

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3240>

## Lo ético en la primera filosofía de Wittgenstein

## The Ethical in Wittgenstein's Early Philosophy

Silvio Mota Pinto

Universidad Autónoma Metropolitana  
México

[smota@izt.uam.mx](mailto:smota@izt.uam.mx)

<https://orcid.org/0000-0003-4165-6383>

Recibido: 05 - 09 - 2024.

Aceptado: 10 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 04 - 03 - 2026.

Cómo citar este artículo: Mota Pinto, S. (2026). Lo ético en la primera filosofía de Wittgenstein. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 243-275. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3240>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Resumen

En el *Tractatus*, Wittgenstein afirma que no puede haber proposiciones éticas. Sin embargo, en la *Conferencia sobre ética* nos habla de sus propias experiencias ético-religiosas, las que describe utilizando enunciados como “me asombro de la existencia del mundo”, “me siento seguro, pase lo que pase” o “Dios condena nuestra conducta”. Si la ética no encuentra su expresión adecuada en el lenguaje, ¿cómo el autor de la *Conferencia* pudo transmitirnos sus vivencias éticas? En este artículo, propongo una manera de interpretar la concepción wittgensteiniana de lo ético que concilia la inefabilidad de la ética con su aparente expresabilidad en los textos del primer Wittgenstein. Esta interpretación también da cuenta de la tesis según la cual la elaboración misma del *Tractatus* fue para su autor un acto ético, a saber, su camino hacia la revelación filosófica de que la ética pertenece al dominio de lo paradójico y del sinsentido, pues se ubica fuera del espacio de posibilidades del mundo.

*Palabras clave:* el primer Wittgenstein; crítica del lenguaje; ética del *Tractatus*; límites del sentido; hechos; valores; la inefabilidad de lo ético; decir; mostrar; vida filosófica; vida feliz; contemplación del pensamiento.

### Abstract

In the *Tractatus*, Wittgenstein claims that there cannot be ethical propositions. However, in the *Lecture on Ethics* he tells us about his own ethical-religious experiences, which are described through statements like “I wonder at the existence of the world”, “I am safe whatever happens”, or “God disapproves of our conduct”. If ethics can find no adequate expression in language, then how could the author of the *Lecture* convey to us his ethical experiences? In this article, I propose an interpretation of Wittgenstein’s conception of the ethical which reconciles the ineffability of ethics with its apparent expressability in Wittgenstein’s early texts. I also show that this interpretation can account for the idea that the very writing and publication of the *Tractatus* was, for its author, an ethical act: his way towards the philosophical revelation that ethics belongs to the domain of paradox and nonsense because it is situated outside the space of the world’s possibilities.

*Keywords:* early Wittgenstein; critique of language; ethics of the *Tractatus*; limits of sense; facts; values; the ineffability of the ethical; saying; showing; the philosophical life; the happy life; the contemplation of thought.

Pensar y razonar es, entonces, o la función única o la mejor del alma. Es ahora, pues, una conclusión simple y fácil de deducir para cualquiera que el que piensa correctamente vive mejor, y que el que mejor vive de todos es el que alcanza la verdad en mayor grado, y este es el que sabe y contempla según la ciencia más exacta; y además, en este caso y a estos últimos hay que atribuir la vida perfecta, es decir, a los que saben, a los sabios.

(Aristóteles, *Protréptico*, § 85 [2011, p. 43]).

## 1. Introducción

Según Platón, la cuestión fundamental para Sócrates era cómo debería uno vivir su vida. Esta es una cuestión que, desde el punto de vista socrático, los filósofos están en condiciones de contestar. En la historia de los intentos por contestar a la pregunta sobre la buena vida,<sup>1</sup> hay los que piensan que el ideal de vida ética está íntimamente relacionado con la razón humana y, por otro lado, aquellos que afirman que la razón no desempeña ningún papel o quizás tiene un rol muy secundario en nuestro impulso hacia lo ético; sería más bien alguna emoción, sentimiento o experiencia *sui generis* lo que nos empuja a incorporarlo.

Me parece claro<sup>2</sup> que el joven Wittgenstein se ubica entre los pensadores del segundo grupo: lo muestran los ejemplos a los que alude en la *Conferencia sobre ética*<sup>3</sup> sobre la incidencia de lo ético en su

---

<sup>1</sup> Debo al magnífico texto de Bernard Williams *Ethics and the Limits of Philosophy* (2006) la idea de que la cuestión socrática fundamental es un punto de partida neutral para el planteamiento del problema sobre cómo caracterizar lo ético en la vida humana.

<sup>2</sup> Diré más sobre esto al final de la sección 2 y en las siguientes.

<sup>3</sup> Este es el título de la traducción al español de Paidós (Wittgenstein, 1989). En adelante, simplemente *Conferencia*. Se trata de una conferencia dictada a la sociedad conocida como "The Heretics" probablemente el 2 de enero de 1930 y publicada póstumamente en 1965 en *The Philosophical Review* (Wittgenstein, 1965).

vida; se trata de vivencias del mundo y de la vida experimentados en su totalidad. Así las expresa en el siguiente pasaje:

Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo me asombro ante la existencia del mundo. Me siento entonces inclinado a usar frases tales como “Qué extraordinario que las cosas existan” o “Qué extraordinario que el mundo exista”. Mencionaré a continuación otra experiencia que conozco y que a alguno de ustedes le resultará familiar: se trata de lo que podríamos llamar la vivencia de estar absolutamente seguro. Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme” (Wittgenstein, 1989, pp. 38-39).

Ha habido mucha controversia<sup>4</sup> sobre la concepción del primer Wittgenstein<sup>5</sup> sobre la vida ética. En este artículo, quiero proponer una interpretación del ideal de la vida buena según el *Tractatus logico-philosophicus*<sup>6</sup> que sea capaz de conciliar sus observaciones sobre lo ético con lo que se afirma en la *Conferencia* y en el *Diario filosófico (1914-1916)*,<sup>7</sup> así como de disolver las paradojas asociadas con el intento fallido de expresar la actitud ética a través del lenguaje y con la aclaración tractariana sobre los medios de expresión adecuados a la ciencia y a la

---

<sup>4</sup> La discuto con algún detalle al final de la tercera sección.

<sup>5</sup> Se suele clasificar como del primer o del joven Wittgenstein a la obra que culmina con el *Tractatus lógico-philosophicus* (Wittgenstein, 1922) aunque algunos de sus textos de los años treinta, como la *Conferencia*, se asocian más a esta fase que a la segunda fase de su filosofía, que culmina con las *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1953).

<sup>6</sup> En adelante, *Tractatus*. La primera edición del libro apareció en alemán con el título *Logisch-philosophische Abhandlung* en el año de 1921 (Wittgenstein, 1921). La primera edición en inglés fue traducida por F. P. Ramsey y C. K. Ogden y publicada un año después por Kegan Paul; esta primera versión en inglés contiene una interesante introducción de Bertrand Russell (Wittgenstein, 1922), que no consta en la primera edición en alemán. Muy interesante también es el prólogo del autor. A continuación, nos referiremos a las proposiciones del *Tractatus* apenas por su numeración. Así, por ejemplo: ‘3.323’ y ‘7’ aluden a las proposiciones 3.323 y 7 respectivamente.

<sup>7</sup> Wittgenstein (2009). En adelante, *Diario*.

ética; esta interpretación también debe ser capaz de explicar la afirmación de su autor de que la revelación filosófica que corona su redacción final y publicación tenía una finalidad ética. Mi estrategia será la siguiente: en la sección 2, presento un panorama más o menos consensual sobre la distinción entre el mundo de los hechos y el dominio de los valores. En la sección 3, expongo mi interpretación de la concepción wittgensteiniana sobre la ética. Finalmente, en la última sección demuestro que la actividad filosófica entendida a la manera de Wittgenstein se le presenta como una manera ética de vivir.

## 2. El *Tractatus* y los límites del sentido

Es bien conocido el pasaje de una carta a Ludwig von Ficker, el editor austriaco, en donde Wittgenstein le explica el propósito del *Tractatus*:

*El punto central del libro es ético.* En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, porque acaso encuentre usted en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir, pues, era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. *Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo más importante.* Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar esos límites. [...] Por el momento le recomendaría leer el *prefacio* y la *conclusión*, ya que contienen la expresión más directa del punto central del libro (Wittgenstein, citado en Janik y Toulmin, 1974, p. 243).<sup>8</sup>

La cita contiene muchos temas que requieren comentario: para empezar, la sorprendente afirmación de que el *Tractatus* tiene un propósito ético y además la aparente discrepancia entre tal propósito ético y su tarea filosófica, de acuerdo con el prefacio y la conclusión, de trazar unos límites al pensamiento y al lenguaje. Propongo empezar con la afirmación de que el libro se compone de dos partes: la que se escribió

---

<sup>8</sup> Estas cartas están reunidas y publicadas en el libro titulado *Briefe an Ludwig von Ficker* (Wittgenstein, 1969); en ellas, Wittgenstein intenta convencer a Ficker de publicar el *Tractatus* y en este contexto le explica el propósito fundamental del libro. Asumo que las cursivas son del propio autor.

y la que el autor estuvo impedido de escribir, por las limitaciones que él mismo estableció en el texto. La parte que se escribió habla de los hechos y su constitución y de la posibilidad de representarlos;<sup>9</sup> esta parte se extiende desde las proposiciones iniciales hasta la 6.3751. La segunda parte —la más escueta— discurre sobre la ética, la estética, la religión, el sentido de la vida y la filosofía; es la que ocupa las proposiciones 6.4 hasta la 7. En la traducción inglesa de 1961 de David Pears y Brian McGuinness, la primera parte ocupa más o menos ochenta páginas y la segunda apenas cuatro páginas.

