

LA DICOTOMIA ENTRE MOSTRAR Y DECIR Y LA NOCION DE SENTIDO EN EL *TRACTATUS*

por Lorenzo PEÑA

SECCION 0.^a—INTRODUCCION

En este estudio presento una dilucidación de la noción de *sentido* en el *Tractatus Logico Philosophicus* de Wittgenstein (de ahora en adelante abreviado así: «el T»), en el trasfondo de un esclarecimiento del alcance y la naturaleza de la dicotomía tractariana entre *mostrar* y *decir* (y entre lo mostrable y lo decible). La interpretación que presento aspira a ser lo más literal posible y se aparta de interpretaciones altamente especulativas, como la de Finch en (F:1). Por otro lado, caracterízase el tratamiento propuesto en el presente artículo por abordar algunas cuestiones interpretativas que no han sido, que yo sepa, consideradas por otros estudiosos del T. A menudo se aceptan sin discusión las afirmaciones del T que, tomadas literalmente, sugieren identificar el sentido de una oración con el estado de cosas por ella representado, lo cual haría desmoronarse toda la ontología —y, con ella, toda la teoría del lenguaje— del T. Frente a esa aceptación acrítica, el presente estudio comienza (Sección 1.^a) sometiendo a enjuiciamiento tal identificación, la cual viene rechazada a favor de una concepción del sentido como la forma de la representación oracional del estado de cosas, forma que es indistinguible con la forma del propio estado de cosas.

En la Secc. 2.^a estudio la naturaleza de la dicotomía entre mostrar y decir y argumento a favor de la tesis de que lo mostrable es el propio sentido y cuanto pertenece a la esfera del sentido: todo lo formal. En la Secc. 3.^a estudio la identidad entre forma y estructura, aclarando en qué sentido son idénticas la forma de la oración y del estado de cosas y analizando la concepción wittgensteiniana del isomorfismo entre oración y estados de cosas (y entre lenguaje y mundo). En la Secc. 4.^a abordo el espinoso problema de en qué se funda y en qué consiste la tesis wittgensteiniana de la comprensión previa del sentido: el sentido es para Wittgenstein lo mismo que las condiciones de verdad de la oración; tales condiciones constituyen la posibilidad (y, por tanto, la forma) del estado de cosas representado por la oración; mas Wittgenstein identifica posibilidad aléctica y posibilidad epistémica; vendrán estudiadas las raíces y consecuencias de tal identificación.

La Secc. 5.^a estudia la determinidad de sentido que exige Wittgenstein, como exclusión de cualquier margen de indeterminación entre los extremos veritativos de verdad absoluta y falsedad absoluta. Cuestiono los supuestos de tal concepción y muestro la viabilidad de alternativas razonables frente a esa exigencia de determinidad absoluta (una de las raíces de la doctrina inefabilista del T). En la Secc. 6.^a y última estudio la noción wittgensteiniana del *sinsentido*: el sinsentido se engendra por infracción de reglas sintácticas; pero el único sinsentido interesante, el filosófico —incluido el de las oraciones, o pseudooraciones, que forman el T—, es el que resulta de un fallido intento de decir lo que sólo es mostrable, no decible. Lo que logran a la postre estas oraciones del T es despertar la atención del lector para que se fije en lo mostrable, en lo que se muestra a sí mismo, renunciando para siempre al vano empeño por decirlo.

El marco general de la interpretación que propongo del T está constituido por el capítulo 13.^o de la Sección I de *El ente y su ser: un estudio lógico-metafísico* (P:13). Aunque me he esforzado porque el presente artículo se pueda leer con independencia, no cabe duda de que no pocos puntos quedarán mejor aclarados consultando dicho capítulo. (Además, en ese lugar hago un balance crítico general del T, y marco pautas para una alternativa global a los supuestos en que descansa la obra de Wittgenstein, con el aterrador inefabilismo que acarrea.) Debo, para finalizar estas líneas introductorias, señalar que he desgajado para un estudio posterior la cuestión de la oposición de sentido entre las oraciones afirmativas y sus respectivas negaciones.

En las secciones que siguen, una llamada a un lugar del T está señalada mediante el número del párrafo correspondiente (un guarismo del 1 al 7 seguido de un punto y, eventualmente, de otros guarismos). Las referencias al diario filosófico de Wittgenstein (W:3), se hacen indicando el asiento; así, «28.11.14» quiere decir: asiento del 28 de noviembre de 1914. Como esas indicaciones hablan por sí mismas, podrá omitirse la mención de a qué libro se está haciendo alusión en uno u otro caso.

Sección 1.^a—DIFERENCIA ENTRE EL SENTIDO DE LA ORACION Y EL ESTADO DE COSAS POR ELLA REPRESENTADO

En la cuestión de la dualidad entre *mostrar* y *decir*, que es una de las centrales en el T, parecen poder perfilarse dos interpretaciones del pensamiento de Wittgenstein en el T; sendas lecturas están emparentadas con otros tantos modos de entender qué sea para Wittgenstein el *sentido* de una oración. Por un lado, afirma Wittgenstein (4.022) que la oración muestra cómo sucede o se comporta la realidad (*wie es sich verhalten*: en alemán «sich verhalten» es impersonal; cabe traducirlo como *darse las cosas*) si la oración es verdadera; y dice la oración que así sucede o se comporta la realidad (*dass es sich so verhalt*). En el mismo lugar dice también Wittgenstein que la oración muestra el sentido. Ahora bien, en

algunos pasajes —al comienzo del T— parece ser identificado el sentido de la oración con el estado de cosas por ella representado; así, p. ej., dice tajantemente Wittgenstein: «Lo que representa la figura es su sentido» (y en lo mismo abunda 2.201, al decir que la oración representa la posibilidad del estado de cosas, si aceptamos la identificación del sentido de la oración con esa posibilidad); pero, claro está —y a tenor de numerosas declaraciones, nunca desmentidas (2.202, 2.15, 2.203, 3.0321, 4.021, 4.04, 4.124, 4.125)—, lo que es representado (*abgebildet, vorgestellt, dargestellt*) por la oración es un estado de cosas —si bien, por extensión, en sentido traslaticio, también dice Wittgenstein que la oración representa a la realidad, cuando representa a un estado de cosas existente; similarmente en 3.13 parece también identificarse el sentido de la oración con el estado de cosas por ella representado, pues se dice que a la oración le pertenece cuanto pertenece a la proyección, mas no lo proyectado, aclarándose eso a renglón seguido como que a la oración le pertenece la posibilidad de lo proyectado, pero no lo proyectado mismo, y que, *por consiguiente (also)*, no está contenido en la oración su sentido, aunque sí la posibilidad de expresarlo (*ausdrücken*); y termina ese punto 3.13 diciendo que en la oración está contenida la forma del sentido, mas no el contenido del mismo —pareciendo sobreentenderse, por el contexto, que el contenido del sentido es el propio sentido, a diferencia de la forma del mismo—; en el contexto más amplio en que figuran tales declaraciones, pueden éstas ser interpretadas así: a la oración le pertenece su conexión representativa o figurativa con el estado de cosas por ella representado, el cual vendría así identificado con el sentido; esa pertenencia de tal conexión a la oración —o ese estar contenida la conexión en la propia oración— significa que es una propiedad formal o interna de la oración —una propiedad, pues, que es esencial a la oración, que ésta posee necesariamente y no podría dejar de poseer— el que ésta represente al estado de cosas, pues esa representación —sea o no aprovechada para fines comunicacionales por una colectividad de seres pensantes determinada— es algo que se da objetivamente y que, cuando se da, no puede por menos de darse, ya que estriba en una isomorfía entre dos estados de cosas, el uno la oración y el otro aquello que la misma representa, un ser iguales la oración y el estado de cosas por ella representado en lo tocante a la estructura, en el sentido de que ambos tienen el mismo número de constituyentes (4.04) y se relacionan similarmente —no idénticamente, claro, pero sí similarmente, porque al modo de combinarse los objetos en el estado de cosas le corresponde exactamente el modo de combinarse las palabras o nombres en la oración—; la oración, por su mera existencia, muestra así la posibilidad del estado de cosas representado (es más: la contiene: 2.203, 3.02), pues el poder existir tal estado de cosas es lo mismo que el poder estar combinados los objetos que en él aparecen del modo correspondiente, lo cual es a su vez lo mismo que el que puedan estar las palabras que forman la oración combinadas entre sí del modo propio que les corresponde para formar esa oración, no pudiendo ser óbice para esa identidad de sendas posibilidades el que el modo de combinación difiera del estado de cosas a la oración, ya que

ambos modos de combinación se corresponden por un perfecto isomorfismo —sin lo cual la oración no sería tal, pues no sería una representación figurativa del estado de cosas—. Por último, otro pasaje que parecería apuntar a esa misma identificación del sentido con el estado de cosas por ella representado es 4.031 donde se afirma que en lugar de decir «esta oración tiene este o ese sentido» pudiera decirse «esta oración representa este o ese estado de cosas».

