

# *Realidad y mundo en el Tractatus de Wittgenstein*

## Notas para una ontología integral

GABRIEL ARANZUEQUE  
(Universidad Autónoma de Madrid)

*En la filosofía el interrogante «para qué usamos realmente tal palabra, tal proposición» lleva una y otra vez a valiosos esclarecimientos\*.*

WITTGENSTEIN

Abordar intencionadamente un problema tan controvertido como resulta ser de hecho el dominio de los términos *realidad y mundo* en el *Tractatus*, suscita la necesidad de atender a cuestiones relacionadas con el eje central de la obra. Incidir en un tema tan precariamente expuesto hasta la fecha como el aquí tratado, hace necesaria una panorámica que dote de *sentido* (*malgré lui*, 6.54), de coherencia interna, al pensamiento tractariano en su conjunto. A saber, la complejidad del problema *realidad/mundo* aúna ya en su epicentro la problemática global que sostiene la totalidad del *Tractatus*. El surgimiento de cualquier leve incoherencia en el uso de estos términos —como se pondrá de manifiesto posteriormente— fomenta el desmembramiento de la articulación aferente habida entre los elementos de la obra entera. Tanto la teoría de la figura como el carácter ético de su pensamiento encuentran conforme trabazón en las nociones ontológicas delineadas por Wittgenstein con anterioridad. De hecho, si la primera no es comprensible sin la noción de *espacio lógico*, el segundo aún lo es menos sin prestar la debida atención a los límites externos del mundo, al mundo como todo limitado (*als-begrenztes-Ganzes*).

No es inusual encontrar en los distintos comentarios del *Tractatus* que el mundo es entendido por Wittgenstein como el conjunto *total* de los estados de cosas que se dan efectivamente. Sin embargo, a partir de las distinciones en la noción de *totalidad* que trataremos de llevar a cabo en el presente artículo, veremos cómo la expresión *conjunto total* encierra una clara indeter-

---

\* Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza, 1992, 3.ª reimpr., 6.211, pp. 162-163.

minación *in adjecto*. En efecto, todo conjunto (clase) remite siempre a una clase última y superior de la que forma parte <sup>1</sup>. De aquí que sólo dicha clase última pueda agotar en sentido propio, de modo íntegro, el dominio total de que se trata. Un conjunto, pues, es siempre deficitario respecto a la totalidad del dominio (aunque sí englobe, como omnitud, toda *su* extensión). Nunca es, propiamente, *total* (íntegro), no reúne la totalidad de las cosas que son el caso: es ya siempre un *subconjunto* (un *elemento*) de una clase última, o —como veremos— la omnitud particular (*Allheit*) de un todo integral mayor (*Gesamtheit*). Ahora bien, ¿quiere esto decir que entendemos *clase última* como un todo integral? Efectivamente. Y aquí radica —como trataremos de mostrar— parte del meollo de la cuestión.

Asimismo, y de modo más significativo para nuestro objeto, la noción de *totalidad* (*Totalität*) no es utilizada en ningún momento a lo largo del *Tractatus*. ¿Cómo hablar, entonces, del mundo como *conjunto total*, como *realidad total*? Desde nuestra perspectiva, pensamos que Wittgenstein no nos habla de *totalidad* (*Totalität*) en referencia al mundo, sino de *Gesamtheit*, de *integridad*, de clase última e integral <sup>2</sup>.

Cabe preguntarse, entonces, por qué términos como *Gesamtheit*, *Ganze* o *Allheit* son traducidos indistintamente en la versión castellana por *totalidad* (o, en su caso, por *todo*); por qué tanto *gesamte* como *ganze* son vertidos al castellano de manera indiferenciada por *total* <sup>3</sup>. Es cierto que no gozamos en nuestro idioma de esta diversidad de matices —tan enriquecedores, por otra parte, *filosóficamente* hablando—; pero se ha de indicar que es justamente esta falta de distinción en el uso de los términos la que genera importantes contradicciones en la lectura del *Tractatus*, al tiempo que imposibilita una mayor claridad en cuestiones tan relevantes como la noción de *proposición* (*Satz*) o el tránsito al punto de vista *sub specie aeternitatis* que lleva a cabo el *Tractatus* en las observaciones destinadas a la cuestión ética.