La razón que se nos ofrece en el prefacio para esta enorme disparidad es que le toca a la filosofía aclarar el sentido en que podemos hablar sobre las cosas y los hechos mundanos (“lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente”) por medio de proposiciones que afirman o niegan hechos y también mostrar que el sentido ético-religioso de la vida no se puede expresar a través de las proposiciones sobre los hechos. Esto porque este segundo ámbito de la experiencia humana implica valoraciones absolutas (el bien y el mal morales)<sup>10</sup> y el lenguaje informativo no tiene la capacidad de expresarlas. A continuación, discutimos una explicación de esta limitación del discurso informativo. El punto por resaltar es que Wittgenstein creía que el lenguaje literal no es el medio más adecuado para transmitir los valores ético-religiosos y por eso la recomendación final del *Tractatus* del silencio sobre estos temas (“de lo que no se puede hablar hay que callar”).<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Es decir, la parte que se escribió habla del mundo y de su estructura lógica y de la posibilidad de figurarlos en el pensamiento y en el lenguaje.

<sup>10</sup> Así como el *Principia Ethica* (Moore, 1903, pp. 21-27), la *Conferencia* distingue entre valoraciones absolutas y relativas: los enunciados que expresan valoraciones relativas se reducen a enunciados que describen hechos; por otro lado, los enunciados de valor absoluto rebasan el dominio de los hechos. Así, podemos enunciar la siguiente valoración relativa “la A1 es la mejor carretera entre Nápoles y Roma”, entendiéndola por ella el siguiente enunciado informativo: “si quieres manejar de Nápoles a Roma en menos tiempo, debes tomar la carretera A1”. Ahora bien, si pudiésemos hablar de la carretera absolutamente buena, esta tendría que ser una que toda la gente debería tomar necesariamente, independiente de cualquier fin o propósito posterior. Adapté los ejemplos a partir de los que se ofrecen en la *Conferencia*.

<sup>11</sup> Prefacio y proposición 7.

La distinción entre hechos y valores<sup>12</sup> es la que fundamenta la división entre las dos partes del libro: la parte que trata de lo que se puede decir sobre los hechos —las proposiciones de la ciencia natural— y la parte que se ocupa de lo que expresan los valores —las proposiciones ético-religiosas—. Pero ¿es plausible sostener una separación tajante entre hechos y valores? Veamos cómo Wittgenstein justifica esta dicotomía en los textos de su primera fase, en particular en el *Tractatus*.

Empecemos con la concepción sobre la representación lingüística que se asocia con su poder informativo. El *Tractatus* parte de la constatación de que “hacemos figuras de los hechos” (2.1): ese postulado será cuestionado por el autor de las *Investigaciones*; no obstante, concedamos al joven Wittgenstein la tesis de que el lenguaje informativo representa el mundo de manera figurativa. ¿Qué implica?

La posibilidad de figurar correcta o incorrectamente la realidad requiere de enunciados informativos que se asemejen en su forma lógica a los estados de cosas que representan. Esto porque es esencial para su informatividad que tengan la posibilidad de ser verdaderos o falsos,<sup>13</sup> es decir, de describir correcta o equivocadamente cierta porción de la realidad. La versión wittgensteiniana de la concepción figurativa explica esta bipolaridad de las proposiciones informativas<sup>14</sup> diciendo que se trata de símbolos complejos que representan estados de cosas posibles

---

<sup>12</sup> Siempre que mencione la distinción entre hechos y valores de aquí en adelante, me referiré a los hechos en el mundo y a los valores absolutos. Según Wittgenstein, nuestro lenguaje puede representar verdadera o falsamente a los primeros —los hechos—, mientras que los segundos —los valores absolutos— no se dejan figurar. Esto quedará más claro a continuación.

<sup>13</sup> Esto significa que las proposiciones que describen el mundo deben tener condiciones de verdad y de falsedad, esto es: un conjunto de posibles estados del mundo tales que, si ocurriesen, las tornarían verdaderas y otro conjunto de situaciones posibles que, si se dieran, las harían falsas.

<sup>14</sup> Ya en el *Notes on Logic* de 1913, Wittgenstein sostiene que esta bipolaridad es una característica esencial de cualquier proposición informativa. Estas posibilidades de verdad y de falsedad coinciden con el sentido de la proposición. Las *Notes on Logic* están publicadas como apéndice de los *Notebooks 1914-1916* (Wittgenstein, 1961); véase en particular la parte I, cuyo título es “Bipolarity of Propositions. Sense and Meaning. Truth and Falsehood.” Hay una traducción al español (Wittgenstein, 1982) de los *Notebooks 1914-1916*, pero lo que se publica ahí como apéndice I no corresponde exactamente al texto de la edición inglesa.

(posibilidades de ocurrencia de hechos). Para que puedan a su vez representar tales estados de cosas, estos enunciados deben compartir con ellos su forma lógica: si son verdaderos, sus respectivos estados de cosas ocurren; si son falsos, estos estados de cosas posibles no se dan. En este sentido, los enunciados informativos son figuras lógicas de los hechos, esto es: figuras que reflejan la estructura lógica de las situaciones que representan.

Se podría objetar: “¿una proposición no parece representar la realidad como figura y menos como una figura lógica!”. La manera como el *Tractatus* defiende la tesis de la figuración es muy ingeniosa; revisémosla con cierto detenimiento. Para empezar, tengamos en mente que una proposición es una combinación articulada de palabras ordenadas según reglas que determinan su gramaticalidad o logicalidad (3.14, 3.141 y 3.251): una proposición es una combinación de nombres articulados de acuerdo con sus formas lógicas. Los nombres son etiquetas (símbolos simples) (4.24) en el sentido de que no están constituidos de partes que a su vez simbolizan; los nombres representan objetos simples (2.02-2.0212 y 2.0231-2.0272) y estos no se pueden descomponer en cosas menos complejas, pues son los átomos, los constituyentes últimos de hechos o estados de cosas. Sus representantes lingüísticos —los nombres— se combinan lógicamente para formar proposiciones capaces de figurar cualquier hecho o estado de cosas (2.01-2.013).

Pero ¿la estructura de la proposición está determinada por la gramática del lenguaje o por otro tipo de forma lógica? En el caso del lenguaje cotidiano, se trata de la forma gramatical —por ejemplo, la forma sujeto-predicado—; sin embargo, así como Frege y Russell, el autor del *Tractatus* piensa que este lenguaje no logra exhibir el pensamiento con claridad (3.323, 4.002 y 4.221-4.2211), por lo que es necesario analizar las proposiciones cotidianas utilizando algo parecido al método russelliano de las descripciones definidas para exhibir su estructura lógica. ¿Cómo entonces se alcanza a revelar esta estructura?

Empecemos con las proposiciones más complejas (las proposiciones no elementales). Wittgenstein nos recomienda utilizar el cálculo proposicional, dado que todas las proposiciones informativas se pueden traducir a funciones de verdad de proposiciones elementales,<sup>15</sup> que son

---

<sup>15</sup> Esto es lo que afirman las proposiciones 5 a 5.54. La tesis incluye las proposiciones generales existenciales y universales. Sobre eso, cfr. 5.52-5.5262. Rebase los límites de este trabajo discutir la viabilidad de la tesis según la cual

las que no contienen conectivas lógicas proposicionales.<sup>16</sup> ¿Cuál es la forma lógica de las proposiciones elementales?

Frege y Russell habían sugerido analizarlas utilizando la dicotomía función/argumento. Por ejemplo, en la proposición “el libro está sobre la mesa”, la expresión funcional “ $x$  está sobre  $y$ ” se refiere a una relación entre dos objetos particulares, mientras que los nombres “el libro” y “la mesa” denotan un particular libro y una particular mesa. Podríamos representar la forma lógica fregeana de este enunciado utilizando la expresión “ $aRb$ ”, donde “ $a$ ” y “ $b$ ” son constantes para nombres de objetos y “ $xRy$ ” una expresión para una función proposicional doblemente incompleta que genera un contenido proposicional completo cuando se sustituye dos nombres de objetos particulares adecuados. El joven Wittgenstein prefiere concebir la proposición elemental como una combinación de nombres (4.22-4.24) que figura una posibilidad de combinación de objetos simples (2.01-2.034), donde cada nombre significa un objeto (3.2-3.221).

Una manera de interpretar la tesis de que la proposición elemental es una combinación de nombres de objetos simples busca adecuarla al análisis función/argumento: afirma que algunos objetos tienen la forma de individuos; otros, la de propiedades de individuos; otros, la de relaciones binarias entre individuos, y así sucesivamente.<sup>17</sup> Esto permite sostener que los objetos tractarianos pueden tener distintas formas, lo que facilita la explicación de sus posibilidades de combinación. Por ejemplo, los objetos que son individuos pueden combinarse con los que son propiedades de individuos; así también pares ordenados de

---

las proposiciones generalizadas se reducen a disyunciones o conjunciones infinitas de proposiciones menos complejas de cierto tipo. Para una interesante discusión, cfr., por ejemplo, Rogers (2015).

<sup>16</sup> Estas conectivas son las conocidas conjunción, disyunción, negación, condicional, bicondicional...: las que operan sobre los valores de verdad de las proposiciones menos complejas (sus argumentos de verdad y falsedad) para generar los valores de verdad de la proposición resultante.