Pues bien, de aceptarse la interpretación que queda apuntada y respaldada por la evidencia textual que ha venido presentando en los últimos párrafos, toparíamos de bruces con dificultades como las siguientes. El *representar* mismo, que es la relación entre la oración y el estado de cosas (por ella representado), sería un mostrar, no un decir, ya que es el sentido —o sea (a tenor de tal lectura): el estado de cosas— lo que la oración muestra (4.022); y como lo señala 4.1212—, lo que puede mostrarse no puede decirse. (En 4.121 afirma Wittgenstein que lo que *se refleja* a sí mismo en el lenguaje —y todo hace suponer que Wittgenstein identifica el que algo se refleje o muestre con el que sea mostrado en el lenguaje— no puede ser representado; ese algo *mostrado* y autorreflejado en el lenguaje, añade, es la forma de la realidad; la forma es, pues, lo mismo que el sentido.) Entonces, el estado de cosas sería indecible, y, en eso, le sucedería igual que a un objeto: el objeto es indecible, no puede ser expresado (*ausgesprochen*), como lo puntualiza claramente 3.221: puede empero hablarse de él, mientras que, por el contrario, sabemos que del estado de cosas no puede hablarse (porque de algo con existencia contingente, si es que existe, no puede hablarse, ya que, por aplicación del principio de tercio excluso, concluiríamos que su existencia no es contingente; vide infra, Secc. 5.^a). Así tendríamos que el estado de cosas no sería ni decible ni algo sobre lo que cupiera hablar, mientras que justamente toda la orientación del T parece ir en una dirección diametralmente opuesta: son sólo los estados de cosas, los acaecimientos (contingentes, por ser eso: puros acaecimientos), reales o posibles, los que pueden ser dichos, y nada más puede ser dicho. A tenor de la interpretación ahora considerada, en cambio, no son los estados de cosas lo decible; lo decible, lo dicho por la oración, sería (como lo indica 4.022) que las cosas se dan o suceden *así* (*así*: como la oración muestra que suceden o sucederían si la propia oración es o fuera verdadera). Ese *que* (el *que así suceden*) sería algo diferente del propio estado de cosas, algo, dado lo cual, queda fijada la realidad (4.023). Y ese algo no podría ser sino la existencia del estado de cosas (o la inexistencia del mismo, si la oración es negativa). Pero la existencia del estado de cosas existente no puede ser para Wittgenstein algo diverso de ese mismo estado de cosas. No hay ningún camino accesible en el T para dilucidar o entender, ni siquiera de la manera más inefable, qué sea una existencia de algo diversa de ese mismo algo, por las razones que he invocado en (P:13), Sección 1.^a, cap. 13.

Se sucederían en cascada otras dificultades más frente a la interpretación considerada. Hemos visto, en el propio pasaje 3.13 invocable a favor de esa interpretación, que Wittgenstein diferencia lo proyectado mismo —que

supuestamente es el sentido de la oración identificado con el estado de cosas por ella representado— de su posibilidad, identificada con su forma. Pues bien, como lo he indicado parentéticamente líneas más arriba, en 4.12ss se dice que la forma es irrepresentable, pero mostrable, pareciendo sobreentenderse o —mejor— darse a entender que *representar* es decir, que lo decible y sólo ello es lo representable, mientras que es lo mismo ser indecible que ser irrepresentable —lo que se muestra es lo que no puede decirse, no puede representarse—. Y es eso lo que corrobora el pasaje constituido por 4.12ss: toda realidad, todo estado de cosas, es representable por una oración, mientras que lo que la oración no puede representar es lo que tiene en común con la realidad —con un estado de cosas— para representarla, a saber: la forma lógica, la cual se refleja a y por sí misma en la oración, es mostrada por la oración. Pero, a tenor de 4.022 —pasaje clave—, lo mostrado es el sentido. Así, pues, y como, según precisamente la interpretación ahora contemplada, el sentido es el estado de cosas representado, sería éste mostrado y, por ende, sería irrepresentable también, lo mismo que su forma. Pero, entonces, deberá también pertenecer a la oración o estar contenido en ella (contrariamente a lo dicho en 3.13), toda vez que lo que hace que algo sea mostrado en vez de dicho es que pertenece a la oración misma y que, por consiguiente, si fuera dicho, entonces la oración hablaría sobre sí misma y así se valdría de sí misma como marco que se contendría a sí mismo.

Ante todas esas dificultades, ¡retrocedamos y busquemos una interpretación alternativa! Las declaraciones en que identifica Wittgenstein el sentido con el estado de cosas representado —como 2.221 y 3.13— son inconsecuencias terminológicas. El sentido no es el estado de cosas representado, sino que es algo diferente: es —como lo dice 4.2— el acuerdo o desacuerdo de la oración con las posibilidades de existencia e inexistencia del estado de cosas. (Y, por eso, el sentido es *independiente de los hechos*, según 4.061.) ¿Qué es eso? Tengamos en cuenta que el sentido de la oración afirmativa es opuesto al de su negación (4.0621: correspóndeles, eso sí, una misma realidad, que será o bien un hecho positivo, si la oración afirmativa es verdadera, o bien uno negativo, si la oración afirmativa es falsa). Entonces cabe entender esa declaración de Wittgenstein de este modo: el sentido de la oración afirmativa es el acuerdo entre ella y la existencia posible del estado de cosas representado por la oración y, por tanto, también el desacuerdo entre la oración y la inexistencia posible del estado de cosas; el sentido de la oración negativa es el acuerdo de la oración con la inexistencia posible del estado de cosas y el desacuerdo con la existencia posible. (Todo eso es, probablemente, lo que quiere decir la definición de «sentido» brindada en 4.2.) En cada caso he señalado «existencia posible» e «inexistencia posible». Porque ese acuerdo o desacuerdo se da independientemente de que de hecho se dé existencia o se dé inexistencia del estado de cosas. Ahora bien, sucediendo ello así, el sentido es lo mismo que la conexión proyectiva o representativa entre oración y estado de cosas, algo que —según lo visto en 3.13— pertenece a la oración misma, está en ella

contenido, es su forma de oración, y, por ser una relación interna —o sea: formal (en terminología wittgensteiniana: necesaria, esencial—), pertenece también esencial y necesariamente al estado de cosas representado, es común a ambos y es así la forma de la realidad, que es la misma que la forma del lenguaje —en 3.13 se identifica claramente la forma de la oración, la forma del estado de cosas representado, la posibilidad de éste, y la relación proyectiva o representativa entre ambos: todo es uno y lo mismo, en el sentido de que sendas formas o posibilidades son necesarias, constitutivas, no accidentales (o «materiales» en terminología wittgensteiniana) y el que se den esas posibilidades es lo mismo que el que se dé la conexión representativa entre lo que, por una y otra posibilidad, respectivamente, resulta posible. (Como cada hecho «contiene» su propia posibilidad, su propio ser-posible, la representación, que es también un hecho, contiene la posibilidad del estado de cosas por ella representado, ya que esa posibilidad es *la misma* que la posibilidad de la propia representación; cf. 2.203; como toda oración posible está correctamente formada y, por ende, tiene sentido (5.4733) y como el pensamiento es la oración con sentido (4.), resultanos ahora bien claro lo que dice Wittgenstein en 3.02: que el pensamiento (o sea: la oración correctamente formada) contiene la posibilidad de lo que es por él pensado, o sea: dicho: ser posible es ser decible: 3.031; y la posibilidad de lo posible, de un estado de cosas, es lo mismo que la decibilidad de la oración que lo represente: algo de lo cual no puede hablar la oración porque sería hablar de sí misma.) Y ahora sí entendemos que el sentido sea lo mostrado, pero no dicho, no representado; que lo dicho no sea el sentido, sino el contenido del sentido, o sea: la existencia del estado de cosas (si la oración es afirmativa), la cual es idéntica al propio estado de cosas (existe si, y sólo si, éste existe, con lo cual, si no existe el estado de cosas, la oración es falsa, no representa nada real, no dice nada real).

Así, pues, el sentido de la oración es lo mismo que su forma de representación, que es (según 2.17) lo que tiene que tener en común la representación figurativa (*Bild*) con el estado de cosas representado (según 2.16), lo idéntico en ambos (2.161), siendo eso lo que la representación figurativa no puede representar, sino sólo mostrar (2.172: aquí usa Wittgenstein el verbo *aufweisen*, pero éste es expresamente puesto como sinónimo de *zeigen*, que es el más típicamente empleado en la acepción de «mostrar», en 4.121). En 2.18 se dice, todavía más explícitamente, que la forma («lógica» —pero ese adjetivo no añade ni quita nada, salvo la indicación de que debemos abstenernos de incluir en la forma de la representación características no propiamente formales, o sea: tales que pueden ser poseídas y pueden no serlo: 4.122-3) de la representación es también la forma de la realidad y que es lo comúnmente poseído por la representación y la realidad. Y ya en 2.151 dícenos Wittgenstein que la forma de la representación es la posibilidad de que las cosas se combinen entre sí como lo hacen los elementos de la representación figurativa, o sea: la forma de la representación es —cuando el *Bild*, la representación

figurativa, es una oración (y cualquier representación figurativa puede ser considerada como una oración)— el sentido, el acuerdo entre la oración y la existencia posible del estado de cosas, acuerdo que es, a su vez —para Wittgenstein—, lo mismo que esa posibilidad misma de existencia del estado de cosas, la cual es la forma de ese estado de cosas, su *cómo es* (a diferencia de su *que es*, lo cual es idéntico al propio estado de cosas). Además, el tercero de los lugares citados a favor de la identificación del sentido de la oración con el estado de cosas representado por ella puede ser fácilmente reinterpretado. Dice Wittgenstein allí (4.031) que, en lugar de decir que esta oración tiene este sentido, cabe decir que representa a este estado de cosas. Mas, ¿siguese de ahí que haya de ser lo mismo el sentido que el estado de cosas? Sólo si previamente se estipulan dos premisas: 1.^a) que representar es lo mismo que tener (en el sentido en el que se dice de la oración que *tiene* un sentido); 2.^a) que lo así tenido o representado es único. La segunda, la unicidad de lo así tenido, o así representado es obviamente una presuposición de Wittgenstein, sin la cual se haría añicos una gran parte de su construcción doctrinal. Pero lo primero no es correcto. Lo que sí es cierto es que a una relación de tener entre una oración y un sentido le corresponde biunívocamente una relación de representar entre esa misma oración y un estado de cosas. Pues el sentido de la oración es justamente la posibilidad (o sea: la forma) del estado de cosas —en cierto modo indentificado por Wittgenstein con el que dicho estado de cosas sea representado por la oración—; y el que la oración *tenga* ese sentido es que muestre esa posibilidad, la de ese estado de cosas, y no otro; y a ese mostrar particular corresponde su representar en particular al estado de cosas de que se trate (a aquél cuya posibilidad es el sentido en cuestión, mostrado por la oración).