Indudablemente, en toda paráfrasis, lo más importante no viene a ser aquello que uno explicita, sino aquello que omite en su desbroce <sup>4</sup>. De aquí que, frente a lecturas de significado presuntamente unitario, se hagan necesarias cada vez más interpretaciones *analíticas* del pensamiento tractariano que articulen de un modo coherente su contenido de otra manera. En nuestro caso, pensamos que cabe conjeturar críticamente, partiendo de la versión original alemana del *Tractatus*, acerca de la existencia de una plurivocidad —no presente, como hemos visto, en algunos lugares de la traducción— inherente

<sup>1</sup> Hago acopio en este punto de la terminología ofrecida por Mosterín, J., *Teoría axiomática de conjuntos*, Barcelona, Ariel, 1980, 2.ª ed., pp. 38-39.

<sup>2</sup> Más adelante discutiremos en alusión directa al contenido del *Tractatus* acerca de la propiedad de cada una de estas distinciones, así como sobre su sentido diferenciado en el desarrollo de la obra.

<sup>3</sup> Véase *verbi gratia* 2.063 y 3.42, pp. 23 y 49.

<sup>4</sup> Piera, C., *Contrariedades del sujeto*, Madrid, Visor, 1993, p. 103.

a la noción de *totalidad*, ya sea entendida como *clase integral* (*Gesamtheit*), como *todo completo* o *completud* (*Ganze*), o como mera *omnitud* (*Allheit*). Lejos de resultar explícito el sentido de estos términos en el *Tractatus*, la estructura que vertebra la obra dificulta de modo significativo la comprensión efectiva de los mismos. Una lectura atenta del texto echa en falta un lexicón que esclarezca el contenido propio de cada término. Tal ausencia, si cabe, resulta manifiesta al abordar el norte referencial del presente ensayo: la noción de *totalidad* (en sus diversas acepciones) relacionada con la problemática *realidad/mundo*.

No obstante, la comprensión del vínculo recíproco habido entre términos tan remarcables como *mundo* o *realidad* anda en juego, así como la coherencia interna del *Tratatus* mismo. Comentadores del *Tractatus* como José Hierro<sup>5</sup> han mostrado tanto la necesaria distinción entre las nociones de *mundo* y de *realidad*, como la incoherencia que dicha distinción suscita al ser referida a 2.063, donde ambos términos parecen denotar una misma cosa. Lejos de afirmar una identificación semejante, la cuestión sería mostrar qué tipo de vínculo puede establecerse entre las acepciones de *mundo* y de *realidad* para posibilitar una lectura que salve la coherencia interna del *Tractatus*. Es decir, ¿entramos en un terreno de incoherencia manifiesta o se trata más bien de un ámbito de ambigüedad originado por la falta de distinción en el uso de los términos? Preguntas éstas sobre otras preguntas que, con todo, no invitan en principio a reflexionar a partir de una sola audición, sino que deben fructificar en su desarrollo, en la escucha de lo que viene dándose en la apertura del texto mismo.

Para Wittgenstein, el mundo se compone de hechos, y no de objetos o de cosas (1.1). Es, por tanto, la clase integral (*Gesamtheit*) de estados de cosas que se dan efectivamente (2.04). Ahora bien, esta clase integra en sí todos los hechos que más tarde denominará *positivos* (2.06); pero no ocurrirá lo mismo con todos aquellos estados de cosas posibles que no se den efectivamente (*hechos negativos, negative Tatsache*). Es importante señalar, en consecuencia, que el *Tractatus* reúne bajo la acepción *mundo* todos los hechos (1.11); pero esta clase integral no puede englobar en su seno, por definición, todo aquello que no se dé positivamente. Es decir, el mundo, en cada instante, con una configuración determinada de estados de cosas efectivos, excluye toda una serie de posibilidades que podrían ser el caso, darse efectivamente; pero que, en este momento, no se dan. Es este ámbito de posibilidades lo que Wittgenstein entenderá por *Wirklichkeit*, por *realidad*. El mundo determina «qué estados de cosas no se dan efectivamente»; determina, pues, el ámbito de lo real, mas no incluye en su dominio la realidad misma (1.12, 2.05). Esta, para Wittgenstein, estaría compuesta por el mundo (*der bestehenden Sachverhalte*), así como por todos aquellos estados de cosas que no se dan de hecho (*negati-*

---

<sup>5</sup> Hierro S. Pescador, J., *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1989, 1.<sup>o</sup> reimp., pp. 232-233.

ve *Tatsache*) (2.06). Es decir, la realidad vendría a ser el ámbito de lo posible, incluyendo también en su dominio el darse efectivo de los distintos estados de cosas. Cuando una figura representa isomórficamente la realidad, *figura* un estado de cosas posible, la posibilidad del darse o no darse del mismo (2.201). Realidad y posibilidad quedan así ligadas de modo íntimo a la noción de *espacio lógico*. Cualquier posibilidad es siempre con motivo del espacio lógico, en la medida en que cada lugar de este último determina su existencia (3.411). Una representación puede ser el caso justamente porque es posible, a saber, porque las reglas de la lógica generan esa posibilidad. En consecuencia, el ámbito lógico de lo posible ha de ser anterior a cualquier experiencia. El espacio lógico es siempre previo a los hechos, es condición de posibilidad de todo hecho positivo (5.552), es decir, aquello que «ha de ser para que algo pueda ser el caso» (5.5542). Son siempre los fundamentos de la lógica, por tanto, los que permiten dar cuenta de la esencia del mundo <sup>6</sup>.