<sup>17</sup> García-Carpintero propone algo así en el capítulo IX de su *Las palabras, las ideas y las cosas* (García-Carpintero, 1996). Como en el *Tractatus* no hay ejemplos del tipo de lenguaje figurativo que se imagina Wittgenstein, García-Carpintero hace una sugerencia que podría servir de ilustración para la idea tractatariana; se trata de un lenguaje de objetos, propiedades y relaciones fenoménicas parecido al que Carnap presenta en su *Der logische Aufbau der Welt* (Carnap, 1928), traducido al español por la UNAM (Carnap, 1988).

individuos se pueden ligar a relaciones binarias. Algo parecido valdría para las relaciones ternarias y las ternas ordenadas de individuos y en general para relaciones con grado de insaturación o incompletud  $n$  superior a tres y las  $n$ -uplas ordenadas de individuos.

Erik Stenius (1960, pp. 61-87) señala una dificultad para esta interpretación de la tesis de que las proposiciones elementales son combinaciones de nombres, la cual tiene que ver con la no homogeneidad de las posibilidades de combinar individuos con propiedades o con relaciones: ni todos los individuos pueden combinarse con cualquier propiedad ni tampoco todos los pares de individuos se pueden conectar con cualquier relación. Ejemplos de este tipo incompatibilidad son los particulares visuales, auditivos o táctiles: no tiene sentido atribuirles color a los objetos auditivos ni timbres o intensidades a particulares táctiles.<sup>18</sup> Además de sus categorías semánticas, los objetos deben incluir en sus formas lógicas las posibilidades de combinación con otros objetos que pertenezcan a dimensiones compatibles con las suyas. Por ejemplo, debe ser parte esencial de la forma de los individuos visuales que no tengan timbre o intensidad de sonido. Es muy probable que Wittgenstein se refiera a esto en las proposiciones 2.0131 y 2.0251.

Si se analizaran las proposiciones no elementales del lenguaje cotidiano, se llegaría a proposiciones elementales y a su articulación de nombres, el punto final del análisis y el que revela la estructura lógica del mundo y de su representación lingüística. Esta estructura<sup>19</sup> es la que permite explicar la posibilidad de figuración de la realidad y es también la que genera el espacio lógico de todas las posibilidades para el mundo. ¿Cómo se configura el espacio lógico?

Imaginemos que cada mundo contiene apenas tres individuos (pequeñas regiones de nuestro campo visual  $a$ ,  $b$  y  $c$ ), una propiedad

---

<sup>18</sup> Cfr. 2.0131: se le podría utilizar como evidencia de que el autor del *Tractatus* está pensando en un lenguaje fenomenológico como ejemplo paradigmático de una manera perspicua de figurar la realidad. Esto podría explicar por qué, al igual que Frege y Russell, Wittgenstein pensó que sería necesario superar la gramática superficial del lenguaje cotidiano: la tesis de que el pensamiento no se revela de manera cristalina en el lenguaje natural habrá sido lo que los llevó a emprender la búsqueda de algún sistema de representación perspicuo utilizando una nueva herramienta de análisis lógico.

<sup>19</sup> Wittgenstein la concibe como el lenguaje en el cual el pensamiento se expresa de manera perspicua: llamemos este lenguaje perspicuo “el mentales”.

de individuos (el color negro) y una relación entre dos individuos (la relación de proximidad), de manera que las proposiciones elementales del fragmento del español que representa son: “a es negro”, “b es negro”, “c es negro”, “a es próximo a b”, “a es próximo a c” y “b es próximo a c”.<sup>20</sup> Supongamos además que cada una de estas proposiciones es lógicamente independiente de las demás, de manera que la verdad o falsedad de una de ellas no determina la verdad o falsedad de ninguna otra. Considerando los 6 estados de cosas posibles, el espacio lógico contendría sesenta y cuatro mundos posibles ( $2^6$  posibilidades de verdad y falsedad de sus proposiciones elementales). Así, por ejemplo, la conjunción de todas las 6 proposiciones elementales afirma que el mundo actual es aquel en que todos los seis estados de cosas son hechos. Y la disyunción de estas proposiciones elementales excluye apenas el mundo posible en donde ninguno de los seis estados de cosas ocurre y, por otro lado, concuerda con cualquiera de las sesenta y tres posibilidades restantes. En un espacio lógico de sesenta y cuatro mundos posibles, nuestro mentalés contendría  $2^{64}$  funciones de verdad de proposiciones elementales; los dos casos extremos corresponden a la tautología (la proposición que concuerda con todos los mundos posibles y, por lo tanto, no dice nada, es decir: no excluye ningún mundo posible) y la contradicción (la proposición que es falsa en todos los mundos posibles y, por consiguiente, tampoco dice algo, pues excluye todos mundos posibles).

Todo el poder expresivo del fragmento informativo del lenguaje cotidiano y del mentalés se resume al espacio de posibilidades determinado por las proposiciones elementales y sus nombres. Este espacio establece el límite de lo que se puede decir (todas las proposiciones significativas, es decir, todas las funciones de verdad de estas proposiciones elementales) y las proposiciones que expresan lo ético, así como lo estético y lo religioso en la vida humana, quedan más allá de estos límites y por lo tanto no podemos rigurosamente decir nada sobre ellos. En la siguiente sección, ahondamos en la naturaleza de la ética del *Tractatus* y se aclara la razón de tal inefabilidad.

---

<sup>20</sup> En un simbolismo más perspicuo: “Na”, “Nb”, “Nc”, “aPb”, “aPc” y “bPc”, donde “Nx” representa el atributo de tener el color negro, “xPy” la relación de proximidad entre pequeñas regiones del campo visual y “a”, “b” y “c” las tres regiones mencionadas. El ejemplo tiene alguna semejanza con el que aparece en la proposición 4.063.

### 3. La vida ética en la primera filosofía de Wittgenstein

Sabemos que, para Wittgenstein, dos cuestiones fundamentales eran las siguientes: ¿qué es la vida ética? y ¿cuál es el sentido de la vida? En el *Diario*, por ejemplo, estas cuestiones se presentan de la siguiente manera:

Una y otra vez vuelvo sobre ello: la vida feliz es buena, la infeliz mala. Y si *ahora* me pregunto por qué he de vivir yo *precisamente feliz*, la cuestión se me presenta como meramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que *es* la única correcta.<sup>21</sup> ¡Pero, a decir verdad, todo esto es, en algún sentido, profundamente misterioso! ¡*Está claro* que la ética no *se deja* expresar!<sup>22</sup> [cfr. 6.421]. Pero también cabría decir así: la vida feliz parece ser, en algún sentido, más *armoniosa* que la desgraciada. Pero ¿en cuál? ¿Cuál es la marca objetiva de la vida feliz, armoniosa? Otra vez vuelve a estar claro que no puede haber una marca tal, susceptible de ser *descrita*. Tal marca no puede ser física, sino sólo metafísica, transcendente. La ética es transcendente [cfr. 6.421] (Wittgenstein, 1982, 30.7.16, p. 132).<sup>23</sup>

Aquí, como en varios otros pasajes del *Diario*, encontramos a su autor luchando con la cuestión sobre cómo caracterizar la vida ética y

---

<sup>21</sup> Decidí cambiar la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera: donde ellos traducen “la única adecuada”, yo preferí “la única correcta”, la cual es más fiel a la expresión alemana “das einzig richtige”.

<sup>22</sup> Aquí también cambié la traducción española: “la ética no se deja expresar” me parece traducir mejor que “la ética no resulta expresable” la frase alemana “sich die Ethik nicht aussprechen läßt”.

<sup>23</sup> Observo que los términos en cursiva no son énfasis míos; así vienen en el original. La traducción inglesa de Anscombe reproduce las cursivas; desgraciadamente, la traducción de Ariel no lo hace. Afortunadamente, la traducción de Gredos, debida solo a Jacobo Muñoz y publicada como primer texto del tercer volumen de la colección *Wittgenstein* (Wittgenstein, 2009), ya las incorpora.

como justificarla. Lo primero que llama la atención es la conexión que se establece ahí (así como también en el *Tractatus* 6.421-6.43) entre vida ética (buena) y vida feliz y, por otro lado, entre vida mala y vida infeliz. Se nos aclara, sin embargo, que la sensación de bienestar (sensación agradable, felicidad) que viene asociada con la vida ética no es algo físico o psicológico en el sentido de que pudiera ser figurada como cualquier hecho mundano, sino que rebasa los límites del mundo (“la ética es trascendente”). ¿Cómo caracterizar este bienestar trascendente?

Mencionamos al inicio que, de acuerdo con Wittgenstein, lo ético se presenta en la vida humana como una experiencia que involucra una actitud de valoración absoluta hacia el mundo y la vida considerados en su totalidad.<sup>24</sup> ¿Cómo entender esta idea? Retomo los ejemplos de experiencias éticas que ha tenido el autor de la *Conferencia*: su asombro de que existe un mundo, su sentirse seguro en el mundo sea cual sea su configuración y su sentirse absolutamente culpable respecto de la vida que lleva (Wittgenstein, 1989, pp. 38-41). En todos estos casos, se puede distinguir la instancia ética que lleva a cabo una evaluación positiva (“¡esto es éticamente bueno!”) o negativa (“¡esto es éticamente reprobable!”) sobre un objeto que supera cualquier hecho mundano. En las proposiciones 6.423-6.43, se afirma que esta instancia evaluadora es la voluntad, pero no la mía o la tuya, pues estas son constituyentes de nuestra psicología individual y por lo tanto parte del mundo, sino la voluntad metafísica que se ubica más allá de los hechos.<sup>25</sup> Regresaré a la tesis wittgensteiniana sobre la voluntad como sujeto de la ética en la siguiente sección. Por el momento, me interesa caracterizar mejor esta idea de que el objeto de evaluación ética supera cualquier hecho en el mundo y, por lo tanto, no podemos decir nada sobre él; el mundo o la vida (tomados en su totalidad como posibilidades en un espacio de otras posibilidades) no pueden ser figurados.