Sección 2.^a—IRREDUCIBILIDAD DE LA DICOTOMIA ENTRE MOSTRAR Y DECIR

Otra dificultad que se yergue con respecto a este tema de la relación entre mostrar y decir y entre lo mostrable y lo decible es que, en 4.461, dice Wittgenstein algo que ha inducido a algún exégeta a pensar que no todo lo mostrable es indecible (vide (F:1), p. 192). Y es que ese pasaje *puede* traducirse así: «La oración muestra lo que dice, la tautología y la contradicción que no dicen nada». En ese aserto, la primera de las dos oraciones yuxtapuestas parecería decir algo que se niega en 4.1212 (a saber: lo que puede mostrarse no puede decirse). Sin embargo, esa oración puede ser leída de otro modo: dentro de ella el «was» puede ser un pronombre interrogativo indirecto, en vez de relativo, de modo que la oración se traduciría así: «la oración muestra qué es lo que ella dice». Y mostrar qué es lo por ella dicho no es mostrar eso que ella dice, sino mostrar que entre la oración y lo por ella dicho se da una relación de *decir* —al igual que mostrar cuál es la causa de algo, siendo esa causa un determinado acontecimiento,

no es lo mismo que mostrar ese acontecimiento, sino tan sólo mostrar *que* el acontecimiento es la causa del algo en cuestión—. Lo representado por la oración es lo que ésta dice, un estado de cosas: eso lo exhibe o manifiesta la oración, pero no lo dice, pues lo que se muestra o manifiesta no puede ser dicho.

Ahora bien, si llevamos cuenta de los entes que, según el T, son mostrados, podemos percatarnos de que (meramente) mostrables (y, por ende, a tenor de 4.1212, indecibles) son: las formas (4.121), los sentidos (4.022), las verdades tautológicas (6.127), las verdades necesarias —consistentes en la existencia de una relación interna o formal— (4.124), el que un objeto es un objeto, y más generalmente el que un ente de cierta categoría es de esa categoría (4.126), el que un hecho negativo es incompatible con el hecho positivo consistente en la existencia del estado de cosas en cuya inexistencia consiste el hecho negativo en cuestión (4.1211), el que un objeto está involucrado en un sentido (e.d. que el objeto aparece, combinado con otro(s), en el estado de cosas cuya forma es el sentido en cuestión) (4.1211), el que un nombre designe a un objeto (4.126), la lógica del mundo (6.22). Y otras cosas más, subsumibles empero —sin forzar nada— bajo una o más de las precedentes.

En varias ocasiones se recalca en el T que lo mostrable se muestra a sí mismo (en el lenguaje, en las oraciones): 6.522, 4.121, 4.124, 4.126. Sin embargo, también indica Wittgenstein que lo mostrable es mostrado por las oraciones del lenguaje. Lo mostrable se muestra y es mostrado; pero nunca dice que lo mostremos nosotros, pues justamente se nos muestra. En cambio, lo decible es dicho por las oraciones y por nosotros (al proferir oraciones) (vide, sobre ese contraste: 4.121).

El problema que se nos plantea es si hay alguna unidad, algún denominador común, entre los entes mostrables. Sí la hay: lo mostrables es o el propio sentido, o lo directamente constitutivo del sentido, o el horizonte del sentido. El sentido mismo es la forma de un estado de cosas. Constitutivos directos de la forma de un estado de cosas son las formas de los objetos en él involucrados, así como las propiedades y relaciones internas del estado de cosas cuya forma es el sentido en cuestión. (En esta acepción de «constituyente directo» no es un constituyente directo del sentido un objeto involucrado en el estado de cosas, ni el propio estado de cosas cuya forma es el sentido: sólo entes del plano formal, entes que se den necesariamente, son constituyentes (directos) del sentido; los objetos no existen ni necesaria ni contingentemente, sino que su existencia misma es previa a (más básica que) la dicotomía entre verdad (o existencia) necesaria y verdad contingente, ya que la existencia de los objetos está presupuesta por la mera posibilidad de los estados de cosas; y los estados de cosas existen —si es que, y cuando, existen— sólo contingentemente.) Finalmente, queda el horizonte del sentido, que son los límites del mundo. Cabe preguntarse si son constituyentes directos del sentido (y, por ende, mostrables, no decibles) los modos de combinación; con propiedad no pueden considerarse como existiendo necesariamente. Un modo de combi-

nación, una relación estructurante, no es un objeto. Para Wittgenstein no toda relación es estructurante (si bien esta cuestión está sujeta a enconada controversia interpretativa; no me explayaré aquí sobre el asunto, relegándolo para un ulterior artículo al respecto). Pero Wittgenstein podría tener que incluir esos modos de combinación entre lo mostrable, porque no son, desde luego, decibles (no son estados de cosas) ni son entes de los que se puede hablar (no son objetos; de serlo, se tendría regresión al infinito). Más abajo, al final de esta sección, volveremos, sin embargo, con esta cuestión.

El motivo que parece llevar a Wittgenstein a concebir como mostrables a todos los constituyentes (directos) del sentido es que, justamente, se trata en todos los casos de entes necesariamente existentes (con la problemática excepción de los modos de combinación y también con la excepción del límite más interno, a saber: la circunstancia limitativa de que sólo existan en el mundo los estados de cosas que de hecho existen; esta circunstancia, empero, sólo es mostrable por el conjunto de las oraciones elementales verdaderas, nunca por una oración sola). La relación entre el sentido y sus constituyentes parece verla Wittgenstein como una cuasiidentidad, algo así como la relación entre la sustancia spinoziana y sus atributos. Sin duda, en esa esfera de lo inefable, es inútil pedir mayores precisiones: lo dicho ya es un sinsentido y seguiríamos enfrascándonos en sinsentidos si quisiéramos obtener aclaraciones. Vale más, para Wittgenstein, contentarse con eso poco, pues ya con ello, pese a lo sinsentido que es, tenemos aliciente para mirar lo que se muestra, se refleja, se manifiesta a sí mismo en el lenguaje, en las oraciones, pero no puede ser dicho.

Una última precisión, sin embargo. La dicotomía entre *mostrar* y *decir* no afecta a todos los entes de la ontología tractariana: los objetos —como ya lo he señalado más arriba— no son ni mostrables ni decibles: de ellos se puede hablar, pero ellos no pueden ser dichos (3.221). Y no se muestran en la oración. En la oración se muestra sólo lo que en ella está: muéstrase el sentido porque el sentido es la forma del estado de cosas y ésta es una combinabilidad de ciertos objetos de determinada manera; y esa combinabilidad está en la oración, pues la combinabilidad de esos objetos de esa forma es *idéntica* a la de los nombres, de la manera correspondiente, en la oración. Problemático es, sí, el que se muestre en la oración el modo de combinación, pues éste no está presente, sino representado, lo mismo que lo están los objetos: cada objeto tiene como representante suyo a un nombre que lo designa o significa (Wittgenstein no usa para esa representación el verbo «darstellen» ni «vorstellen», sino «vertreten»: *hacer las veces, actuar en lugar de*; lo único *dargestellt* es un estado de cosas). El modo de combinación de los objetos en el estado de cosas tiene como representante suyo al modo de combinación de los nombres (que designa a sendos objetos) en la oración. Quizá entonces haya que concluir que los modos de combinación de los objetos en los estados de cosas son lo superlativísimamente inefable en la ontología wittgensteiniana: ni son nombrables (no se puede, pues, hablar de ellos), ni son decibles, ni acaso son tampoco

mostrables. Por otro lado, sin embargo, y como la entidad de tales entes es puramente formal (en el sentido de: estructurante, sincategoremática, heterónoma, ya que ellos no están involucrados en ningún estado de cosas, sino que se limitan a involucrar a objetos —formando así estados de cosas—), podríaseles identificar, en cierto modo, con los modos sintagmáticos de combinación que hacen sus veces (un modo puramente formal de identificación, claro está). Sea como fuere, eso permanece en la bruma de las cuestiones insolubles. (En todo caso, vide infra, Secc. 3.^a, donde estudiaré con mayor detalle la identidad formal entre la estructura del estado de cosas y la de la oración.)

Sección 3.^a—IDENTIDAD ENTRE FORMA Y ESTRUCTURA

Conviene, para hacer más claras las consideraciones con que finalizó la Sección 1.^a acerca de la forma y el sentido de la oración, esclarecer ulteriormente las nociones wittgensteinianas de forma y estructura. Las propiedades y relaciones formales de los objetos y de los estados de cosas son propiedades y relaciones estructurales de los hechos (4.122). Sin duda con ello quiere decir Wittgenstein, que, como un hecho positivo es la existencia de un estado de cosas, que es, a su vez, lo mismo que un estado de cosas existente, las propiedades y relaciones de un estado de cosas son lo mismo que las de un hecho, pues cada hecho (positivo) es un estado de cosas existente. Luego, lo que quiere recalcar Wittgenstein en ese pasaje es que lo formal es lo estructural. Indica claramente en el mismo lugar que las propiedades y relaciones estructurales son las *internas*, o sea: aquellas sin poseer las cuales no puede concebirse al ente que las tenga (4.123).