A su vez, el lugar en el espacio lógico que toda proposición (figura de lo posible, *Bild der Wirklichkeit*, 4.021) determina es justamente su sentido, el estado de cosas posible que representa (2.202, 2.221, 3.42). El espacio lógico sería, en consecuencia, la clase completa (*ganze*, 3.42) «de posibilidades combinatorias de los constituyentes simples del lenguaje» <sup>7</sup>. Todo estado de cosas es la situación figurada por una proposición elemental: su sentido, su orientación semántica. A su vez, todo signo proposicional elemental se compone de nombres. Los nombres se organizan siempre en una proposición determinada (sólo en ella cobran significado, 3.3) y, a su vez, el estado de cosas viene dado por una trama de objetos (2.01, 2.03). El objeto es, en consecuencia, el referente que corresponde al nombre, de modo que conocer un objeto será siempre conocer «todos los posibles estados de cosas» en que dicho objeto puede venir dado (2.0124). Es decir, el conocimiento del objeto es siempre posibilitado por las reglas de la lógica. Sólo el espacio lógico delimita las posibles ocurrencias del objeto en estados de cosas. La clase integral (*Gesamtheit*) de los objetos no está en un más allá del mundo, sino que se da siempre en un mundo posible determinado, constituyendo la realidad empírica (*die empirische Realität*, 5.5561). Los objetos son, por tanto, la substancia del mundo, su forma y contenido, la contrapartida de lo cambiante e inestable (2.022-2.0272), es decir, aquello que *existe* independientemente del estado de cosas en que ocurre, pero nunca separado de un acaecer específico.

Todas estas distinciones, expuestas de manera sucinta, delimitan la imposibilidad de ligar en un solo referente las nociones de *mundo* y de *realidad*. El término *realidad* englobaría, por tanto, bajo su dominio el concepto de *mundo*; incluyendo también en dicho contenido todos aquellos *mundos posibles*

<sup>6</sup> Wittgenstein, L., *Diario filosófico*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 135.

<sup>7</sup> Acero, J. J., «Significado y necesidad en el *Tractatus*», en *Δαίμων. Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, núm. 2, 1990, p. 10.

depare, o no, de modo efectivo, el propio devenir (no hay necesidad alguna en ello, «no hay orden *a priori* de las cosas» (5.634), pues sólo la lógica es necesaria para Wittgenstein (2.012, 4.123, 6.37) y el ámbito de posibilidades que ofrece el espacio lógico queda siempre abierto). Es decir, si la realidad coincidiera con el mundo, este último incluiría en sí de modo efectivo todos aquellos estados de cosas posibles que fundamentan las reglas lógicas, con lo cual no habría alternativa alguna al mundo tal como acontece en un momento determinado. Es decir, se negaría la configuración cambiante o variable de los objetos en sucesivos estados de cosas (2.0271); se excluiría, por tanto, el devenir mismo.