---

<sup>24</sup> De acuerdo con 5.621, vida y mundo son lo mismo.

<sup>25</sup> Algo parecido al sujeto trascendental kantiano con la diferencia de que no sería una instancia figuradora de hechos, sino más bien una facultad evaluadora de la totalidad de hechos que es el mundo o la vida. La distinción wittgensteiniana (5.631, 5.641, 6.423 y 6.43) entre el sujeto figurador y el sujeto ético (la voluntad trascendental) proviene de la filosofía de Schopenhauer, donde se concibe el mundo como voluntad, pero también como un sistema de representación de los hechos. La distinción schopenhaueriana refleja la separación kantiana entre el sujeto trascendental cognitivo y el volitivo.

Recordemos las vivencias éticas del asombro y de la seguridad absolutos. En el caso de la seguridad, se trata de una experiencia que toma al mundo como una totalidad compuesta de hechos constituidos por objetos que se combinan de cierta manera pero que se podrían haber combinado de otras maneras; se trata más bien de la experiencia de seguridad absoluta que abarca el espacio lógico donde se ubica el mundo.<sup>26</sup> De acuerdo con la *Conferencia*, la vivencia de la seguridad absoluta se traduce en una sensación de protección producto de la contemplación de este espacio de posibilidades. Pero ¿en qué sentido la experiencia de seguridad absoluta se podría entender como una actitud ética y no como un estado psicológico (por ejemplo, un deseo hacia determinado objeto o hecho mundano)?

Aquí el *Diario*, la *Conferencia* y un par de proposiciones del *Tractatus* tal vez nos puedan ofrecer una pista; me apoyo también en un artículo de Jordi Fairhurst (2022) sobre la concepción tractariana de la ética, donde se hace un mapeo muy convincente de interpretaciones de esta.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Pienso aquí en lo que afirma Wittgenstein en la *Conferencia* cuando habla de su experiencia de sentirse completamente seguro pase lo que pase, es decir: cualquiera que sea la configuración del mundo, cualesquiera que sean las situaciones posibles que se realicen, mi voluntad como una instancia del sujeto volitivo trascendental está en armonía con ellas; yo, como sujeto volitivo, me siento protegido al contemplar este abanico de posibilidades. A continuación, diré más sobre este tipo de armonía con el mundo.

<sup>27</sup> Además de la desafiante interpretación de Fairhurst sobre la ética del *Tractatus*, este artículo me llamó la atención por su clasificación meticulosa de diversas interpretaciones de la ética tractariana. Sobre estas interpretaciones hablaré más adelante. Por el momento, me gustaría señalar alguna que otra semejanza y diferencia entre la interpretación de Fairhurst y la mía. Así como Fairhurst, pienso que la concepción del joven Wittgenstein sobre la vida ética debe trascender la psicología individual y sus estados y actitudes (miedo, orgullo, envidia, celos, compasión, venganza, amor, odio...), pues la marca característica de lo ético no puede ser física o psicológica. Una diferencia entre nuestras posturas es la siguiente: mientras Fairhurst no cree que la búsqueda filosófica de iluminación sobre la forma lógica y los límites conceptuales del pensamiento y del lenguaje coincida con el ideal tractariano de vida ética, para mí esto es lo que significa la vida ética de armonía con el mundo. Más sobre eso a continuación.

En 6.45, encontramos el siguiente pasaje: “la visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como-todo-limitado”.<sup>28</sup> En el mismo contexto, Wittgenstein afirma: “sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”.<sup>29</sup> De acuerdo con 6.54, la experiencia mística de sentir el mundo como una totalidad limitada la tiene quien, como el autor del *Tractatus*, pudo ver claramente tales límites a partir de lo que le enseñaron las proposiciones aclaradoras del libro.<sup>30</sup> Yo añadiría que para Wittgenstein ésta es la experiencia ética por excelencia: cuando alguien tiene la visión correcta de los límites del pensamiento<sup>31</sup> en el sentido de una mirada inequívoca sobre su forma lógica y su potencial para representar todos los estados de cosas y sus constituyentes (los objetos), vive en armonía con el mundo. En consonancia con 6.43 y con el *Diario* (8.7.16, 29.7.16 y 30.7.16), el bienestar ético —la felicidad ética— de esta persona reside justamente en este acuerdo con el mundo que resulta de la concepción correcta de sus límites. Al revés, el malestar ético —la infelicidad ética— consiste en una concepción equivocada de estos límites. Para expresarlo en términos de la voluntad ética: “si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos” (6.43). Es decir: la persona éticamente feliz ve los límites del mundo de manera distinta del modo como los ve el sujeto

---

<sup>28</sup> Preferí la traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Wittgenstein, 1999, p. 181) a la de Enrique Tierno (Wittgenstein, 1973, p. 201). Al contrario de la segunda, la primera no habla de contemplación del mundo como un todo, solo de la experiencia de verlo como un todo limitado. En mi opinión, esta experiencia mística se expresa mejor cuando se habla de la visión del mundo como un todo limitado. A continuación, más detalles sobre por qué se trata también de una experiencia ética, religiosa y filosófica.

<sup>29</sup> Aquí, al revés, preferí la traducción de Tierno a la de Muñoz y Reguera; en esta última, se utiliza la expresión “sentimiento” en lugar de “sentir”, que se usa en la primera. Me parece que el verbo expresa mejor la idea de que se trata de una experiencia.

<sup>30</sup> Según Fairhurst, lo ético para Wittgenstein no podría coincidir con una experiencia o actitud del sujeto ético porque esto denotaría una marca física o psicológica de lo ético y ya sabemos que no puede haber tal marca. A continuación quedará clara la diferencia que el propio autor de la *Conferencia* establece entre una actitud psicológica y una actitud ética.

<sup>31</sup> Fairhurst considera esta visión de los límites del mundo la verdadera perspectiva ética del *Tractatus*. Yo estaría de acuerdo con ello si se me concediera que tal visión es una actitud ética hacia el mundo.

éticamente infeliz; la primera los ubica correctamente; el segundo los ve de manera equivocada y por eso vive en desarmonía con el mundo.

Imaginemos, por ejemplo, a un escéptico que dudara de la existencia de los hechos y sus constituyentes: los objetos. ¿Acaso se podría plantear la posibilidad de un espacio lógico vaciado de hechos por la inexistencia de sus objetos constituyentes? Según el autor del *Tractatus*, tal posibilidad es absurda, pues el postulado de la existencia del mundo y de sus objetos es una condición de posibilidad del discurso significativo: si las proposiciones informativas del lenguaje cotidiano y científico tienen un sentido determinado —y tal escéptico, al igual que su contrincante, deben aceptarlo—, entonces no puede no haber objetos. Al insistir en que, por todo lo que sabemos del mundo, puede no haber objetos, el escéptico estaría ubicando mal los límites del mundo y, por tanto, sería alguien éticamente infeliz: su mundo o espacio lógico es muy distinto de aquel de la persona feliz; respecto al de este, sufrió una reducción extrema (6.43).

Estas ideas del *Tractatus* y del *Diario* embonan bien con lo que Wittgenstein afirma al final de la *Conferencia* respecto de las dos perspectivas distintas sobre el mundo: la perspectiva científica y la perspectiva ético-religiosa. La primera describe el mundo desde adentro como un entramado de hechos relacionados causalmente; en contraste, el punto de vista ético-religioso se ubica más allá del mundo y del lenguaje que permite su representación, y desde ahí lo puede ver como una totalidad limitada (“la visión *sub specie aeterni*”). Desde esta perspectiva externa al espacio lógico, el sujeto experimenta el asombro y la seguridad absolutos (“¡Dios ha creado el mundo!”, “¡Es un milagro que haya un mundo!”, “¡Me siento seguro en las manos de Dios!”). Wittgenstein expresó muy bien la diferencia entre estas dos maneras de ver el mundo en un pasaje del *Diario* donde afirma lo siguiente: “el modo usual de mirar ve los objetos desde una ubicación entre ellos, el punto de vista *sub specie aeternitatis* los ve desde afuera. De un modo tal que tienen el mundo entero como trasfondo” (Wittgenstein, 1982, 7.10.16, p. 140).

El intento de expresar la perspectiva ética sobre el mundo, sin embargo, rebasa los límites del lenguaje figurativo. Usar el lenguaje descriptivo para expresar lo ético es malentender la manera más natural en que se manifiesta en la vida humana. Esto explica por qué la actitud ética, la que experimenta el mundo bajo el aspecto de la eternidad, se distingue de la perspectiva psicológica de las actitudes proposicionales hacia los hechos mundanos (por ejemplo, el deseo de comer un helado):

su “objeto” —el mundo o la vida como totalidades— rebasa cualquier hecho, incluyendo la conjunción de todos los hechos atómicos, y esta es la razón por la cual la actitud de seguridad absoluta o el asombro absoluto rebasan cualquier actitud de valoración de hechos en el mundo (por ejemplo, la que se asocia con el deseo de comer un helado). En el caso de esta experiencia, se trata del mundo cualquiera que sea su configuración; podemos pensar que lo que se valora en la seguridad absoluta es realmente el espacio lógico de posibilidades para el mundo, un “objeto” que supera cualquier hecho. La *Conferencia* afirma que la experiencia del asombro absoluto se podría describir como la de alguien que se asombra frente a una tautología. Algo semejante hubiera podido afirmar sobre la experiencia de la seguridad absoluta, es decir: el que la experimenta se siente seguro sea cual sea el mundo posible que se realice; esto sería equivalente a la disyunción de todas las posibilidades para el mundo. Rebaso todo el sentido fáctico sentirse seguro frente a tal disyunción tautológica, así como supera cualquier proposición significativa informativa asombrarse del mundo sea como sea su configuración. Experiencias ético-religiosas como estas poseen un valor que supera el de cualquier experiencia o actitud psicológica, por lo que no puede haber marca física de lo ético. A continuación, profundizamos más sobre la vida ética y su expresión más apropiada.