Todo ese pasaje, en el contexto de los que preceden acerca de la forma como lo mostrable, pero indecible, y de los que siguen sobre la indecibilidad de las relaciones formales o internas (estructurales), llévanos directamente a las dos cuestiones siguientes: 1) si forma y estructura son lo mismo, y 2) qué nexos se dé entre la forma del estado de cosas y la de los objetos en él involucrados.

Sobre el primero de esos problemas hay que referirse a lo que dice Wittgenstein en 2.033: la forma es la posibilidad de estructura. Desgraciadamente, sin embargo, esa declaración es inaceptable en su expresión literal —inaceptable en el marco del T—, porque es evidente, a tenor de lo señalado al comienzo de esta Sección, comentando 4.122ss, que la estructura es una red de relaciones internas o formales, o sea: constitutivas de los entes que entran en tales relaciones, de los entes así estructurados; ahora bien, siendo ello así, la estructura es algo necesario, no contingente: lo que está estructurado así o asá no podría estarlo de otro modo, pues su estar así estructurado es su guardar ciertas relaciones formales o internas o su estar internamente organizado de tal manera que sus propios constituyentes guardan las relaciones formales en cuestión; y las relaciones formales o internas no se tienen contingente, sino necesariamente. Pero Wittgenstein

dice, clara y tajantemente, que no hay posibilidad sino de lo contingente: lo posible es posible, pero también su negación es posible; mientras que lo necesario no es posible, sino sólo necesario (vide 2.012 y 2.0121). Así pues, siendo necesaria la estructura, no puede darse una (mera) posibilidad de estructura que fuera la forma.

Paréceme que en esa declaración de 2.033 hay que ver, pues, una de tantas inconsecuencias terminológicas del T. La forma —debe de querer decir ese pasaje— es la estructura de lo posible (y no la posibilidad de estructura, como literalmente dice). Pero lo posible es un estado de cosas; luego la forma es la posibilidad de un estado de cosas.

Lo que verosímilmente sucede es que la forma es la estructura del estado de cosas considerada con prescindencia de cuáles son exactamente las cosas en él combinadas, con tal únicamente de que se diferencie a esas cosas de las demás. En efecto: una cosa como contenido, la cosa en su ipseidad de tal cosa, es totalmente indecible; es más: ni siquiera podemos hablar de ella: hablamos de la cosa, pero, al hablar de ella, ya no la tomamos en su ipseidad propia en sí misma, sino en su relación —efectiva o posible— con otras cosas. (Sobre estas consideraciones remito de nuevo al cap. 13 de la Secc. I de (P:13).) Ahora bien: eso quiere decir que de la cosa cabe hablar sólo en su relacionalidad con otras, sólo en su *adaliedad*, para decirlo con un término escolástico. De ahí que, al hablar de la cosa, poco importe el tomar a la cosa misma o a un sucedáneo suyo, con tal, eso sí, de que a cada cosa le asignemos un sucedáneo y a cada modo de combinación originario de ciertas cosas le asignemos un modo sucedáneo de combinación entre sendos sucedáneos de tales cosas: hasta donde el lenguaje puede ir y discernir, será lo mismo hablar de las cosas originarias del modo originario que el hablar de sus respectivos sucedáneos del modo sucedáneo; pues, hasta donde el lenguaje puede llegar, una cosa se diferencia de otra sólo por su no ser esa otra —cf. 2.0233—, e.d. en que le es asignable otro índice o membrete en un reparto de mombres que sirva únicamente para no confundir las cosas. (Esto que estamos diciendo necesita una doble aclaración: 1) debiera entenderse como referido a cualesquiera dos cosas de la misma categoría óptica, si es que para Wittgenstein hay objetos de diversas categorías ópticas —tema que estudiaré en un próximo artículo—, porque cualesquiera dos objetos de la misma categoría tienen las mismas propiedades constitutivas o formales, e.e. las mismas combinabilidades con otros objetos y, por ende, se diferencian entre sí únicamente por ser diversos (2.0233) y por nada más; 2) eso no obsta para que la cosa sea inenunciable en la acepción usual: el membrete al que aludíamos no puede ser, en la acepción corriente, un nombre, rótulo o apelación de la cosa misma, que la tome en su ipseidad y la denote, sino que únicamente tendrá significado en un contexto oracional u otro, o sea: en una representación que correlacione a unas cosas con otras: el membrete jugará tan sólo el papel de que *esa* cosa por él significada en ese contexto no sea confundida con ninguna otra.) Por eso, poco importa el que se tome a las cosas inicialmente consideradas en sus combinaciones originarias o a sus respectivos sucedáneos en sendas

combinaciones también sucedáneas; eso de que «poco importa» quiere decir que el lenguaje no puede discernir lo uno de lo otro y que cualquier sistema de representaciones cada una de las cuales represente una combinación (originaria) de cosas inicialmente dadas puede igual de bien ser tomado como sistema de representaciones, cada una de las cuales representa a una combinación, sucedánea de la originaria, de sendos sucedáneos de las cosas inicialmente dadas en cuestión; y, por supuesto, también viceversa.

Pues bien: eso es, justamente, la forma, esa estructura del estado de cosas consistente en que tales objetos estén combinados por tal modo de combinación, lo cual, desde el punto de vista del lenguaje —y yo no puedo representarme ningún punto de vista más allá del único lenguaje que yo hablo, razón por la cual los límites de mi lenguaje son, para mí, los límites del mundo (5.6)—, es idéntico a que determinados sucedáneos de los objetos en cuestión estén combinados por un modo de combinación que sea sucedáneo del modo de combinación arriba aludido —con tal, eso sí, de que tal sucedaneidad esté exhaustivamente, y sin confusión, establecida para todos los objetos y todos los modos de combinación, o sea: con tal de que esa sucedaneidad sea un perfecto *isomorfismo*, σ , en el cual a cada objeto, x , le corresponda un sucedáneo, $\sigma(x)$, y sólo uno, y a cada modo de combinación n -ádico, λ , le corresponda también un solo modo sucedáneo de combinación, $\sigma(\lambda)$, tal que, para cualesquiera objetos, $x^1 \dots x^n$, $\lambda(x^1 \dots x^n)$ (e.d. la combinación de x^1, \dots, x^n , en ese orden, mediante el modo de combinación λ) se corresponde con $\sigma(\lambda)$ ($\sigma(x^1) \dots \sigma(x^n)$). Para que haya lenguaje —o, en general, representación figurativa, ya que cada sistema de representaciones figurativas es un lenguaje— debe poder haber tal isomorfismo. Y, una vez que lo hay, el lenguaje no puede discernir entre los objetos originarios y los sucedáneos, o entre los modos originarios de combinación y los sucedáneos: *estructuralmente* son lo mismo; y eso que tienen idénticamente en común es la forma, o sea: la estructura en cuanto prescindente de si los objetos y modos de combinación involucrados son originales o sucedáneos.

Así es como resulta que la forma de la oración es la misma que la del estado de cosas y no una representación suya: estructuralmente consideradas sendas estructuras —la de la oración y la del estado de cosas por ella representado—, son idénticas (ese «estructuralmente» significa: con prescindencia de si se trata del ámbito originario o del sucedáneo): otro lenguaje no podrá discernir entre ambos ámbitos, de suerte que una representación, en ese otro lenguaje, de una oración «p» del lenguaje dado será indiscernible de una representación del estado de cosas inicialmente representado por «p».

El único modo de evitar tal indiscernibilidad entre un objeto y su sucedáneo (que es un signo) y entre un modo originario de combinación de objetos y el modo sucedáneo, al él correspondiente, de combinación de signos sería que un signo pudiera ser un nombre propio de la cosa misma, una apelación directa de la cosa, de ella nada más en su inseidad o ipseidad. Mas ya sabemos que no cabe cosa tal para Wittgenstein: el signo sólo significa en el contexto de una oración, y es por ello un mero esquema

oracional, que sólo apunta a esa cosa en la medida en que arbitrariamente se la haya fijado como un algo diferente de los demás algos —no cualitativamente diferente de ellos, sino únicamente diferente de ellos en su no ser idéntica a ellos, aunque, por supuesto, esa no-identidad es inefable, lo mismo que la identidad, por lo cual no podemos ni siquiera determinar la ipseidad de la cosa significada por un signo diciendo que no es idéntica ni a tal otra cosa ni a esa otra, ni...