Ahora bien, ¿cómo entender, entonces, 2.063? En este punto, Wittgenstein muestra que «la realidad *total* (integral) es el mundo» (*Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt*), justamente cuando aquello que había llevado a cabo en las líneas precedentes no era otra cosa que una clara distinción de dominios entre *mundo* y *realidad*. Desde nuestra lectura, y a pesar de que el *Tractatus* parezca en este punto llevar a cabo una unidad de contenido entre los términos, Wittgenstein no está indicando otra cosa que el lugar que ocupa el mundo en el seno de la realidad. A saber, si el mundo viene constituido como *Gesamtheit*, no es de extrañar que la realidad integral (*gesamte*) sea, justamente, el mundo mismo. *Die gesamte Wirklichkeit*, la realidad integral, sería aquella parte de la realidad que se da efectivamente, que conforma una *Gesamtheit*, una clase integral, un plexo de conjuntos particulares, de estados de cosas existentes articulados de modo efectivo; es decir, en sentido propio, el mundo mismo. Es importante destacar que en todos aquellos lugares del *Tractatus* en que aparece el término *Gesamtheit*, esta noción viene ligada siempre a clases integrales de hechos, constituidos por estados de cosas efectivos. Así, por ejemplo, en 3.01, Wittgenstein habla de la clase integral (*Gesamtheit*) de los pensamientos verdaderos como *figura del mundo*. Y es, en efecto, el que esta *Gesamtheit* sea una figura lo que, por 2.141, hace de ella un hecho más: a saber, el hecho integral que representa isomórficamente el mundo. En un mismo sentido, podría hablarse de 4.001, donde Wittgenstein habla del lenguaje como clase integral (*Gesamtheit*) de las proposiciones; las cuales, por 4.01, 4.011 y 4.03, vendrían a ser nuevamente hechos efectivos, en tanto que figuras. Casos idénticos tendríamos en 4.11 y 5.5262 al hablar de las proposiciones verdaderas, las ciencias naturales o las proposiciones elementales. Un caso peculiar sería 5.5561, donde Wittgenstein designa igualmente la clase que componen los objetos como *Gesamtheit*. Es manifiesto que un objeto, para Wittgenstein, no es en modo alguno un hecho, del mismo modo en que no es tampoco un estado de cosas que se dé efectivamente. Sin embargo, como vimos, puede mostrarse que los objetos se dan también, de alguna manera, de modo efectivo, dado que ocurren siempre en un determinado estado de cosas, en la medida en que son parte esencial del mismo. El término *Gesamtheit*, por tanto, incluiría siempre en su dominio conjuntos

(omnitudes particulares) cuyos elementos estarían ya dados efectivamente. *Gesamtheit* sería, por tanto, la clase integral de dichos elementos o estados de cosas efectivos apreciada *desde el interior* de la clase misma, es decir, desde la agrupación íntegra de todas sus particularidades constitutivas, *die Gesamtheit aller*<sup>8</sup>. Por contra, la realidad se caracterizaría, en sentido propio, por ser el ámbito de toda posibilidad, el espacio previo a todo darse efectivo de estados de cosas. En este sentido, la realidad *completa* no conformaría una *Gesamtheit*, dado que sus elementos, estados de cosas *posibles*, no vendrían dados —por definición— efectivamente. El todo completo en que consiste la realidad es visto en el *Tractatus* como *previo* al acontecer efectivo de sus partes, en la medida en que es su condición de posibilidad. Tanto el espacio lógico como aquella parte de la realidad que, siendo posible, no se da efectivamente no son vistos, por Wittgenstein, como una *Gesamtheit*, sino como un todo completo (*Ganze*), como un ámbito entero (*ganze*, 3.42) previo al darse efectivo de las posibilidades que fundamenta. Lo lógico, que se ocupa de toda posibilidad (2.0121), es siempre previo a toda experiencia, al empleo de cualquier proposición.

Ahora bien, analicemos detalladamente el significado de estos términos. Toda *Gesamtheit* surge siempre como fruto de un agregado integral de partes, de un compuesto ordenado según perfiles estructurales (*compositum*). Por ello, decir *Gesamtheit* es estar diciendo siempre *Zusammenhang*, conexión que conforma una unidad cohesionada (*Einheit*) como fruto de una suma integral de relaciones (*Beziehungen*). De aquí que autores como Martínez Marzoa<sup>9</sup> prefieran traducir *gesamte* por *integral*, a saber, por aquel espacio en que se cumple la unidad de la pluralidad, siendo esenciales para tal unidad las partes que configuran dicho todo. *Integrar* es siempre «constituir un todo con partes diversas»<sup>10</sup>. Cada una de estas partes, suma de elementos, es lo que venimos llamando *omnitud* (*Allheit*). *Gesamtheit*, de esta suerte, designaría una reunión o asociación integral (*Vereinigung*), una colección de elementos que forman entre sí un todo íntegro. Es decir, *Gesamtheit* sería la unidad que surge de todas las partes, la unidad que, como ya indicaba Aristóteles<sup>11</sup>, conforma toda integridad. Por tanto, en última instancia, *Gesamtheit* es una clase última, una reunión que siendo una asociación de partes se considera como una sola, es decir, se considera en su integridad, sin particularizar sus distintos aspectos o detalles. Es precisamente cuando una *Gesamtheit* se contempla desde esta perspectiva, como unidad separada (es decir, al ser apreciada como un todo completo, independiente de sus partes), cuando toda

<sup>8</sup> Véase, como caso paradigmático de la distinción *Gesamtheit/Allheit*, 4.52, donde Wittgenstein remarca de manera significativa el carácter *integral* de las proposiciones elementales.

<sup>9</sup> Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo, 1984, 3.ª ed., II, p. 414.