Ya mencionamos que lo ético para Wittgenstein tiene que ver con una experiencia (actitud) de valoración absoluta del mundo y de la vida (“¡me asombro de que el mundo exista!”, “¡Dios condena nuestra conducta!”). Vimos también que estas actitudes éticas son trascendentes, en primer lugar, porque los objetos a los que se aplican —los límites del mundo, el espacio lógico de posibilidades— no son hechos y, por lo tanto, no pueden ser descritos. Se trata de la experiencia de ver estos límites y estas posibilidades en su totalidad (toda la estructura lingüística) y esto es algo que las proposiciones esclarecedoras del *Tractatus* elucidan;<sup>32</sup> los límites del mundo y del lenguaje figurativo no son algo que pueda ser figurado.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> En la primera parte del libro, esto es, la parte que nos aclara las propiedades estructurales de la representación lingüística.

<sup>33</sup> Sobre la distinción tractariana entre lo que se puede decir con sentido y lo que solo se puede mostrar, cfr., por ejemplo, 4.022 y 4.12-4.122. Brevemente, lo que se puede decir por medio de proposiciones contingentes, se puede decir con verdad o falsedad; en contrapartida, lo que se muestra en estas mismas

Las actitudes típicamente ético-religiosas (“¡la vida de este hombre era valiosa!”, “¡Dios ha creado el mundo!”) son trascendentes, en segundo lugar, porque el sujeto o la voluntad que aprueba o reprueba éticamente estos objetos no coincide con ningún sujeto humano situado en el espacio y en el tiempo: la voluntad ética se ubica en las afueras de los límites del lenguaje; es la voluntad que está en una posición de contemplar los límites del mundo y de la vida humana desde la perspectiva de la eternidad (*sub specie aeterni*). ¿Cómo interpretar esta idea de una voluntad que no se identifica con la de ninguna persona en particular?

Una comparación con el sujeto figurador de hechos asociado al solipsismo del *Tractatus* (5.63-5.641) nos va a servir aquí. En 5.631, Wittgenstein afirma que el sujeto representador (metafísico) no existe y su no existencia equivale a que es un límite del mundo (5.632 y 5.641). Aprovechando lo que ya se mencionó sobre los límites de la figuración, propongo interpretar estas tesis acerca del yo metafísico cognitivo de la siguiente manera: se trata de una estructura abstracta asociada a la capacidad lingüística de cada hablante competente. Este yo no se identifica conmigo ni contigo, pues ambos somos partes del mundo; pero tú y yo y todas las demás personas lo ejemplificamos. Ahora bien, el sujeto de la ética (6.423) no se ubica en el mundo (Wittgenstein, 1982, 2.8.16, 4.8.16, 5.8.16 y 7.8.16, pp. 135-136); la voluntad como fenómeno —el sujeto volitivo individual— normalmente se ubica dentro de los límites del mundo y sus actitudes y experiencias son las que describe la psicología (6.423; Wittgenstein, 1982, 24.7.16, p. 132). Hay que pensar al sujeto ético trascendente como un yo *sui generis*: un yo que logra vivir en armonía, en concordancia con el mundo en la medida que tiene la visión correcta de él.<sup>34</sup>

---

proposiciones es su forma lógica, es decir: aquello que comparten con los estados de cosas y los hechos para poder figurarlos. Lo que se puede decir debe poder expresarse correcta o incorrectamente (verdadera o falsamente); por otro lado, lo que se muestra (la forma lógica), no podría ser de otra manera (no posee la bipolaridad verdad-falsedad de las proposiciones contingentes) y, por lo tanto, no se presta al discurso descriptivo-informativo. Ejemplos de proposiciones necesarias que carecen de tal bipolaridad son los enunciados de la lógica (las tautologías y contradicciones); su carácter no informativo se debe justamente a esta carencia.

<sup>34</sup> Cfr. Wittgenstein (1982, 08.07.16 y 30.07.16, pp. 128-129 y 133).

Esta manera de interpretar el sujeto ético refuerza una vez más la imposibilidad de una marca física de lo ético, pues para experimentarlo es necesario abstraer de la perspectiva espaciotemporal cotidiana y buscar la claridad total sobre los límites del mundo (4.112-4-116); solo después de haberlo logrado podemos vivir en un estado de felicidad ética (6.43). Cualquier actitud valorativa individual —cualquier experiencia agradable o desagradable, de placer o de dolor— pertenece al mundo de los hechos y por lo tanto no podría coincidir con una vivencia ética, esto es, con una experiencia del valor absoluto. Según el *Diario*, tal experiencia nos transporta a una perspectiva fuera del espacio-tiempo desde donde contemplamos los límites del mundo y de la vida. Quien logra experimentarlo escapa a la manera usual de concebir a los sucesos en términos de categorías cotidianas como pasado, presente y futuro.<sup>35</sup> Este yo trascendente vive su vida en la eternidad, esto es: vive de forma atemporal.<sup>36</sup>

Wittgenstein a veces describe la experiencia ética como la de vivir en el presente (Wittgenstein, 1982, 08.07.16, p. 128; 6.4311). La vida en el presente —la vida ética feliz— es la única donde el sujeto vive en armonía con el mundo, después de haber alcanzado la iluminación sobre sus límites. Pero esta armonía no coincide con una aceptación pasiva de los hechos, pues esto sería de nuevo una concepción equivocada de la vida buena, en donde la marca de lo ético sería algo físico, a saber, el cese de la búsqueda por modificar los hechos. Más bien, el bienestar ético de la vida de pureza conceptual sobre el pensamiento (este tipo de armonía con el mundo) está asociado con el valor absoluto de la experiencia de contemplar los genuinos límites lógicos del mundo; vivir en armonía con el mundo en este sentido es vivir en un estado de claridad conceptual sobre los límites del lenguaje informativo. Hablaré más sobre este

---

<sup>35</sup> Llamemos a la manera usual de experimentar los acontecimientos “la perspectiva cotidiana”.

<sup>36</sup> Sobre esto, cfr. Wittgenstein (1982, 8.7.16, pp. 127-128). Los dos puntos de vista —la perspectiva cotidiana y la perspectiva ético-filosófica— corresponden respectivamente a la manera científica y al modo ético de experimentar el mundo. En la *Conferencia*, Wittgenstein se refiere a estas dos perspectivas, que, a pesar de ser incompatibles entre sí, se identifican con tendencias distintas que conviven en el espíritu humano: la tendencia a quedar dentro de los límites del lenguaje (la perspectiva cotidiana) y la contra-tendencia a escapar de ellos (la perspectiva ético-filosófica).

estado y sobre la actividad filosófica como su promotora en la sección siguiente; por ahora, menciono que la biografía de Wittgenstein muestra que el estado ético en que se encontró cuando creyó haber logrado ver el mundo correctamente (6.54) al concluir el *Tractatus* es compatible con algunas de sus acciones y decisiones de este periodo:<sup>37</sup> por ejemplo, la de abdicar de la herencia paterna y la de dar clases en escuelas primarias de la provincia austríaca; se podría pensar que tales acciones lo acercan a una mayor armonía con el mundo, del cual se sentía alejado, entre otras razones, por su intensa actividad filosófica.<sup>38</sup>

Si la vida ética se identifica, según Wittgenstein, con la búsqueda de la correcta concepción de los límites del mundo, sería éticamente reprochable vivir en un estado de confusión acerca de estos límites; tal estado de confusión correspondería a una forma de vida en conflicto con el mundo.<sup>39</sup> Empero, no se debe interpretar la vida en conflicto con

---

<sup>37</sup> La época a que me refiero es el verano de 1918; más precisamente, al mes de agosto. Sobre eso, cfr. Monk (1991, pp. 137-166).

<sup>38</sup> No obstante, hay quienes piensan que el perseguir tal estado de claridad y pureza conceptual entra en conflicto con la decisión de abandonar la filosofía y dedicarse a la jardinería o dar clases a niños. De momento, menciono el artículo de Harcourt (2007) sobre lo ético en el *Tractatus*, para quien diversos datos biográficos de Wittgenstein evidencian su pensamiento recurrente de que no era una buena persona y a ello se debe su búsqueda de armonía con el mundo en el sentido de conciliar la vida de pureza intelectual con una vida sencilla y en comunión espiritual con los demás. Diré algo más sobre esta objeción al final de esta sección. Por cierto, le agradezco a un dictaminador anónimo por recordármela de manera muy oportuna.