Vemos ahora por qué, y en qué sentido, es verdad que la forma del estado de cosas está presente en la oración que lo representa; pertenece a esa oración, pues es también la forma de la oración: la oración y el estado de cosas por ella representado comparten la misma forma —sus estructuras son estructuralmente idénticas, o sea: la estructura de la oración, como estructura, es lo mismo que la del estado de cosas, también como estructura. Y, claro está, síguese de ahí que la forma del estado de cosas representado está presente en la oración, por lo cual puede ser exhibida o mostrada por la propia oración, ya que aparece directamente en ella y no a través de un algo vicarial, que haga las veces de la misma. La forma (= la forma lógica, pues toda forma es una forma lógica, o sea: algo necesario, algo de lo cual se ocuparía la lógica, si ésta pudiera ocuparse de algo, si tuviera algún campo de verdades propio del que ocuparse) es, pues, lo común al estado de cosas y a la oración que lo representa (4.12). Como la estructura del estado de cosas —considerada con prescindencia de que los objetos involucrados sean o no los originarios y el modo de combinación sea el originario o no— es la forma, y a eso llama Wittgenstein, confundentemente, en 2.033, la *posibilidad de estructura*, esa misma forma es también la estructura de la oración, considerada con prescindencia de que los objetos que en ella son involucrados sean signos o sucedáneos en vez de ser los objetos originarios o significados y de que el modo de combinación sea sucedáneo o vicarial en lugar de ser el originario; y a esa estructura de la oración, así considerada, llámala también —por paralelismo— Wittgenstein *posibilidad de estructura* y la denomina, asimismo, *forma de la representación (Form der Abbildung)* (2.15), que —según algún intérprete— debe distinguirse de la forma representacional (*Form der Darstellung*) de que habla en 2.173 y 2.174, la cual sería la estructura de la propia oración sin prescindencia de que lo en ella involucrado sean tales objetos —no aquellos otros que por ellos son designados— mediante tal modo de combinación (el orden de izquierda a derecha, por ejemplo), en lugar de ser aquel otro del cual el considerado hace las veces. La forma lógica es la forma de la oración con prescindencia de peculiaridades contingentes o idiomáticas —2.18 ss—; es, pues, algo tenido en común por la oración y por el estado de cosas que ella representa —2.2—: esa forma (lógica) es, pues, la forma de la realidad —2.18—.

Como en esa estructura o forma de la oración (o del estado de cosas, pues la forma de éste es estructuralmente lo mismo que la de la oración que lo representa) estriba o consiste la posibilidad del estado de cosas —el ser posible un estado de cosas sólo estriba en su tener forma, e.d. estructura-de-algo-posible (por eso la llama Wittgenstein, confundentemente eso sí,

«posibilidad de estructura», cuando sería mejor llamarla estructura posibilite) —, esa posibilidad, que es el sentido de la oración, lo que ésta *expresa* (*ausdrückt*, 3.142), es mostrable, no decible. Por ello resulta que —si bien en este punto se dan en el T muchas inconsecuencias terminológicas—, lo que, en la acepción más rigurosa, es expresable no es decible: es decible lo representable, el estado de cosas. Tenemos, pues, que a la dicotomía entre aquello de lo que se puede hablar (un objeto) y lo decible (un estado de cosas) superpónese la dicotomía entre lo decible (el estado de cosas) y lo expresable (la forma o posibilidad del estado de cosas, o sea: el sentido de la oración). Lo expresable es lo mostrable, y expresar es mostrar.

Con ello llegamos a abordar la segunda cuestión de las dos más arriba planteadas en torno a la noción wittgensteiniana de *forma*, a saber: la cuestión del nexo entre la forma del estado de cosas y la forma de los objetos que en él aparecen —o sea: que en él están, de cierto modo, combinados—. Sabemos que los objetos son forma y contenido de la sustancia del mundo. Un objeto como forma, o sea la forma de ese objeto, es su combinabilidad con otros objetos para formar estados de cosas. Pero cada combinabilidad de un objeto con otros de determinada manera es una posibilidad de combinación de ciertos objetos de esa manera, y esa posibilidad es la de un estado de cosas, ya que un estado de cosas es eso: una combinación de ciertos objetos de determinada manera. La forma de un objeto está, pues, formada o constituida por las formas de todos los estados de cosas en los que puede entrar, o sea: por todas las posibilidades de combinación que con ese objeto tengan otros objetos. La forma del mundo está constituida por las formas de todos los estados de cosas, o sea: por las formas de todos los objetos —es la suma de todas esas formas. El darse relaciones que no son formales, sino *materiales* en terminología de Wittgenstein) —o sea, accidentales, contingentes— es el que tengan lugar o existan las combinaciones efectivas (a diferencia de las meras combinabilidades) entre un objeto y otros. Tales relaciones y propiedades materiales o contingentes acaecerán o no, mas sin que tal acaecer o no acaecer esté determinado por la sustancia del mundo (2.0231). Conviene señalar que lo que llama Wittgenstein, en 2.0231, una *relación material* es, no el propio ente relacional, sino el que ese ente esté de hecho relacionando a ciertos individuos (si es que es una relación entre individuos); o sea: la relación material es el estar combinados de determinada manera determinados objetos no relacionales a través de un objeto relacional. (Relación material es, pues, no un universal relacional, como el amor, sino un hecho, una combinación efectiva de entes como el amor de Paris hacia Helena.)

Sección 4.ª—LA COMPRESION PREVIA DEL SENTIDO; EL RECHAZO WITTGENSTEINIANO DE ESTADOS DE COSAS NECESARIOS

El motivo que lleva a Wittgenstein a rechazar la existencia de estados de cosas necesarios (y también, claro, de estados de cosas imposibles) es que,

según él, sólo dice algo una oración si vehicula alguna información, y sólo vehicula alguna información si despeja alguna incógnita, o sea: si el destinatario del mensaje podía no conocer de antemano ni la verdad ni la falsedad del mismo. ¿En qué se funda esa concepción? En que coinciden, según él (4.464), la posibilidad alética y la posibilidad epistémica; algo es aléticamente posible ssi cabría (objetivamente) que fuera verdad; es epistémicamente posible con respecto a una persona si ésta no conoce la falsedad de dicho algo. Bien, mas ¿qué razones pueden llevar a Wittgenstein a identificar ambas posibilidades? Una razón superficial sería de orden léxico: ambas nociones se expresan comúnmente con palabras del mismo tronco de la palabra «posible» o con parónimos de las mismas («cabe», p. ej.). Pero sin duda hay razones de mayor peso: entra aquí su concepción del aprendizaje lingüístico: cada oración nueva que uno oye debe poder servir para adquirir un conocimiento nuevo; pero debe hacerlo transmitiendo un conocimiento cuya posibilidad ya conocía uno de antemano, pues, si no, sería esa misma posibilidad la que debiera ser, previamente, vehiculada y transmitida y así al infinito. (Sólo puede tener sentido un mensaje para un oyente si éste sabe identificar qué es lo dicho por el mensaje; y sólo lo sabe si sabe de antemano cuál es el sentido del mismo, cuáles son las condiciones de verdad del mismo, o sea: si conoce (en qué estriba, en qué consiste) su posibilidad de ser verdadero.) Pero, entonces, y como se requiere, en virtud de ese motivo, un conocimiento *previo* del sentido antes —y como condición de posibilidad— de la adquisición del conocimiento de la verdad de un mensaje, es que el locutor de la lengua, por serlo y al serlo, dispone ya de tal conocimiento, de tal dominio de cuáles son las posibilidades; en el marco de tal conocimiento puede entonces recibir y asimilar mensajes que le digan cuáles de entre esas posibilidades están realizadas y cuáles no. Luego sus posibilidades epistémicas han de coincidir con las posibilidades aléticas; de no, o bien habría posibilidades reales que no fueran para él posibilidades epistémicas, con lo cual no podría enterarse de la verdad de las mismas —no estaríales entonces sirviendo el lenguaje como medio para aprender cualquier verdad, contrariamente al principio fregeano de efabilidad, al que Wittgenstein se adhiere sin duda—, o bien habría posibilidades epistémicas —para él— que no fueran aléticas, con lo cual podría «enterarse» de la (pretendida) verdad de imposibles, o sea: su conocimiento lingüístico no le permitiría discriminar entre mensajes sensatos, posiblemente verdaderos (séanlo de hecho o no), y pseudomensajes necesariamente falsos y que, por ende, carecen de condiciones objetivas de verdad; mas para Wittgenstein, esas condiciones de verdad *son* el sentido (según lo sugiere claramente 4.461c, concordando esa identificación con todas las tesis del T.) Si hubiera oraciones con sentido, pero sin condiciones (posibles) de verdad, entonces —debe de estar pensando Wittgenstein—, el lenguaje no serviría para nada, no podría engranarse con otras actividades humanas, no daría acceso a la realidad —al menos resultaría que, de darlo, sería por mera casualidad.

Claro, que ese razonamiento no es concluyente: de que cada recepción de un mensaje tenga que estar precedida por un conocimiento previo de la

posibilidad de la verdad del mismo, e.d. de las condiciones (posibles) de su verdad (posible), de ahí no se sigue que tenga que haber un conocimiento previo de las condiciones de verdad de todos los mensajes (posibles) antes de la recepción de mensaje alguno. ¿No hay ahí una falacia de permutación de cuantificadores? Puede ser. Pero Wittgenstein puede disponer de argumentos a favor de que, en *este* caso, si se sigue la tesis fuerte («Hay un x tal que para todo z : —») de la débil («Para todo z hay un x tal que —»). Un argumento así sería que el conocimiento lingüístico tiene que venir dado de golpe, no poco a poco —no puede ser parasitario del conocimiento adquirido mediante (fragmentos d) el propio lenguaje—, pues, de ser así, la comprensión del sentido vendría determinada por el conocimiento empírico, lo cual es imposible porque el sentido es independiente de cualquier verdad de hecho (aunque ese argumento, en un contexto así, sería una petición de principio). Otro argumento sería una instancia del tercio excluso (entendido parmenideamente, como siempre lo entiende Wittgenstein, junto con la tradición dignoscitiva, antigradualística): o se es (totalmente) o no se es (en absoluto) un hablante del idioma. Por último, otra razón, y de peso, que puede llevar a Wittgenstein a esa concepción es que la comprensión del sentido de la oración tiene que estar en función del conocimiento de cuáles sean los significados de las palabras que en ella figuran, y de nada más (vide 3.318). Siendo ello así, quienquiera que sepa qué significan ciertas palabras tiene que comprender el sentido de cada oración formada sólo con palabras sacadas de entre ellas. (Sin duda, Wittgenstein podría alegar que, de no ser así, no se vería cómo podría uno aprender ese sentido; en parte aquí su razonamiento sería, de nuevo, circular, aduciendo que ese sentido —que es un mero ser-posiblemente-verdadero lo dicho por la oración y, como tal, algo necesariamente verdadero— no puede aprenderse del mismo modo que uno aprende que ha estado lloviendo o que se ha derrumbado un edificio.)