<sup>10</sup> Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1992, II, p. 150.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990, 2.ª reimp., V, 1023 b, 36, p. 291.

ella puede ser percibida como un *Ganze*, como un todo entero (*unversehrt*), completo (*völlig*) y perfecto (*volkommen*).

Esto es, justamente, lo que ocurre en *lo místico* para Wittgenstein. El cambio radical en la visión del mundo que acompaña a la vivencia mística, la consecución de una perspectiva externa al ámbito de los hechos, al propio mundo, hace que aquello que hasta el momento se había apreciado como una *Gesamtheit* (1.1, 2.04) pase a ser captado como un todo limitado (*als-begrenztes-Ganzes*, 6.45). En la esfera ética —perteneciente al dominio de *lo místico*—, el mundo es entendido como un *Ganze*, como un todo entero *apreciado* con anterioridad a la suma de sus partes, en la medida en que tal mundo es contemplado externamente, «fuera del espacio y del tiempo» (6.4312) que lo constituyen. El sentimiento de la existencia del mundo como un todo completo inaugura de esta suerte el ascenso hacia *lo místico*, hacia aquello que no encuentra palabras, que sólo *cabe* mostrar (6.522). Ahora bien, si *lo místico* es mostrable, entonces la visión del mundo como *Ganze* puede ser, en este mismo sentido, mostrada, a pesar de su inefabilidad. De este modo, la analogía que se establece con el ámbito de la lógica parece clara. El espacio lógico, el espacio de lo posible, conformado por las reglas de la sintaxis lógica, se muestra en el *Tractatus* como el marco necesario que posibilita todo acaecer concreto, todo estado de cosas efectivo, toda posible accidentalidad. Pero, al igual que sucedía con el mundo entendido como un *Ganze*, el espacio lógico completo (*der ganze logische Raum*, 3.42), así como el aparato lógico entero (*den ganzen logischen Apparat*, 6.3431), no pueden ser *dichos* con sentido por nuestras palabras, sólo pueden ser *mostrados*. Del mismo modo en que ciertas proposiciones elementales verdaderas muestran que el mundo existe, la existencia (*die Existenz*) del espacio lógico viene siempre garantizada por la propia existencia de la proposición (3.4), por el sentido (posibilidad de una existencia) que ésta determina como lugar lógico. Son las partes integrantes, los distintos lugares lógicos que la proposición determina, los que muestran y garantizan la existencia del espacio lógico como *Ganze*. Sin embargo, la idea de *espacio lógico* como todo entero es siempre previa al hecho de especificar completamente sus partes. El espacio lógico, por tanto, *existe*, pero no es un hecho más, no se da efectivamente. No es posible una proposición que lo presente, resulta absolutamente inexpresable. No obstante, toda proposición viene necesitada del espacio lógico entero. La posibilidad de ocurrencia de la misma sólo viene garantizada por el propio espacio lógico, como condición de posibilidad de todo darse efectivo. Notémoslo nuevamente: desde este punto de vista, toda figura, toda proposición, es siempre una figura lógica (2.182). Es decir, cada proposición lo es en la medida en que su posibilidad ya estaba delineada en el espacio lógico completo (*ganze*), concebido como previo a la figura misma. El carácter figurativo descansa siempre en la lógica de la figuración (4.015).

Asimismo, de igual manera en que no tiene sentido, para Wittgenstein,

hablar de proposiciones sin presuponer ya el espacio lógico que las posibilita, tampoco tendrá sentido en el *Tractatus* hablar de nombres sin el todo entero que conforma la proposición. Efectivamente, toda figura y, por ende, toda proposición constituyen un *Ganze* (4.0311), un todo completo que representa isomórficamente su sentido, que *figura* un estado de cosas posible. Dicho *todo*, a su vez, se subdivide en el *Tractatus* en una serie de nombres articulados según la forma lógica de la proposición. Para Wittgenstein, como ya había indicado Frege <sup>12</sup>, «es imposible que las palabras aparezcan de dos modos diferentes, solas y en la proposición» (2.0122). Es decir, un nombre no puede cobrar significado de no ser en el marco global previo que supone la proposición (3.3). Esta última se presenta como el todo entero (*ganze*) previo al posible contenido de sus partes. Un nombre no cobra sentido al especificar su referencia, el objeto al que refiere. Sólo en el espacio más amplio de la proposición, sólo en el uso de dicho nombre en diversas representaciones, podremos captar el contenido propio de un signo primitivo. Ello da cuenta también, desde una lectura de la figura como representación isomórfica, de las razones por las que, para Wittgenstein, todo objeto ha de venir siempre dado en un estado de cosas determinado: «siendo un objeto aquello a lo que nos referimos con un nombre, y no pudiendo el significado de éste ser captado más que en el contexto de la proposición, está pues claro que aquél no puede presentárenos sino en el ámbito del posible estado de cosas que constituye el sentido de ésta» <sup>13</sup>. Como vemos, sólo como un todo completo (*Ganze*) puede la proposición figurar un determinado estado de cosas, remitir a algo externo a ella misma (conteniendo en sí las líneas de proyección, nunca su sentido) <sup>14</sup>; sólo en el todo de la proposición cobran significado sus partes. Los nombres, por tanto, sólo pueden ser explicados mediante elucidaciones, a través de oraciones que, como un todo, los contengan y vayan dirigidas a aquellas personas que conozcan los objetos que representan <sup>15</sup>.