<sup>39</sup> Pienso aquí en lo que afirma en el *Diario* (30.7.16) sobre la vida infeliz o la mala vida —a saber: que es menos armoniosa que la vida feliz (la buena vida)—, pero también en lo que dice (8.7.16) sobre el miedo a la muerte como el mejor síntoma de la mala vida. El que teme a la muerte vive de manera éticamente equivocada porque piensa que la muerte es un hecho más en la corriente de su vida; esta persona vive en un estado de confusión conceptual, pues no se da cuenta de que la muerte no es un acontecimiento en el mundo (6.4311). Como dice Wittgenstein, “en la muerte el mundo no cambia, sino se detiene” (6.431). Más adelante comento la modificación que hice a la traducción al español de este pasaje. El punto es que, según el autor del *Tractatus*, vivir con miedo a la muerte es reprochable porque significa vivir de acuerdo con una concepción errónea sobre los límites del mundo: normalmente, tenemos objetos o situaciones mundanos reales o posibles; la muerte no es un acontecimiento ni siquiera posible dentro de una vida humana. Por ello, no tiene sentido temerla.

el mundo en el sentido de un estado de insatisfacción con los hechos y de lucha por modificarlos, sino más bien como la actitud de la persona que se rehúsa a tener claridad conceptual sobre los límites del mundo. Según el *Diario* (1982, 11.6.16, p. 125), aquel que vive insatisfecho con los hechos (el que vive insatisfecho con la manera como ha llevado su vida) no se identifica con la persona éticamente infeliz; el que vive de manera éticamente reprochable es el que ubica mal los límites del mundo: por ejemplo, el individuo que no se da cuenta de que el sentido del mundo y de la vida están fuera de él. A ello se debe la idea de que el mundo de la persona éticamente buena (*i. e.*, la persona feliz) es distinto en algún sentido del mundo de la mala persona (6.43; Wittgenstein, 1982, 05.07.16, p. 126). Ellos viven en el mismo mundo; sólo que el individuo feliz ve sus límites de manera correcta (ve sus límites con exactitud), mientras que la persona éticamente infeliz los ve de manera equivocada.

Suponiendo que el joven Wittgenstein tenga razón sobre la naturaleza del bien,<sup>40</sup> entonces un sujeto ético cambia el mundo únicamente en la medida que logra una concepción correcta de sus límites, a diferencia de la persona que los concibe de manera equivocada. Pese a esto, el mundo del éticamente feliz coincide con el mundo del éticamente desgraciado: sus idiomas describen los mismos hechos y estados de cosas; ellos difieren apenas respecto a su concepción correcta o equivocada sobre tales límites. Así entiendo la afirmación tractariana de que el mundo desde la perspectiva ética correcta o equivocada “tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad” (6.43).

Lo que sostiene Wittgenstein sobre la naturaleza de lo ético nos permite entender también por qué piensa que con la muerte no se produce un cambio en el mundo, sino que con ella éste simplemente se extingue.<sup>41</sup> Primero, el solipsismo del *Tractatus* identifica el mundo

---

<sup>40</sup> Aquí, utilizo de manera intercambiable los términos “ético” y “moral”. Sin embargo, soy consciente de que muchos filósofos prefieren no dar por sentado que sean sinónimos. Creo que mi decisión no afecta la presente discusión. En todo caso, sobre la supuesta distinción entre ética y moral, cfr. Williams (2004).

<sup>41</sup> El verbo en alemán es “aufhören”. La traducción de Pears y McGuinness lo vierte como “to come to an end”. Ambas traducciones al español (la de Muñoz y Reguera y la de Tierno) lo parafrasean como “cesar”. Yo preferí “extinguirse” porque transmite mejor la idea de que con la muerte se termina la capacidad de figurar o representar hechos. Más sobre eso a continuación.

con la vida. (5.621).<sup>42</sup> Esta observación se hace en el contexto de la tesis según la cual los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo (5.62). El sujeto filosófico tractariano se obtiene, ya lo sabemos, al abstraer la capacidad lingüística<sup>43</sup> de cada psicología individual. Esta capacidad lingüística —de proyectar el mundo (5.511) en el pensamiento y en el lenguaje— convierte nuestra vida mental en un microcosmos de él (5.63), es decir: cada pensamiento individual constituye una especie de maqueta del mundo. Si una vida humana se entiende de esta manera, entonces con la muerte se borra únicamente este mundo microcósmico individual: se extingue esta particular figura del mundo.

¿Habría en el *Tractatus* alguna manera de justificar la vida ética? En la cita al inicio de esta sección, Wittgenstein afirma: “parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que *es* la única correcta”. A esta observación le sigue: “¡Pero, a decir verdad, todo esto es, en algún sentido, profundamente misterioso! ¡*Está claro* que la ética no *se deja* expresar!”. Los editores del *Diario* sugieren comparar este último enunciado con la proposición 6.421. Según el sistema de numeración del *Tractatus*, 6.421, así como 6.422, contribuyen para elucidar 6.42, cuya segunda oración afirma: “las proposiciones (informativas) no pueden expresar nada más alto”. Sabemos que las experiencias, vivencias y actitudes éticas no se dejan expresar en el lenguaje justamente porque son evaluaciones cuyo valor no depende de ninguna relación con algún valor más elevado, cómo en el ejemplo de la carretera valorada en virtud de que permite llegar más rápido a determinada ciudad.<sup>44</sup> El bien ético no se puede relativizar a ningún bien mayor. En este sentido, la vida ética se autojustifica, en el sentido de que no requiere de ninguna justificación superior, pues encarna el ideal del bien supremo.

De acuerdo con la analogía entre el bien ético y la carretera absolutamente correcta, la vida ética sería el camino absolutamente correcto: aquel que “todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría *necesariamente* o se sentiría culpable de no hacerlo” (Wittgenstein, 1989, p. 38). Nada es más valioso que lo ético: todo lo demás tiene menos valor y por lo tanto debe estar en una relación

---

<sup>42</sup> Cfr. también Wittgenstein (1982, 24.7.16, p. 126).

<sup>43</sup> Capacidad que nos pertenece en la medida que nuestros pensamientos (nuestras representaciones mentales de los hechos) se proyectan sobre el lenguaje de comunicación.

<sup>44</sup> Cfr. Wittgenstein (1989, pp. 36-38).

de subordinación con él. La imposibilidad de justificación del ideal y del valor absoluto de la vida ética se relaciona con la tesis de que el bien supremo coincide con la finalidad última de lo humano; él mismo no puede estar fundado en nada más primordial. En el *Diario*, Wittgenstein (1982, 06.07.16, p. 126) expresa su acuerdo con Dostoiévski cuando este sostiene que aquel que vive éticamente satisface el propósito de la existencia humana y añade que el que satisface este propósito es feliz.

Me gustaría concluir esta sección con un breve panorama de algunas de las interpretaciones más relevantes de la concepción wittgensteiniana de la ética, con la finalidad de ubicar la exegesis que defiendo aquí en un marco más definido y poder señalar su aspecto novedoso.

Según Jordi Fairhurst, la concepción de la ética del *Tractatus* se distingue de las demás interpretaciones por no describir lo ético como una actitud frente al mundo, sino más bien como una mirada hacia el mundo, la perspectiva *sub specie aeterni*; para Fairhurst, al identificar la ética con una manera *sui generis* de ver el mundo, su interpretación logra evitar el problema de la marca física de lo ético asociado con las interpretaciones actitudinales o experienciales de la ética tractariana, mismas que, según él, se basan en evidencia textual frágil y anterior a la época del *Tractatus*, oriunda de un único pasaje del *Diario*.<sup>45</sup> Suponiendo, sin embargo, correcta la traducción inglesa y conclusiva la evidencia textual, ya mostramos cómo la actitud o experiencia del valor absoluto ético se distingue de cualquier actitud psicológica; así que mi interpretación también logra mostrar que no puede haber una marca física de lo ético. Además, lo logra de modo más elegante, ya que es capaz de eliminar la paradoja asociada a la experiencia con valor absoluto. Asimismo, hay evidencia textual tanto el *Tractatus* como en la *Conferencia* de que lo ético involucra tomar cierta actitud (abandonar la perspectiva cotidiana y buscar el punto de vista totalizante sobre el mundo) y experimentar el mundo de cierta manera (a saber: como un todo limitado). Por lo tanto, tampoco es cierto, como lo afirma Fairhurst, que las interpretaciones actitudinales de lo ético se fundamentan únicamente en evidencia textual proveniente del *Diario*.

---

<sup>45</sup> El pasaje en cuestión data del 4 de noviembre del 1916 y se aprecia mejor en la traducción inglesa de Elizabeth Anscombe: "The will is an attitude of the subject to the world" (Wittgenstein, 1961, p. 87e). Jacobo Muñoz traduce el mismo pasaje de la siguiente manera: "La voluntad es una toma de posición del sujeto frente al mundo" (Wittgenstein 2009, p. 110).

Ahora bien, entre los que interpretan lo ético en el *Tractatus* en términos actitudinales, están aquellos que consideran la vida en armonía con el mundo, en el sentido de la aceptación (es decir: el no rechazo) cabal de la realidad, como la actitud ética por excelencia. Dos ejemplos de exegetas que defienden esta postura son Cora Diamond (2000) y Oskari Kuusela (2018). Para el último, la vida ética requiere armonía con los hechos —conformidad entre la voluntad y el mundo—, pero no en el sentido de la renuncia a cualquier actuar sobre el mundo, sino más bien en aquel de un querer o actuar acompañado de la aceptación de sus resultados y consecuencias, principalmente cuando estos provocan insatisfacción o dolor en el agente. Pese a que la concepción de Kuusela se encuentra en condiciones de explicar el malestar moral asociado con la actitud de no aceptación de la realidad que adopta el agente que actúa de manera antiética, me parece que todavía es insuficiente para dar cuenta del aspecto positivo de la conducta ética. Ciertamente, habrá muchas maneras de asegurar algún tipo de armonía entre voluntad y mundo, entre las cuales está el actuar con resignación respecto a sus consecuencias (en otras palabras: no rebelarse en su contra). Sin embargo, esto no significa que tal actuar responsable coincida con la manera ética de actuar: basta pensar en un agente como el Raskolnikov de Dostoievski, quien finalmente acepta ir a la cárcel para pagar por su crimen; este gesto no torna lo que hizo anteriormente —matar a su casera usurera— una conducta ética. Actuar con resignación respecto a sus consecuencias no constituye una buena manera de caracterizar lo ético.