¿Qué cabe responder a todo ese racimo de consideraciones? Que no se da coincidencia entre posibilidades epistémicas y posibilidades aléticas; que el conocimiento del significado de las palabras no siempre da una clave segura para captar o entender el sentido de una oración formada con ellas; y que puede aprenderse a la vez la posibilidad y la verdad de una oración. Sabemos que, si no hay números perfectos nones, la inexistencia de los mismos es una verdad necesaria. Por consiguiente, si alguien llega a probar —o a convencernos de— que sí los hay, aprenderemos a la vez esa verdad y la posibilidad de la misma. Pueden multiplicarse ejemplos similares: conjetura de Goldbach, axioma de elección, hipótesis del continuo. Es más, hoy sabemos que cada sistema de lógica, incluso de cálculo sentencial, define un marco de posibilidad que, si es verdadero, lo es necesariamente, pero cuya verdad está sujeta a discusión, a controversia, a duda, sin que hayan escapado a la controversia ni la corrección de las reglas de adjunción, de adición, del modus ponens, ni la verdad de los principios *uerum e quolibet*, de Escoto (*e contradictoriis quodlibet*), de no-contradicción, de identidad, de tercio excluso; o sea: probablemente, ni una sola tesis o regla de inferencia de la lógica clásica. ¿Cómo comprendemos entonces lo

que se nos dice si no conocemos previamente sus condiciones de verdad, su sentido en suma? Si bien resulta difícil determinar exactamente ese cómo, nada se gana retrotrayéndonos a un dizque momento inicial en el que de sopetón hayamos adquirido el conocimiento del lenguaje, previo a la recepción de cualquier mensaje lingüístico; pues, sobre que es obvio que no sucede cosa tal, esa adquisición debería ser entonces conceptuada como una inspiración o iluminación súbita, so pena de desencadenar una regresión al infinito; ahora bien, con la «hipótesis» de una iluminación tal, nos limitaríamos a membretar el problema.

Por último, al escrúpulo de que, si tenemos expectativa epistémica no contraria a la verdad de algo de suyo (objetivamente, alécticamente) imposible, entonces el lenguaje no nos será útil más que, si acaso, por casualidad, cabe responder que la utilidad que nos reporta el lenguaje no descansa en ninguna garantía absoluta de tipo fundacional: de hecho se da ese engarce —no sin desajustes parciales—; y, si se quiere buscarle una razón suficiente al mismo, búsquesela más bien en una «armonía preestablecida» o en una teleología de lo real, o en una providencia divina (cuyas propias contradicciones internas explican los desajustes y desgarrones parciales aludidos). Eso es más científico —pues es articulable en una concepción racional, que sirva para organizar coherentemente nuestra visión de lo real— que la postulación del mítico instante cero de súbita adquisición de dominio lingüístico.

Conviene, empero, ahondar en las consideraciones precedentes para recalcar la importancia que en la concepción tractariana incumbe a esa prevalidad de la captación o comprensión del sentido. Wittgenstein nunca dice que el sentido sea objeto de conocimiento o saber (*Kennen, wissen*), sino sólo de *comprensión (verstehen)*. Un intérprete, Finch, en (F:1), p. 66, realza ese punto, pero incurre en un error exegetico al sostener que, según el T, entendemos el sentido de una oración al conocer al estado de cosas que representa ¡No, no es eso! Dejamos de lado eso de «representa» (Wittgenstein no establece relación de «representar» entre los sentidos y los estados de cosas; antes bien, el sentido es la forma del estado de cosas, pero la forma no representa aquello de lo que es forma). Lo interesante aquí es que asoma en la pluma de Finch una confusión entre conocer (= saber) a qué estado de cosas corresponde un sentido y conocer ese estado de cosas. Se conoce el estado de cosas sólo si se conoce su existencia, pues el estado de cosas es lo mismo que su existencia. Y eso es factible sólo si el estado de cosas existe, e.d. sólo si es un hecho. Nadie conoce, pues, la victoria de la República Española en la guerra contra la intervención hitlero-mussoliniana; mas sí se entiende el sentido de la oración, «La República Española vence en la guerra contra la intervención hitlero-mussoliniana»; al saberse cuál estado de cosas es representado por la oración (4.024), e.d. al conocerse las condiciones de verdad de tal oración (qué sucedería si fuera verdadera).

El sentido es, pues, captado automáticamente al saberse cuáles son los significados de las palabras. ¿Qué quiere entonces decir Wittgenstein al afirmar (4.03) que una oración debe comunicar un sentido nuevo con viejas

expresiones? El sentido no es nuevo, pues ya previamente debía el oyente estar familiarizado con el mismo, ya que debían, antes de escucharla, entender la oración que va a escuchar; de no, aprendería ese sentido, y ya sabemos que eso no cabe para Wittgenstein (y, porque no cabe aprenderlo, no cabe, en sentido propio, conocerlo: sólo se conoce lo contingente, lo que puede suceder y puede no suceder; mas el sentido, al ser lo mismo que la forma, es necesario; vide 5.1362: no tiene sentido decir que alguien sabe que p, si «p» es una tautología; lo único conocido son hechos contingentes que se han comprobado sensorialmente; vide 6.36311). Lo nuevo es, antes bien, el conocimiento del estado de cosas cuya forma es el sentido en cuestión. El sentido, las condiciones de verdad, ya era entendido (o «conocido», en una acepción espúrea) antes de enterarse uno de la existencia de tal estado de cosas (4.024). La esfera del sentido es la de las verdades a priori, en la cual no hay sorpresas (6.1251) ni equivocaciones (5.551 A): esa esfera es la lógica cuyas «verdades», las tautologías, son verdaderas en virtud del sentido de las oraciones y de nada más.

Sección 5.ª—LA DETERMINACION DEL SENTIDO

Uno de los postulados centrales del T es que el sentido debe ser definido, e.d. determinado (vide 4.063 B, 3.23). Como el sentido de una oración es la forma del estado de cosas por ella representado, e.d. la posibilidad de tal estado de cosas (consistente en su estructura, en su constar de tales o cuales objetos combinados de determinada manera), ese sentido no puede, para Wittgenstein, tener ningún margen de indefinición, pues tal indefinición sería una violación del principio de tercio excluso. En 20.6.15 dice Wittgenstein que resulta claro que lo que signifiquemos debe siempre ser tajante (nítido: *scharf*), y añade ((W:3), p. 68): nuestra expresión de lo que significamos sólo puede ser correcta o falsa. Aquí, en su diario filosófico, usa Wittgenstein la expresión «significar» aplicada a oraciones, mientras que en el T las oraciones no significan, sino que sólo expresan (su sentido) y representan (un estado de cosas, que es aquella combinación de objetos cuya forma o estructura es el sentido de la oración en cuestión). Salvada esa divergencia terminológica, la doctrina aquí presentada es típicamente tractariana y aclara pasajes oscuros del T: el motivo por el cual el sentido debe ser definido es el principio de tercio excluso, presentado como idéntico a una versión fuerte del principio de bivalencia (sobre diferentes principios de tercio excluso y de bivalencia, vide (P:4)). Aunque no aparece enunciado así explícitamente, está claro que lo que quiere decir Wittgenstein es que un sentido, que consiste en ciertas condiciones de verdad y, a fuer de tal, constituye una posibilidad (la posibilidad de un hecho posible), ha de fijar exactamente en qué condiciones sería existente (sin limitación de grado ni de aspecto, o sea: absolutamente existente) y en qué condiciones será inexistente (e.e. absolutamente inexistente) aquello de lo que él es forma.

En el mismo lugar se plantea Wittgenstein la cuestión de si, habiendo de

sucedan así, puede decirse de las oraciones del lenguaje corriente que éstas poseen un sentido (preciso, nítido, tajante). Es éste uno de los problemas a los que tantas vueltas da Wittgenstein sin llegar a ninguna solución clara y definitiva: de un lado, las oraciones del lenguaje corriente están en orden, están bien tal como están, habiendo de aplicárseles los principios lógicos de la lógica clásica sin más. Mas, por otro lado, esas oraciones al ser analizadas revelan un sentido vago: al decirse que el reloj está sobre la mesa, ¡cuántas imprecisiones aparecen! La relación de *estar-sobre* parece una relación difusa, pues hay múltiples pequeñas desviaciones de una posición «canónica» de estar-sobre que, por lo pequeño de la desviación, no parecen autorizar el considerar lisa y llanamente falsa la oración «el reloj está sobre la mesa»; mas, acumulativamente, al incrementarse tales desviaciones, ¿adónde se llega? De otro lado, estoy usando sendos sintagmas nominales («el reloj» y «la mesa») para nombrar a esos dos presuntos objetos, cuando en verdad no son objetos, pues no son simples, sino complejos. Mas, cuando aquello de lo que se habla es un (pseud) ente no simple, el sentido está indeterminado (3.24, 21.6.15), pues, si estuviera determinado, el estado de cosas del cual él es la forma tendría que ser o verdadero o falso; sin embargo, como el ente complejo puede no existir (puede dejar de existir, ya que, si existe, es por combinación de entes (más) simples, y, siendo contingente esa combinación lo mismo que cualquier otra, puede cesar en cualquier momento), al no existir él no podría el (supuesto) estado de cosas en el que él aparezca ni existir ni tampoco ser inexistente (pues también la inexistencia de un estado de cosas requiere que se trate de ese estado de cosas, lo cual a su vez entraña que existan los objetos en él involucrados).

A ese manojito de problemas parece querer responder Wittgenstein, en el lugar citado, sosteniendo un cierto *como si*: no es que las oraciones del lenguaje corriente tengan sentido determinado, pero sí cabe, a efectos prácticos, considerarlas como si lo tuvieran («Ese objeto es simple para mí»). Comoquiera que sea, lo que me interesa aquí subrayar es esa insistencia wittgensteiniana en la determinación del sentido, que tanto recalca nuestro autor (vide, p. ej., 3.251, 3.23). En 16.6.15 observa que el mundo no puede ser indeterminado: lo indeterminado e inseguro es nuestro saber; no hay oscilación (*schwanken*) en lo real, sino en nuestras determinaciones. Así, pues, el sentido, cuando lo hay, es determinado; pero el que lo haya puede ser indeterminado (subjétivamente), puede estar sujeto a franjas de incertidumbre, puede que no estén bien precisadas las condiciones de verdad de una oración.

Cabe, con todo, interrogarse sobre lo bien o mal fundado de ese enfoque. ¿Es tan inconcebible que el mundo esté realmente indeterminado? Debería matizarse la pregunta: si por «indeterminado» entendemos *tal que, en ciertas condiciones, no está dada ni la verdad ni la falsedad* y si a la vez identificamos falsedad con no-verdad y aplicamos el principio de involutividad de la negación, entonces esa «indeterminación» estriba en contradictorialidad. Pero, ¿resulta tan difícil de admitir que el mundo sea

(objetiva, real, ontológicamente) contradictorio? No ha parecido así a los filósofos insertos en la tradición dialéctica, y no parece tampoco hoy justificado el rechazo de la contradictorialidad de lo real sobre bases lógicas, al haberse construido lógicas paraconsistentes que permiten la formulación de teorías contradictorias que, sin embargo, sean sólidas o coherentes (en el sentido de que no sea demostrable en ellas cualquier oración bien formada). Con todo, la noción de indeterminación puede recibir una lectura alternativa: puede entenderse como indeterminado el mundo si hay una situación tal que ni es (en absoluto) cierto que se dé ni es tampoco (en absoluto) falso que se dé; o sea: una situación con respecto a la cual el mundo tenga un vacío, no pudiendo ni afirmarse que se da, ni afirmarse que no se da, ni siquiera afirmarse que o se da o no se da. Reconocer una tal indeterminación equivaldría a un abandono del principio de tercio excluso (en tanto que, tomada en el sentido anterior, la indeterminación no acarrea abandono ni del principio de tercio excluso ni del de no-contradicción, ni para la negación simple «no» ni para la negación fuerte «no... en absoluto»).

Pues bien, Wittgenstein no parece haber tenido claridad sobre la diferencia entre esos dos sentidos de «indeterminado». Y la diferencia es capital: si entendemos la «indeterminación» de una expresión cuya aplicabilidad tenga contornos difusos, como, p. ej., el sintagma «es un libro», en el segundo sentido, lo que sucederá es que no podremos decir de cada objeto x que x es un libro o no lo es; si lo entendemos en el primer sentido, lo que estará sucediendo es que habremos de reconocer que algunos entes son y no son libros (son libros sin serlo —pues hasta cierto punto sí lo son y hasta cierto punto no lo son: pero esa concepción demanda una noción de grados de existencia o de verdad que, desde luego, está a mil leguas del enfoque metafísico del T).

Wittgenstein parece atribuir el origen de toda indefinición (en cualquiera de las dos acepciones en que se tome) a incertidumbre subjetiva. No parece razonable esa atribución: no es que sea insegura o incierta nuestra aplicación del término «montaña»: es, antes bien, que ciertos objetos ni son ni dejan de ser montañas, e.d. a la vez *son* (en algún grado) y (en algún grado también) *no son* montañas.

Por otro lado, el problema —tan central en el T— de que debe presuponerse la existencia de los entes involucrados en un estado de cosas para que pueda decirse de este último que existe o no existe (y que, por ende, sin objetos simples no habría sentido determinado: 3.23, 2.0211), e.e. para que no carezca de sentido la oración que lo represente, puede resolverse de diversos modos, entre otros, reconociendo que, aunque figure en «p» una ocurrencia de un signo «r», puede que «no p» no entrañe «Existe r». O sea: puede suponerse que, cuando no tenga denotación un signo que aparezca en una oración, la oración —si es elemental, o sea: una atribución de relación n -ádica a n objetos, o presuntos objetos— es lisa y llanamente falsa. Así, p. ej., es falsa la oración «La victoria de Cartago en la II guerra púnica trajo consecuencias importantes para los pueblos de Africa septen-

trional». (Ahora bien, la falsedad de esa oración no habrá de estribar —contrariamente a la concepción tractariana sobre la verdad y la falsedad— en un ser inexistente el estado de cosas consistente en dicha victoria, sino en que no exista tal estado de cosas; y el que no exista ningún estado de cosas así no equivale a que un estado de cosas así sea inexistente, e.d. que tenga la propiedad de no existir —dase una equivalencia semejante sólo cuando el sujeto denota a algo existente, en uno u otro grado.) Por otro lado, el relativo debilitamiento de las reglas de inferencia que parece entrañar la adopción de esa restricción de la regla de cuantificación existencial puede resultar inocuo gracias a: por una parte, una restricción idéntica de la regla de instanciación universal, y, por otra, un reconocimiento de grados de verdad (y de falsedad) merced al cual sólo lo absolutamente inexistente quede excluido del ámbito de aplicabilidad de tales reglas, permitiéndose que ciertos entes complejos gocen de grados diversos de realidad (y de irrealidad a la vez), con lo cual no resultará nada peligroso ni cargado de consecuencias funestas el que su existencia esté entrañada por la verdad-o-falsedad de un estado de cosas más complejo en el que figuren. (Así, p. ej., es perfectamente aceptable que la modestia de Sila sea ejemplar o no, aun si entendemos que tal oración entraña forzosamente la existencia de dicha modestia y, por consiguiente, entraña que Sila es modesto; pero esa modestia es real o verdadera en algún grado, siquiera infinitesimal. A la probable réplica wittgensteiniana de que con ello se difuminan los bordes entre verdades necesarias y contingentes responderíamos que en el marco de una metafísica gradualista contradictorial tal diferencia es meramente de grado.)

Sección 6.^a—EL SINSENTIDO

Como aparece particularmente claro por el pasaje, a menudo citado, de 4.1272, lo *unsinnig* o sinsentido surge principalmente al introducirse signos que pretenden denotar conceptos formales, e.d. propiedades formales. Mas no existen propiedades formales. Es formal una propiedad que *necesariamente* carezca de contraste. Así, la propiedad de ser un objeto carecería necesariamente de contraste; no porque todo lo existente deba —ni siquiera pueda— ser, según el T, un objeto, sino porque de aquellos entes que, en esa concepción, no son objetos —p. ej., los estados de cosas, los sentidos, los límites y el propio mundo— no puede, con sentido, ni afirmarse ni negarse que son objetos: impídelo la existencia de un desnivelamiento, de una barrera categorial. En eso Wittgenstein no se aparta de una posición común a las ontologías pluricategorialistas, desde Aristóteles hasta Frege y Russell. Sólo que, en el caso de la ontología del T, la tesis viene radicalizada al sostenerse que sólo de los objetos cabe hablar: de los estados de cosas no cabe hablar, aunque sí cabe decirlos —mientras que los objetos no pueden ser dichos—, en tanto que lo constitutivo del sentido o la forma, así como los límites y el mundo, no puede ser dicho ni puede hablarse de ello.

Así, pues, la propiedad de ser un objeto —para no apartarnos de ese ejemplo que formula expresamente Wittgenstein en el lugar citado— carece necesariamente de contraste. Si fuera una propiedad, entonces sería un objeto que debiera combinarse necesariamente con todos los demás objetos, pues sería necesariamente verdad de cada objeto que él es un objeto. Mas no hay ninguna combinación necesaria de objetos: una combinación de objetos es un estado de cosas, y cada estado de cosas es contingente. (Además, si —como puede parecer razonable suponer a tenor de ciertas declaraciones del T—, también hay desnivelamientos categoriales entre los propios objetos, ello impediría también, y por una razón independiente, que una misma propiedad pudiera estar combinada con todos y cada uno de los objetos.) Entonces el sintagma verbal «es un objeto» no puede tener significado. Dice Wittgenstein (5.473, 6.53 —aquí refiérese nuestro autor, no explícitamente al sinsentido, sino a los asertos metafísicos: pero cada aserto metafísico es, para Wittgenstein, un sinsentido) que el sinsentido surge de no haber dado significado a alguna expresión, a algún signo de los que figuren en la oración. Y sugiere también en 4.003 y 5.5351 que el sinsentido surge de una violación de las reglas sintácticas. ¿Son dos orígenes independientes del sinsentido? No, se trata de lo mismo: cuando se usa un signo sin asignarle un significado, se viola la sintaxis; y, al violarse la sintaxis, se usa algún signo de manera que, si éste tiene habitualmente —en el contexto de otras oraciones, de oraciones bien construidas sintácticamente— un significado, lo pierde en el contexto de la pseudooración que se esté formulando, ya que el significado (que tenga) tiénelo un signo sólo en el contexto de una oración (bien formada sintácticamente). Vide al respecto 5.473.

Pues bien, aunque no siempre surge tal infracción de reglas sintácticas del acuñamiento de signos (o pseudosignos) cuyo pretendido significado sería una propiedad formal, sí parece ser ése el caso en los sinsentidos interesantes, que son los de la filosofía, incluida la propia metafísica y la teoría del lenguaje del T. Ciertamente es que Wittgenstein compara los asertos filosóficos a sinsentidos, como el de que lo bueno es más, o menos, idéntico que lo bello (4.003); pero con ello trata de sugerir, únicamente, que en ambos casos surge el sinsentido de una infracción de la sintaxis, si bien la infracción concreta en que se incurre es diferente en cada caso: en el de los asertos filosóficos, lo que siempre parece involucrado es el acuñamiento de un vocablo que carece de significado. (Entre esos vocablos está el propio vocablo «sentido», así como los vocablos «carente de sentido», *sinnlos*, y «sinsentido», *unsinnig*: no puede decirse de algo que tal algo tiene sentido, pues lo único que tiene sentido es una oración; mas la oración es un hecho, un estado de cosas, y de los estados de cosas no se puede hablar; no puede afirmarse o negarse nada de un estado de cosas, sino que tan sólo puede afirmarse o negarse el propio estado de cosas.)

Plantéase la cuestión de si los sinsentidos son también carentes de sentido, o si, por el contrario, la alternativa entre lo que tiene sentido y lo que carece de él se plantea sólo para el ámbito de lo que cae fuera del

sinsentido. Dice Wittgenstein acerca de las contradicciones y de las tautologías que unas y otras son carentes de sentido, pero no sinsentidos. Así, pues, está claro que no todo lo carente de sentido es sinsentido. Pero algunos intérpretes (p. ej., Klemke en (K:1), p. 244) sostienen que nada de lo carente de sentido es un sinsentido. Es difícil zanjar, pues Wittgenstein nunca aborda esta cuestión expresamente. Pero los indicios parecen favorables a una respuesta contraria a la de Klemke: la contradicción y la tautología son meramente carentes de sentido, los sinsentidos son, a fortiori, también carentes de sentido, pero su carencia de sentido se debe a una raíz más honda: en el caso de la contradicción y la tautología, la carencia de sentido no se debe a infracción de la sintaxis, no se debe a querer decir lo que sólo puede ser mostrado, sino que se debe a que, escribiendo signos oracionales unidos por medio de conectivas, todo ello según patrones aceptables sintácticamente, se llega a un punto en que el resultado es una pseudooración que, de tener sentido, sería necesariamente verdadera (tautología) o necesariamente falsa (contradicción). Para Wittgenstein cada oración tiene un sentido, que es una posibilidad de ser-verdadera y de ser-falsa; no puede haber oraciones necesariamente verdaderas (carecerían de condiciones *determinadas* de verdad, por carecer de condiciones de falsedad) ni oraciones necesariamente falsas (éstas, a todas luces, no tendrían ninguna condición de verdad); y el sentido es la posibilidad de verdad, o sea: la posibilidad de existencia del estado de cosas representado por la oración.

Pero los sinsentidos también carecen de sentido, pues tampoco una pseudooración sin sentido tiene condiciones determinadas de verdad y de falsedad. Lo que sucede es que, tratándose de un sinsentido, esa carencia de sentido viene dada por el afán de decir lo indecible, no resultando, pues, de un mero accidente sintáctico. (Curiosamente, en 3.24 y en 5.5351 parece Wittgenstein tener presente una clasificación tricotómica de oraciones, incluidas las pseudooraciones, en: verdaderas, falsas y sin sentido.)

Por lo demás, Wittgenstein llama tanto a las (presuntas) oraciones carentes de sentido como a las sinsentido «pseudooraciones» (*Scheinsätze*); vide 6.2, 4.1272. Y hay casos dudosos: las autoidentidades son también pseudooraciones que, en buena sintaxis, no deben ni siquiera poder decirse (5.534). Sin embargo, el motivo aducido para promulgar normas sintácticas que den ese resultado es que (5.5303) decir que dos cosas son idénticas es un sinsentido, mientras que decir que una cosa es idéntica consigo misma es no decir nada. Lo que parece sugerirse es que, dondequiera que esté involucrado el signo de identidad, o bien se incurre en contradicción o bien en tautología. En 22.8.14 se dice al respecto que la oración «Sócrates es Platón» es sinsentido, y oraciones así parecen la primera alternativa a que, según Wittgenstein, nos conduce el uso de un signo de identidad. Pero la contradicción no es un sinsentido, aunque sí carezca de sentido. ¿O es que el sinsentido de decir de dos cosas que son la misma surge de querer decir lo que sólo es mostrable? No, no parece eso: lo que sólo puede mostrarse, mas no decirse —según Wittgenstein— es la autoidentidad de una cosa consigo

misma —pese a lo cual en 21.10.14 se da a entender que tanto « $x=x$ » como « $x\neq x$ » son sinsentidos. Por otra parte, si decir « $x=z$ » es un sinsentido, también lo será « $x\neq z$ », pues la negación de un sinsentido es un sinsentido; pero, supuesto el uso wittgensteiniano de expresiones diferentes, que nunca pueden significar lo mismo, « $x\neq z$ » sería tautológico. Comoquiera que puedan explicarse esas peculiaridades terminológicas de 5.5303, lo que creo que de ahí se desprende es que la frontera entre lo sinsentido y lo carente de sentido es un tanto difusa. Probablemente, una reconstrucción consecuentemente tractariana de la normativa sintáctica proscibiría también las tautologías y contradicciones: las primeras aparecerían como «verdades» que sólo podrían ser mostradas, no dichas, por no representar a ningún estado de cosas. (Además, y para corroborar ese carácter difuso de la frontera entre lo meramente *sinnlos* y lo positivamente *unsinnig*, téngase presente que en 22.6.15 ((W:3), p. 70 sub fine) se dice que una oración como «El reloj está sentado sobre la mesa» es carente de sentido, *sinnlos*. Ese tipo de oraciones, con presunta infracción de restricciones sintácticas —de las hoy llamadas seleccionales— viene caracterizado en 4.1272 como *unsinnig*.)

Una dificultad con respecto a esa noción wittgensteiniana de lo sinsentido es que, por un lado, parece ser meramente técnica y no excluir el que determinados enunciados sinsentido sean valiosos y significativos —en una acepción no técnica—, particularmente aquellos que componen el propio *Tractatus*; pues, si no, no se vería cómo esos asertos pueden constituir dilucidaciones (y lo son según 6.54) ni cómo, mediante ellos, se vehicula un pensamiento cuya verdad es inasaltable y definitiva (según el Prólogo del T); mas, por otro lado, Wittgenstein no usa el término de «sinsentido» al azar, sino que el uso técnico que de él hace guarda alguna conexión con el uso corriente, no filosófico; y el descubrimiento de ese sinsentido lleva al propio autor del T a sostener que, una vez comprendido el mismo y puesta al descubierto la razón de su ser tal hase de guardar silencio, o sea: hanse de arrinconar y silenciar en adelante esas mismas (pseudo) oraciones, cuya prolocución previa ha servido, sí, para suscitar una actitud en el oyente o lector, pero una actitud que debe ser silenciosa, carente de expresión lingüística —así sea internalizada no más. Eso es lo que da claramente a entender Wittgenstein en diversas ocasiones y, entre otras, en la conocida metáfora (en 6.54) del brandal que se arroja una vez usado.

Una solución de ese espinoso problema podría estribar en reconocer que esas pseudooraciones son significativas y, en alguna acepción (impropia, desde luego), verdaderas o «certeras» porque es verdad lo que quieren decir; sólo que *eso* no puede decirse, sino mostrarse. Al decir que eso es verdad incurrimos en sinsentido (al igual que seguimos incurriendo en sinsentido al reconocer que hemos incurrido en sinsentido, y así sucesivamente, toda vez que el término «sinsentido» no puede designar a objeto alguno, según el propio T). Porque la «verdad» de lo que, en vano, han tratado de decir esas oraciones no es una verdad como la de las oraciones con sentido, o sea: no

(S:1) Dennis W. STAMPE, «Tractarian Reflections on Saying and Showing», *ap. Essays on Wittgenstein*, comp. por E.D. Klemke. Urbana. University of Illinois Press, 1971, pp. 423-46.

(W:1) Morris WEITZ, «Making Sense of the Tractatus», *ap. Midwest Studies in Philosophy VIII*, ed. por P. A. French *et al.* Minneapolis. University of Minnesota Press, 1983, pp. 477-505.

(W:2) Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed. bilingüe alemán-castellano. Trad. E. Tierno. Madrid. Alianza Editorial, 1973.

(W:3) Ludwig WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*. Edit. por G. H. von Wright y G.E.M. Anscombe. Ed. bilingüe alemán-inglés (trad. inglesa de G. Anscombe). Oxford. Blackwell, 1979 (2.^a ed.).