Como hemos visto en estos casos concretos, *Ganze* es el todo observado con anterioridad al hecho de especificar sus partes, a las que hace posibles, a las que dota de sentido. Decir *Ganze* es decir *totum* (*compositum ideale*), a saber, completud cuyas partes son sólo posibles con referencia a dicho todo entero (al menos en el pensamiento). No quiere esto decir que exista independientemente de sus partes, sino que, una vez que éstas han sido integra-

<sup>12</sup> Véase Frege, G., *Los fundamentos de la aritmética*, Barcelona, Laia, 1972, pp. 85-86.

<sup>13</sup> Prades Celma, J. L., y Sanfélix Vidarte, V., *Wittgenstein: Mundo y Lenguaje*, Madrid, Cincel, 1900, p. 96.

<sup>14</sup> Véase Wilment, R., «Pictures, language and reality», en Δαίμων. *Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, núm. 2, 1990, pp. 207 y ss.: donde polemiza con G. E. M. Anscombe sobre la inclusión o no por parte de la figura de las líneas de proyección que ligan la proposición isomórficamente con la realidad (2.1511 y ss.).

<sup>15</sup> Anscombe, G. E. M., *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Buenos Aires, El Ateneo, 1977, p. 21.

das, se observa de modo plenario como lleno absoluto. La diferencia entre *Gesamtheit* y *Ganze* radica sólo en el punto de vista. Cuando un todo integral (*Gesamtheit*) es percibido de modo externo a la suma global de sus partes, es decir, cuando se observa la unidad lograda de modo aislado como un todo cabal, entonces estamos concibiendo dicha *Gesamtheit* como un *Ganze* acabado en su completud. Si *Gesamtheit* es el todo compuesto de partes que son dadas efectivamente de modo separado (independientemente, 2.061) y que nosotros mismos percibimos como formando parte (es decir, nuestra visión en este caso sería interna a la propia *Gesamtheit*), *Ganze* es la completud absoluta entendida como espacio previo para la posibilidad de sus partes ( $\delta\lambda\omicron\varsigma$ , nunca  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ ; *totum*, nunca *omnis*, *universalitas*, nunca *universitas*).

Pensemos en el espacio lógico, como completud, en este sentido: más que ser elementos previamente dados a partir de los cuales surge su unidad, las partes de este ámbito entero (*ganze*) son dadas (o posiblemente dadas) en y mediante el espacio único que ellas presuponen: un estado de cosas sólo es posible en referencia a dicho ámbito de posibilidad global. Por contra, la noción de *Gesamtheit* presupone internamente sus distintas partes, todas (*alle*) ellas. Del mismo modo que en Kant, la noción de *mundo* implica en Wittgenstein, como *Gesamtheit*, un *compositum* de ítems separados (*fenómenos* para el primero, *hechos efectivos* para el segundo) que constituyen entre sí, de modo íntegro, una unidad que inferimos como *totum* separado, partiendo siempre de lo compuesto <sup>16</sup>.

Como ya hemos indicado, el espacio de los estados de cosas posibles que constituye parte de la realidad tendería a observarse como un *Ganze*, dado que el espacio lógico, ámbito de lo posible, es así entendido de modo expreso (3.42). Espacio lógico y realidad vienen asociados, por tanto, conceptualmente a lo largo del *Tractatus*. De hecho, en el caso de darse una tautología, pueden llegar incluso a ser esferas coincidentes (4.463). Es esto lo que nos induce a barruntar, junto a lo ya expuesto, que *realidad* y *mundo* sean, en efecto, conceptos de distinto contenido. El término *realidad* englobaría también todos aquellos estados de cosas que no se dan de modo efectivo, y que, de esta suerte, por definición, no forman parte del mundo. Al igual que en *El hombre sin atributos* de Musil, la realidad es en el *Tractatus* primordialmente posibilidad, tarea: proyecto a componer, más allá de los hechos dados en un momento concreto, según las prescripciones de sentido del lenguaje referencial; quehacer factible dentro de los márgenes habilitados por la gramática. Sin embargo, en sentido estricto, no se ha de pensar ontológicamente en la realidad como si se tratase de un ámbito *más amplio* que el propio mundo; a saber, los límites del mundo y de la realidad son coincidentes, son las reglas

<sup>16</sup> Véase Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1989, 6.<sup>a</sup> reimpr., A 438/B 467, pp. 403-404. Cfr. Villacañas Berlanga, J.-L., «Wittgenstein y la solución kantiana el problema de la filosofía», en *Problemas fundamentales del conocimiento*, Salamanca, Sociedad castellano-leonesa de filosofía, 1993, pp. 7-33.

de la lógica las que delimitan en ambos casos el espacio de lo posible. La diferencia radicaría, más bien, en el modo en que se ocupa efectivamente el interior de esos límites. El espacio lógico sería el todo completo (*Ganze*) que ocupa, no efectivamente, todo el espacio de lo posible, todo el espacio en que pueden darse de modo efectivo estados de cosas. La realidad, como hemos visto, vendría constituida tanto por el espacio anteriormente descrito, como por la suma integral de relaciones efectivas que componen el propio mundo. Este último, por tanto, sería, a su vez, el todo íntegro (*Gesamtheit*) de estados de cosas dados de modo efectivo en el seno previo y completo del espacio lógico. Ahora bien, ¿quiere esto decir que el espacio lógico es, *de facto*, una esfera limitada de modo distinto a como lo es el mundo? Obviamente, éste no es el caso. Si los límites del espacio lógico fueran ajenos, externos, a los límites del mundo, también lo serían respecto del propio espacio lógico, de los límites ya siempre pretrazados por la sintaxis lógica. Asimismo, el dualismo positivo-negativo, tan detestable por otra parte para Wittgenstein<sup>17</sup>, renacería con sus mejores galas. Cuando una proposición *figura* un hecho negativo (determina un lugar en el espacio lógico), sólo figura un hecho no-efectivo que acota y resalta aquello que sí se da efectivamente. Es decir, toda proposición representa isomórficamente un determinado estado de cosas. Dicho estado de cosas, de resultar un hecho negativo, no se encontraría en un presunto *más allá* donde *fuera* negativamente, como si este hecho negativo se diese, en verdad, de modo efectivo. Por contra, frente a esta obvia contradicción, lo que la proposición lleva a cabo, en este caso, es figurar lo efectivo a partir de sus posibles no efectivos. El lenguaje, como *Gesamtheit*, al figurar la realidad representa el espacio de posibles que circunda al mundo, el seno completo en que éste se da; y, de este modo, lo define negativamente. La representación isomórfica es establecida, pues, entre lenguaje y mundo (siendo ambos *todos integrales*), sólo que al figurar la realidad lo que se está llevando a cabo es una relación de isomorfía con el mundo *en sentido negativo*. Figurar negativamente un determinado estado de cosas es, para Wittgenstein, figurarlo por aquello que él *no* es de modo efectivo, es decir, por aquello que le circunda, que no es el caso, pero que podría llegar a serlo en tanto que posible (4.463)<sup>18</sup>. El mundo, pues, estaría compuesto por la suma integral de

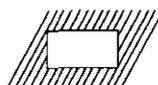
<sup>17</sup> Cfr. Wittgenstein, L., *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>18</sup> Es esencial para la comprensión íntegra de lo aquí esbozado el detenerse atentamente en aquello que el *Tractatus* muestra en 4.463: «La proposición, la figura, el modelo, son, en sentido negativo, como un cuerpo sólido que limita la libertad de movimiento de los demás; en sentido positivo, como el espacio limitado por substancia sólida, en el que un cuerpo ocupa un lugar.» Cfr. *Diario filosófico*, *op. cit.*, p. 54; donde Wittgenstein ilustra con el siguiente ejemplo gráfico lo aquí expuesto:

(+)



(-)



relaciones efectivas entre objetos, de estados de cosas dados efectivamente, dados en el ámbito previo, completo, *existente* (3.4), que conforma el espacio global de lo posible, el propio espacio lógico. De este modo, si el mundo es entendido como *Gesamtheit* desde los primeros párrafos, la realidad vendría a ser considerada más bien como un todo completo posibilitante del devenir del mundo mismo. Sin el presupuesto de un ámbito de posibilidad previo al darse efectivo de aquello que posibilita, el mundo no devendría otro a cada nuevo estado de cosas que se diese efectivamente, dado que tal estado de cosas no sería posible. El espacio lógico, por tanto, no ha de ser pensado como un tipo especial de hecho (perteneciente, por ello, al mundo)<sup>19</sup>, sino como condición de posibilidad del mundo y del lenguaje. El *Tractatus*, en este sentido, vendría a ser una suerte de deducción trascendental de los fundamentos que posibilitan el lenguaje, una acotación de los límites externos del mismo con el objeto de mostrar el ámbito propio, independiente e inefable de lo místico<sup>20</sup>.

Es, justamente, al ser contemplado el mundo como todo limitado y completo (*als-begrenztes-Ganzes*) cuando resulta inexpresable. Es decir, es la concepción del mundo como un todo *previo* a sus partes lo que no se puede pensar, lo que no tiene sentido (*unsinnig*, 6.54). Del mismo modo, al hablar del espacio lógico como *Ganze*, éste sólo puede ser mostrado, no puede ser dicho con sentido, y es esto entre otros puntos lo que hace del *Tractatus* un absurdo. No existen proposiciones sublimes porque no son posibles por definición. Para que vinieran al caso, deberían ser externas al propio ámbito de lo posible que acota la lógica, apreciarlo externamente como un todo completo (*Ganze*), y esto es, de hecho, lo inviable: una proposición no puede ser ajena al espacio que la posibilita; de serlo, ya no sería una proposición. Situar-se con el lenguaje fuera de la lógica es, por tanto, para Wittgenstein, esencialmente imposible. Esto es justamente lo que hace tanto de la ética como de la lógica esferas trascendentales (6.13, 6.421) que no tienen que ver internamente con cómo es el mundo, con cómo es la realidad en cuanto ámbito de lo posible, «sino con el “hecho” de *que* es (5.552, 6.44)»<sup>21</sup>, de que su existencia viene dada ya como un todo entero (*Ganze*). La esfera propia de la ética está, por tanto, más allá del espacio y del tiempo (6.4312); es sobrenatural<sup>22</sup>; contempla desde el exterior los límites del mundo, y es esto lo que hace de ella un sinsentido<sup>23</sup>.

Ahora bien, para que la visión del mundo sea externa a éste, el contem-

<sup>19</sup> Mounce, H. O., *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1983, p. 34.

<sup>20</sup> Ghins, M., «La forme et le sens dans le *Tractatus de Wittgenstein*», en *Revue Philosophique de Louvain*, 4.º, núm. 27, Août, 1977, p. 471. Véase Reguera, I., «Nihilismo idcológico», en *Revista de Occidente*, núm. 160, septiembre 1994, pp. 65-76.

<sup>21</sup> Acero, J. J., «Significado y necesidad en el *Tractatus*», art. cit., p. 21.

<sup>22</sup> Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 36.

<sup>23</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, op. cit., Prólogo, p. 11.

plador, el propio yo, debe ser igualmente ajeno al espacio y al tiempo, y, por ende, inefable. Este yo trascendental se convierte en condición de posibilidad del mundo y del lenguaje; pero, como tal, no existe (5.631), no es un objeto, no puede verse a sí mismo (5.633): «Estoy objetivamente frente a todo objeto. No frente al yo»<sup>24</sup>.

En el *Tractatus*, por tanto, sólo la vivencia estética da cuenta de *lo más alto* (6.432), dado que el enigma de la vida no se da efectivamente, *en* el mundo (6.5), sino *fuera* de éste, en un lugar no-lugar. Frente al sujeto<sup>25</sup>, entendido como entidad psicofísica, como hombre (5.641) perteneciente de modo interno al mundo en tanto que *Gesamtheit* (a la esfera de lo fáctico, de la ciencia natural en la que *simplex sigillum veri* es), Wittgenstein propone el yo «que entra en filosofía» (5.641), el yo filosófico-trascendental que como un punto inextenso (5.64) interviene en la vivencia ético-estética<sup>26</sup>, en lo místico, al contemplar de modo inexpresable el mundo como todo completo y limitado, el mundo como *Ganze*. De hecho, no era otra cosa lo que intentaba mostrar el *sinsentido* de Goethe en el *Fausto*:

*Wie alles sich zum Ganzen webt,  
Eins in dem andern wirkt und lebt!*<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Wittgenstein, L., *Diario filosófico*, op. cit., p. 136.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, p. 88.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>27</sup> Goethe, J. W., *Faust*, Hamburg, Christian Wegner Verlag, 1952, vv. 447-448, p. 22: «¡Cómo se entreteje todo en el Todo, y cada uno obra y actúa en el otro!»