Cora Diamond también interpreta la concepción ética del primer Wittgenstein como una actitud hacia la vida, a saber: una actitud de aceptación por parte del agente de que los hechos de la vida (o del mundo) son independientes de su voluntad.<sup>46</sup> Tal es la actitud de la persona éticamente feliz; en contraste, el individuo éticamente infeliz es aquel que no acepta dicha independencia y, por tanto, estaría inclusive dispuesto a suicidarse si su vida no transcurre en acuerdo con su voluntad.<sup>47</sup> Aquí cabe afirmar algo semejante a lo que objeté a la

---

<sup>46</sup> La tesis de la independencia entre voluntad y mundo es lo que afirma la proposición 6.373. Quien acepta esta independencia, vive de cierta forma en armonía con el mundo.

<sup>47</sup> Además del caso del agente que se quiere suicidar porque el curso de su vida no sigue los dictámenes de su voluntad, Diamond menciona otro ejemplo

concepción de Kuusela, es decir: pese a que la exégesis de Diamond parece dar una buena idea sobre lo que significa ser éticamente desdichado, no obstante falla en ofrecer una caracterización satisfactoria del aspecto positivo de lo ético, pues uno podría muy bien aceptar que el mundo no necesariamente se comporta de acuerdo con los dictámenes de su voluntad y, aun así, insistir en cambiar el mundo. El caso de Raskolnikov de nuevo tal vez nos pueda ayudar a ilustrar el punto; supongamos que él acepta la independencia entre el mundo y su voluntad y, sin embargo, quiere cambiarlo al eliminar a su casera usurera. La intervención de su voluntad en el mundo al asesinarla no se puede considerar como ética y, sin embargo, parece estar en consonancia con la interpretación de Diamond.

Tal vez el que más se aproxima a la interpretación aquí propuesta es Chon Tejedor (2013). En su opinión, lo ético se expresa en términos de cierta actitud hacia el pensamiento, el lenguaje y el mundo, la cual se manifiesta en la persona que tiene claridad conceptual sobre su estructura. En este sentido, el ideal ético coincide con la búsqueda de claridad conceptual absoluta, algo que el *Tractatus* había, según su autor, finalmente logrado; aquel que no busca tal claridad y, por lo tanto, vive en estado de confusión conceptual, vive de forma antiética. Así se explica el propósito ético del libro de Wittgenstein: guiar a su autor y a los lectores que alcanzan a entenderlo a la claridad total sobre la estructura de nuestro esquema conceptual. Así también se explica la verdadera transformación ética por la que debería pasar todo el que se deja iluminar por el conjunto de proposiciones aclaradoras del *Tractatus* hacia la visión correcta de la estructura lógica del mundo (6.54). Pese a que se aproxima mucho a una explicación satisfactoria de lo ético, me parece que Tejedor todavía no la logra de manera satisfactoria: le falta dar cuenta de la conexión entre lo bueno ético y la felicidad y, por otro lado, entre la mala vida y la infelicidad. Ello se debe a que toma a la actitud o experiencia ética como no emotiva.<sup>48</sup> Por ejemplo, la experiencia ético-religiosa del asombro frente a la existencia del mundo es una emoción de felicidad desde la perspectiva muy personal del sujeto, aunque desde

---

de individuo éticamente infeliz: el destacado científico Aylmer, del cuento "The Birthmark" de Nathaniel Hawthorne (1846), quien se obsesiona con una señal de nacimiento en el rostro de su bella esposa al punto de intentar él mismo removerla y, en este intento, provoca su muerte.

<sup>48</sup> Cfr., por ejemplo, Tejedor (2013, pp. 74-75).

la perspectiva de los demás se pueda considerar como un mero hecho sin cualquier marca ética.

Podríamos continuar con esta lista de interpretaciones de la ética del primer Wittgenstein, pero creo que las cuatro ya presentadas nos permiten obtener un nítido contraste con la exegesis presentada aquí. En la siguiente sección, regresaremos a la tesis de que una vida ética consiste en alcanzar una concepción correcta del mundo y en este sentido vivir en armonía con él, pues nos interesa mostrar que, de acuerdo con el autor del *Tractatus*, la actividad filosófica que consiste en buscar este tipo de armonía es esencialmente ética.

#### 4. El sentido ético de la actividad filosófica en la concepción wittgensteiniana

Según lo que afirman 6.45 y 6.54, la filosofía debe proporcionar una visión correcta de los límites del mundo. Esta descripción aparece en el contexto del brevísimo discurso sobre el método filosófico correcto, el cual consiste en “no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos” (6.53).<sup>49</sup> La tesis de que el filósofo debe quedarse en silencio se justifica porque todas las proposiciones metafísicas —los diálogos de Platón, las meditaciones cartesianas, el idealismo trascendental de Kant y las proposiciones del *Tractatus*— son esfuerzos por decir algo sobre lo que nada se puede decir. Esto porque todo discurso filosófico intenta hablar sobre la forma lógica común al lenguaje y al mundo (4.003-4.0031), la cual, como ya sabemos, apenas se muestra en el simbolismo correcto; no se puede hablar de tal forma con verdad o falsedad (4.1212-4.1213) y, por lo tanto, cualquier intento de decir algo sobre lo que sería mejor callarse produce sinsentidos —“la mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido” (4.003)—.<sup>50</sup>

Pese a tal imposibilidad y a tales sinsentidos, sigue siendo indispensable el discurso filosófico, pues el lenguaje cotidiano no refleja

---

<sup>49</sup> Aquí escogí la traducción de Muñoz y Reguera, en mi opinión, la más fiel al original alemán.

<sup>50</sup> Para este pasaje, me pareció más correcta la traducción de Enrique Tierno.

con claridad la forma lógica y los límites del pensamiento (4.002). Wittgenstein llega a afirmar que toda la filosofía es crítica del lenguaje cotidiano, es decir: un análisis exhaustivo de sus proposiciones a fin de exhibir su forma lógica genuina (3.25 y 4.0031). La crítica tractariana del lenguaje inspirada en el análisis filosófico propuesto por Russell<sup>51</sup> tampoco logra escapar al sinsentido, pues cualquier esfuerzo por explicitar los límites del lenguaje requiere rebasar estos límites. Como ya lo vimos, Wittgenstein está empeñado en mostrar, por ejemplo, que las proposiciones de la ética, de la religión y de la metafísica carecen de sentido.<sup>52</sup>

Si a esta descripción de la tarea filosófica se añaden otras dos ideas del *Tractatus* —1) la de que el punto central del libro es ético (sección 2) y 2) la de que el ideal ético más elevado se identifica con la correcta concepción de los límites del mundo (sección 3)—, es plausible afirmar que el esfuerzo filosófico que implicó escribirlo fue para Wittgenstein una experiencia ética, una vivencia que le permitió, durante su elaboración,<sup>53</sup> abstraer de la perspectiva cotidiana para elevarse al punto de vista ético-filosófico,<sup>54</sup> desde el cual se alcanza una mirada sobre el espacio lógico de posibilidades para el mundo y sobre el pensamiento que lo refleja. Este estado de claridad conceptual corresponde al acercamiento más profundo a la estructura lingüística del pensamiento humano, pues

---

<sup>51</sup> En la época del *Tractatus*, Wittgenstein creía que el análisis filosófico russelliano, propuesto inicialmente en el “On Denoting” (Russell, 1905) y desarrollado posteriormente por ambos y conocido como el atomismo lógico (Russell, 1918; Wittgenstein, 1922), sería capaz de revelar la forma lógica de las proposiciones del lenguaje natural. En las *Investigaciones*, dejó de creerlo. Pese a que un examen de este contraste se vislumbra como muy relevante, rebasa los límites del presente artículo.

<sup>52</sup> En la *Conferencia*, Wittgenstein (1989, pp. 39-41) muestra que la experiencia ético-religiosa que se expresa a través del enunciado “me asombro ante la existencia del mundo” es un sinsentido; en el *Tractatus*, demuestra también el sinsentido de las tesis metafísicas asociadas con el solipsismo (5.6-5.641) y el escepticismo (6.51).

<sup>53</sup> Un proceso que duró entre seis y siete años y fue marcado por interrupciones como su participación en la Primera Guerra Mundial.

<sup>54</sup> Esta es la perspectiva ético-filosófica, desde donde es posible ver el mundo, como dice Wittgenstein, “*sub specie aeterni*”. Desde esta perspectiva, el autor del *Tractatus* fue capaz de tener la experiencia mística de sentir el mundo como un todo limitado (6.45).

requiere dejar de usarlo para describir los hechos mundanos y sus relaciones, como normalmente lo hacemos, para pasar a contemplarlo como un gigantesco objeto de estudio filosófico.

Tal punto de vista ético-filosófico es paradójico, pues debe iluminar la estructura lógica del mentalés pese a que no le es permitido describirla con verdad o falsedad. La receta tractariana para eliminar la paradoja de la filosofía es tomar las proposiciones iluminadoras del libro como una escalera para alcanzar el estado de claridad conceptual, pero hay que deshacerse de ella después de tener la visión correcta del mundo (6.54).

Para terminar, me gustaría sugerir una comparación entre la concepción wittgensteiniana de la ética y la que propone Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*,<sup>55</sup> porque muestra, en mi opinión, una sorprendente coincidencia entre los dos autores sobre la vida filosófica. Como es bien sabido, Aristóteles asocia la vida ética a cierto principio racional que denomina “sabiduría práctica”: la persona virtuosa es aquella que adquirió el hábito de deliberación práctica para escoger sistemáticamente la mejor secuencia de acciones que le proporcionan el estado de bienestar ético denominado “eudaimonia”; Aristóteles insiste en que el predicado ético “eudaimónico” se aplica a una vida considerada en su totalidad y no a acciones tomadas aisladamente.<sup>56</sup> Pero ¿en qué consiste la sabiduría práctica y el estado eudaimónico en que se encuentra aquel que vive de forma ética? Así como el joven Wittgenstein, el autor de la *Ética* creía que el bien moral tiene que ser un fin en sí mismo, es decir: algo que valoramos de manera absoluta, no un estado de cosas que deseamos realizar apenas como un medio para alcanzar algún bien más valioso. ¿Cuál sería el bien supremo para el ser humano?

Aristóteles apela a algo que singulariza una vida humana bien lograda respecto a la vida de cualquier otra especie: aquello que distingue el mundo vital humano de las maneras no humanas de vivir —por ejemplo, la vida de un vegetal o la vida de un animal no humano— es la función propia de la especie humana, es decir, una actividad

---

<sup>55</sup> Refiero el lector a la traducción de Gredos (Aristóteles, 2014) y también a la traducción inglesa titulada *Nicomachean Ethics* y publicada en el segundo volumen de la obra completa de Aristóteles —*The Complete Works of Aristotle*—, editada por Jonathan Barnes para la Princeton University Press (Aristóteles, 1984). De aquí en adelante, simplemente *Ética*.

<sup>56</sup> Para esta interpretación de la concepción aristotélica de la vida ética, me baso en (MacIntyre, 1996, pp. 57-109).

continua del alma guiada por la razón (I, 7, 1098a5-18). Aristóteles piensa que el principio racional que guía la forma ética de vivir consiste en una regla de moderación que nos aconseja elegir, entre las pasiones y acciones opuestas, aquellas que se nos presentan como términos medios entre dos extremos: la persona buena es aquella que adquirió el hábito de elección moderada entre posibilidades de acción cuyas causas y consecuencias son más extremas (II, 6, 1106a14-1106b34). Por ejemplo, frente a situaciones en que su vida está en peligro, el virtuoso elige actuar con valentía, no de manera cobarde (la carencia completa de valor) ni temerariamente (el exceso de valor); en circunstancias de decisión donde algunos adinerados hubieran derrochado su riqueza (vicio normalmente denominado “prodigalidad”) y otros acaudalados hubiesen optado por no gastar nada (vicio conocido como “avaricia”), la buena persona elige gastar con criterio y moderación.

Una de las mejores ilustraciones de la vida virtuosa aparece en el libro V de la *Ética*; ahí es donde se discute la sabiduría práctica que ejercita el hombre justo. Sobre la acción justa, Aristóteles afirma lo siguiente: “el justo practica intencionalmente lo justo y [...] distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e, igualmente, si la distribución es entre otros dos” (V, 5, 1134a2-7). Esta imagen de la justicia y las anteriores sobre el valiente y el gastador moderado nos dan una idea de la disposición virtuosa como una tendencia a actuar en acuerdo con cierto principio racional que busca un equilibrio entre creencias, deseos y acciones. Muchos comentarios, críticas y objeciones se podrían hacer a la concepción aristotélica de la vida ética, pero hay algo muy interesante sobre la manera como concibe su culminación: esta se encuentra en la contemplación filosófica del pensamiento entendido como la parte más noble de lo humano.

Según Aristóteles, la actividad filosófica logra esta mirada sobre el pensamiento, es decir, una reflexión sobre el pensamiento sin otro propósito que el de conocerlo de manera perspicua. Esta actividad representa perfectamente lo más característico de lo humano: la culminación de la vida ética es la visión filosófica de la forma lógica de nuestra capacidad de pensar. Tal coincidencia entre los dos pensadores sobre la tarea y la finalidad de la labor filosófica y su significado ético resalta una vez más la extrema importancia que el autor del *Tractatus* atribuía a la filosofía como una actividad de elevación y purificación espiritual. Como antes para Aristóteles, también para Wittgenstein la

vida filosófica de aclaración y contemplación del pensamiento es “la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud [...] y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad será la más feliz” (X, 8, 1178b22-25).

Se podría objetar<sup>57</sup> una cierta incompatibilidad entre la concepción tractariana de lo ético y la concepción aristotélica, pues mientras la primera sitúa lo ético y lo filosófico más allá de los límites de la razón, la segunda aparentemente las considera como ubicadas dentro de tales límites. La aparente incompatibilidad se debe a que se está comparando el principio aristotélico de búsqueda de la moderación aplicado en toda su extensión —es decir, en la vida cotidiana pero también en la vida de contemplación filosófica del intelecto— con el principio wittgensteiniano de claridad conceptual aplicado a la completa estructura del mundo, cuando la correcta comparación entre los dos principios debería darse de manera exclusiva en el dominio de la contemplación del pensamiento: es precisamente ahí donde tanto Wittgenstein como Aristóteles opinan que lo ético supremo y lo filosófico rebasan los límites de la razón.<sup>58</sup>

Pero ¿es cierto que Wittgenstein creía que *solo* la actividad filosófica podría satisfacer al imperativo ético-religioso de vivir la vida de armonía con el mundo en el sentido aquí privilegiado de la búsqueda del estado de pureza conceptual sobre el pensamiento, el lenguaje y el mundo? No, pero si aceptamos esta interpretación de lo ético según el *Tractatus*, se sigue que la manera de aproximarse a tal estado espiritual a través del esfuerzo por desenredar enigmas filosóficos (es decir: resolver problemas filosóficos) es sugerida como un camino para alcanzar dicha iluminación espiritual. Es por ello que cuando se convenció de que el *Tractatus* finalmente no había logrado resolverlos y por lo tanto no había

---

<sup>57</sup> La objeción me fue planteada por un dictaminador anónimo de *Tópicos*, a quien agradezco por la oportunidad que me ha brindado de aclarar el punto.

<sup>58</sup> En el *Tractatus*, la idea de que la actividad filosófica es un constante sobrepasar la razón la encontramos, por ejemplo, en el siguiente pasaje del prólogo: “El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable). Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo” (Wittgenstein, 1999, p. 11). En Aristóteles, la misma idea aparece, por ejemplo, en el libro III de la *Metafísica*, donde se encuentra la exposición de una serie de aporías o paradojas filosóficas (995a24-1003a18).

alcanzado la entonces creída contemplación correcta del mundo (6.54), sintió la necesidad ética de regresar a la actividad filosófica, ahora sí de manera constante hasta su muerte.

## 5. Conclusión

Finalmente ¿cómo logra Wittgenstein conciliar la inefabilidad de lo ético con su aparente expresión en la *Conferencia*? De acuerdo con lo que vimos, se trata de un uso paradójico del lenguaje, por lo que solo el empleo de una metáfora podría transmitir algo que arremete contra los límites del sentido: por ejemplo, la metáfora de la experiencia de seguridad absoluta como una sensación de estar completamente seguro en las manos de Dios. Pero ¿la interpretación aquí propuesta de lo ético en el *Tractatus* alcanza a eliminar la paradoja asociada con la afirmación del autor de la *Conferencia* de que ha tenido experiencias ético-religiosas? A partir de lo discutido en la sección 3, estas son las experiencias que se alcanza a tener solamente cuando se logra asumir la perspectiva ético-filosófica sobre la forma lógica del pensamiento para poder contemplarla en toda su amplitud. Para Wittgenstein, como también para Aristóteles, tal contemplación filosófica es el paradigma más elevado de la perfección moral: es el ideal de una vida en armonía con el mundo.

## 6. Bibliografía

- Aristóteles. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. 2. J. Barnes (ed.). Princeton University Press.
- Aristóteles. (2011). *Protréptico. Metafísica*. C. Megino Rodríguez y T. Calvo Martínez (trads.). Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. J. Pallí Bonet (trad.). Gredos.
- Carnap, R. (1928). *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis.
- Carnap, R. (1988). *La construcción lógica del mundo*. L. Mues de Schrenk (trad.). UNAM.
- Diamond, C. (2000). Ethics, Imagination and the Attractions of Wittgenstein's *Tractatus*. En A. Crary (ed.), *The New Wittgenstein* (pp. 149-173). Routledge. [https://doi.org/10.4324/9780203449400\\_chapter\\_7](https://doi.org/10.4324/9780203449400_chapter_7)
- Fairhurst, J. (2022). The Early Wittgenstein on Living a Good Ethical Live. *Philosophia*, 50, 1745-1767. <https://doi.org/10.1007/s11406-022-00485-0>
- García-Carpintero, M. (1996). *Las palabras, las ideas y las cosas*. Editorial Ariel.

- Harcourt, E. (2007). Wittgenstein, Ethics and Therapy. En C. Jäger y W. Löffler (eds.), *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement. Papers of the 34<sup>th</sup> International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg* (pp. 523-537). Ontos. <https://doi.org/10.1515/9783110329018.523>
- Hawthorne, N. (1846). *Mosses from an Old Manse*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Kuusela, O. (2018). Wittgenstein, Ethics and Philosophical Clarification. En R. Agam-Segal y E. Dain (eds.), *Wittgenstein's Moral Thought* (pp. 37-66). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315180762-3>
- Janik, A. y Toulmin, S. (1973). *Wittgenstein's Vienna*. Simon and Schuster.
- Janik, A. y Toulmin, S. (1974). *La Viena de Wittgenstein*. I. Gómez de Llano (trad.). Santillana.
- MacIntyre, A. (1996). *A Short History of Ethics*. Notre Dame University Press.
- Monk, R. (1991). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Penguin.
- Moore, G. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Rogers, B. (2015). Generality in the *Tractatus*: Wittgenstein's Critique of His Former Account in His 1930-33 Cambridge Lectures. [Conferencia no publicada]. Universidad de Iowa.
- Russell, B. (1905). On Denoting. En R. C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge* (pp. 39-56). