos que tiene la de Ramsey, pero que recupere *también* la connotación de las palabras alemanas. El pensamiento de Wittgenstein aquí es, evidentemente, que la vida nos impone una tarea [*task*], y que “los hechos” son relevantes para ella, pero que la manera de llevarla a cabo no forma parte de los hechos que constituyen al mundo. Pero esta forma de pensar no va de acuerdo con su explicación de la verdad y la falsedad de las proposiciones significativas. Ellas, precisamente, proporcionan o pretenden proporcionar información acerca de los hechos perfectamente indiferentes que constituyen “el mundo”. Esto explica su carta a Ficker, en la cual dice que el *quid* de su libro es trazar los límites de lo ético *desde dentro*. Lo que Wittgenstein quiso decir con ello se comprende si pensamos en que la descripción de un cuerpo, de sus contornos, proporciona, a la vez, el contorno del espa-

<sup>2</sup> En el original: “*The facts all belong to the task and not to the performance*”. [N. de los T.]

cio que lo rodea: la superficie del cuerpo es la superficie interna del espacio que ocupa.

Paso ahora a la penúltima proposición del *Tractatus*. En mi opinión, no se ha traducido bien. Ofrezco lo que considero una traducción más adecuada: “Mis proposiciones son esclarecedoras en el siguiente sentido: aquel que me entienda las repudiará como sinsentidos si, al usarlas como peldaños, logra llegar a la cima dejándolas atrás. Debe, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido. Entonces verá el mundo de la manera correcta”.<sup>3</sup>

Observemos que no se dice aquí que aquel que repudia las proposiciones del *Tractatus* como, estrictamente hablando, sinsentidos, entiende a Wittgenstein. Hay una condición previa: el repudiarlas como sinsentidos depende del modo en que han sido usadas, a saber, usándolas como se usan los travesaños de una escalera para subir; si quien escala *de este modo* llega a la cima dejándolas atrás, y llega *así* a reconocerlas como sinsentidos, entonces serán para él esclarecedoras. Nótese que la palabra que traduzco como “sinsentido” [*nonsensical*] es *unsinnig*, es decir, *absurdo*, y no *sinnlos*. En el *Tractatus* “carente de sentido” [*sense-less*] debe usarse sólo para traducir *sinnlos*: la tautología y la contradicción tienen *ésta* nota característica, que contrasta con la de las “proposiciones significativas” (*sinnvolle Sätze*), que arriba traté de explicar. Las proposiciones del *Tractatus* de Wittgenstein se reconocen como sinsentidos, como absurdos, precisamente porque no son ni “*sinnvolle Sätze*” ni “*sinnlos*” —como la tautología y la contradicción. Podríamos inferir de 7 (“De lo que no puede haber discurso, mejor es guardar silencio”) que al enseñar filosofía lo estrictamente correcto sería, como lo dijo el mismo Wittgenstein, enseñar *solamente* profiriendo proposiciones significativas verdaderas, a cuya totalidad Wittgenstein llama “la totalidad de las ciencias naturales” [Cf 6.53]. Y cuando alguien tratara de decir algo metafísico, mostrarle que no ha logrado dotar de significado a algunas de las palabras que usa, es decir, que en su uso no refieren a cosa alguna.

Acerca de esto, yo comentaría: en verdad, me da la impresión aquí, más que en cualquier otra parte del texto, que Wittgenstein se extralimitó al pensar que la totalidad de las proposiciones verdaderas es la totalidad de las ciencias naturales. *O bien* pensó que, por ejemplo, “Napoleón era de Córcega” era una proposición que podía derivarse de los contenidos de una ciencia natural

<sup>3</sup> En el original: “*My sentences are illuminating in the following way: one who understands me rejects them as nonsensical if using them as stepping stones, he has climbed out over them. He must as it were throw away the ladder after he has climbed it. Then he sees the world rightly*”.

En la versión de E. Tierno Galván: “Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo tirar la escalera después de haber subido.) Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo”. [N. de los T.]

completa, y por ende formar parte de ella, *o bien* dejó fuera todas las verdades sencillas de este tipo.

Consideremos ahora: “Las *proposiciones* no pueden expresar lo que está más alto”, “Dios no se revela *en* el mundo” y “Aquellos que han llegado a ver claro el sentido de la vida no han podido decir en qué consiste”. Esto último es de alguna manera risible, ya que la mayor parte de las personas de quienes sería plausible decir que han llegado a ver claro el sentido de la vida, mucho se han esforzado por decir en qué consiste. Algunas veces, han permanecido en silencio, ya sea porque han carecido de la habilidad para expresarse o por alguna otra razón; otras, se han hecho merecedoras de la censura que Samuel Johnson dirigió a Boehme: “Señor, si Boehme vio lo inexpresable, no debió haber tratado de expresarlo”. Sin embargo, muchos se han expresado sin caer en lo que molestaba a Johnson. Agustín, por ejemplo: “Tú nos has hecho para Ti mismo, y nuestros corazones no encontrarán descanso, hasta que encuentren descanso en Ti”.

¿Quiso decir Wittgenstein que tales personas no podían expresar sobre eso nada significativo en el sentido de las “proposiciones significativas”, las *sinnvolle Sätze* de que se habla en el *Tractatus*?

Si ello es así, se podría decir: tanto peor para la concepción de lo *sinnvoll* en el *Tractatus*; tanto peor, para decirlo en castellano, para ese sentido de “significativo”.

Pero hay que recordar también lo que dijo en el prefacio: parte del valor del libro es mostrar cuán poco se ha hecho cuando los problemas que resuelve han sido resueltos.

Ahora bien, si prestamos atención a los otros dos ejemplos que di arriba (“Dios no se revela *en* el mundo” y “Las *proposiciones* no pueden expresar lo que está más alto”) ¿no tendría Wittgenstein que aceptar, en la medida en que él mismo posee *palabras* como “lo que está más alto”, “Dios”, “lo inefable”, que estas palabras *pertenecen* al lenguaje humano? Uno no cesa de especular: si no fuésemos una raza caída con alta propensión a decir una sarta de futilidades, nuestra especie podría haber proferido verbalmente sólo aquello que Wittgenstein llamó proposiciones significativas, descripciones de lo que supuestamente ocurre en el mundo, pero haber *vivido* con conciencia de lo inefable y de la profundidad que ello conlleva, aunque sin hablar *nunca* de estas cosas.

Pero uno no pensaría esto cuando lee la “Conferencia sobre ética”, que es *extremadamente* “tractatusiana”. Él habla ahí de pensamientos, proposiciones si se quiere, que *no* “tienen un sentido” pero que ejemplifican algo en el espíritu humano por lo cual él sentía un enorme respeto y que por nada se hubiera atrevido a ridiculizar. Un ejemplo: la convicción o el sentimiento de que, sin importar lo que suceda, se está absolutamente a salvo. Ello no quiere decir nada similar a la convicción de que nuestra cuenta bancaria siempre tendrá

fondos —un rico petrolero árabe se encarga de ello. Recuerdo también una anécdota que ocurrió cuando Wittgenstein era profesor de escuela primaria en una aldea pobre y traía de regreso a los niños de una expedición a la que los había llevado; el regreso enfrentaba algunas dificultades —había oscurecido— y tal vez algún peligro: les dijo que no tuvieran miedo, que pensarán en Dios. Una vez dijo a su amigo Rush Rhees, un hombre quejumbroso, que no se enfadara ni se culpabilizara a sí mismo por lo que ocurría en su interior: “Es culpa de Dios, no tuya”. Sentía una gran admiración por las plegarias de Samuel Johnson; amaba algo que dijo en su prédica cierto jugador de cricket que se convirtió en misionero: “Es el corazón lo que Dios quiere —una cabeza vale lo mismo que un mísero rábano”. Podría continuar, pero creo que estos ejemplos son suficientes; otra muestra de ello es su gusto por aquello que Bismarck dijo una vez. Alguien le preguntó su opinión sobre algo que acababa de citar. Bismarck respondió: “Dígame quién lo dijo y le diré lo que pienso al respecto”.

Lo que Wittgenstein rechazaba era la idea de una teoría —una *Lehre*— de la ética, o de la teología. Eso le disgustaba y así lo expresa en la observación final del *Tractatus* —la que, me parece, puede expresarse mejor así: “No debemos hablar de lo que no puede haber proposiciones significativas”,<sup>4</sup> aunque esta versión carezca del bello estilo retórico de: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.<sup>5</sup>

¿Qué podríamos decir ahora del Wittgenstein tardío? ¿Llegó a pensar que el *Tractatus* no sólo contenía serios errores, sino que era sólo basura? Hay quienes piensan eso. Pero no es cierto: sabemos que dijo: “No es como una bolsa de desperdicios; es más bien como un reloj que no da la hora correctamente”. Gran parte de lo que sostuvo en el *Tractatus* resiste sólidamente: la teoría de las funciones de verdad y su exposición vía tablas de verdad, la idea de que hay cosas que se *muestran*, aunque no puedan ser dichas; que “*A* piensa que *p*” no afirma la existencia de cierta relación entre una persona *A* y una proposición *p*, aunque su forma podría hacernos creer que sí; que la identidad no es, propiamente hablando, una relación que, de hecho, todas las cosas mantienen consigo mismas. Pueden encontrarse muchos ejemplos semejantes de pensamientos fructíferos en el *Tractatus*.

Sería adecuado decir que el libro ofrece una explicación extraña y a la vez atractiva de la significatividad, de la verdad y la falsedad. También sería correcto decir, creo, que cuando Wittgenstein retomó su investigación filosófica, mientras más trabajaba, y lo hacía arduamente, más se aproximaba a la convicción de que “no es tan sencillo como parece”. Uno de los atractivos más fuertes del *Tractatus* es una especie de simplicidad. Ello explica parcialmente

<sup>4</sup> En el original: “*What there cannot be significant propositions about, we should not discourse about*”. [N. de los T.]

<sup>5</sup> En la versión de E. Tierno Galván. [N. de los T.]

la fascinación que ejerce en personas para quienes, como yo, no creen: *Esto es la verdad*, la auténtica explicación del sistema del mundo, del lenguaje y de cómo el lenguaje significa.

Que los hechos del mundo tienen una estructura lógica —pensamiento que hace a Wittgenstein concebir a la lógica como “espejo del mundo”— es algo que no ha sido refutado y, de ser correcto, sería la solución a uno de los problemas más profundos de la filosofía. Una de las cosas que Wittgenstein *mostró* en su obra tardía es que muchos conceptos son invención humana. Dijo que “los matemáticos producen esencias” y *ello* es algo fácil de mostrar mediante ejemplos. También, así lo creo y lo he argumentado en otra parte, hay una “especie de” esencia manifiesta en la gramática del término “elemento”, a pesar de que la gramática haya sido alterada parcialmente desde los griegos, y lo que nosotros *llamamos* elementos sea distinto de lo que ellos llamaron elementos. Y he argumentado que esta “especie de esencia” *es* invención humana. Pero nunca defendería la idea de que todas las esencias manifiestas en la gramática de las palabras del lenguaje ordinario sean invenciones humanas. Esto no podría ser así puesto que es propio de la naturaleza humana el que haya discurso. Ni *siquiera* creo que al final Wittgenstein haya pensado que tales esencias fuesen invenciones humanas: recordemos su interés en sugerir y explorar la posibilidad de alguna tribu que *no* tuviese ciertos conceptos comunes que nosotros tenemos —no me refiero a conceptos técnicos, sino, por ejemplo, a conceptos cromáticos (Wittgenstein investigó conceptos de “figura-y-color”). Dicha tribu podría tener conceptos *distintos*.

Mencioné arriba lo que Wittgenstein dijo en el *Tractatus*: “Surge aquí la cuestión de cómo puede llegar a realizarse la conexión proposicional” —y que no responde. ¿Habría, en una época posterior, rechazado la noción de *la conexión proposicional*? Sí, gracias al desarrollo de un pensamiento ya presente en época temprana, a saber, que la forma externa de una proposición puede ser engañosa con respecto a su forma lógica real: alabó a Russell —y podría haber elogiado también a Frege— por haber llamado la *atención* sobre esto. En una época posterior, contrasta la “gramática superficial” de una expresión con su “gramática profunda”, y sostiene que, a menudo, la gramática superficial nos engaña completamente. Es casi seguro que rechazó la idea del *Tractatus* de que hay algo así como *la forma más general de la proposición*, que comparten todas las proposiciones. Y puesto que no hay rastros de que haya mantenido su creencia en “proposiciones elementales” y “hechos elementales posibles”, debió, sin duda, haber rechazado la representación que ofrece en el *Tractatus* de esa forma general de la proposición  $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ . Wittgenstein afirmó explícitamente que el concepto general de una proposición es prominente en nuestro lenguaje y que la *cosa* es fundamental por su ubicuidad. Desechó, sin embargo, ciertas ideas al respecto, por ejemplo, el que los objetos percibidos

adquieran la forma de los lentes a través de los cuales los vemos. También conservó la firme creencia en la ecuación:

$p$  es verdadero =  $p$

La pregunta del *Tractatus* acerca de la *Satz* se convierte en un problema; ¿cómo surge algo que *diga que algo más es de una cierta manera?* y ¿qué explicación podemos dar de ello? La primera pregunta encuentra respuesta, si es que la hay, en la idea de que el hombre fue creado ya con lenguaje. La segunda es un problema bastante serio que conforma un terreno actual de debate.

Algunos lectores se han formado la idea de que Wittgenstein llegó a la conclusión de que los conceptos no son susceptibles de crítica. Una comunidad tiene unos, otra tal vez otros distintos. Nadie tiene razón y nadie está equivocado.

Yo creo que esto haría de su obra tardía una *trivialidad*. Pero esto es falso, y ello puede verse en sus opiniones acerca de la fisiología con respecto a la percepción sensorial y el habla: ataca la idea de que debe haber un sistema continuo desde el centro del cerebro hacia fuera de él y viceversa, así como también la idea de un mecanismo de la memoria. Observa que podría ocurrir que nosotros sólo fuésemos capaces de reconocer semillas sabiendo de cuáles plantas *proviene*: bien podría suceder que no hubiese diferencias entre ellas que fuésemos capaces de descubrir en el momento de examinarlas.

Acerca de estas posibilidades dijo: si esto trastorna nuestros conceptos causales: bien, en su gran época ya estaban trastornados.

Sería un trabajo valioso el que explorara qué fue rechazado y qué no, gradual o repentinamente, de la primera gran obra y que completara este bosquejo de Wittgenstein confirmando que, en efecto, “es más complicado de lo que parece”. Este trabajo requeriría detenerse en problemas de los que no se ocupa el *Tractatus*, que ni siquiera menciona, problemas como los que Wittgenstein después llamó la *policromía de las matemáticas* —en el *Tractatus*, creo, había dicho que todas las proposiciones matemáticas no eran sino ecuaciones. Y temas de los que no se *habla* en el *Tractatus*, como la regularidad del mundo: “no seríamos capaces de *decir* qué aspecto tendría un mundo irregular”. También en otros problemas tales como *el entendimiento*: “entendí lo que usted dijo” seguramente parece el reporte de un evento, mas ello revela un equívoco provocado por la gramática superficial. Y las proposiciones históricas —en uno de sus cuadernos anteriores al *Tractatus* escribió: “¿Qué me importa la historia? Mi mundo es el primero y el único”. En el *Tractatus* no retoma esto, pero sus observaciones acerca de la totalidad de las proposiciones verdaderas, que he mencionado, reflejan una curiosa inconsciencia de la historia. Es claro que ahí se concibe la historia de manera limitada, de aquí que el *Tractatus* no pueda sugerir una explicación adecuada al respecto.

Estas no son sino algunas sugerencias de lo que un trabajo como el que he

propuesto debería incluir. También habría que señalar cuáles ideas importantes, verdaderas o falsas, permanecieron, y esto, tal vez, sea lo más difícil de lograr.

TRADUCCIÓN DE ALBERTO VARGAS E ISABEL CABRERA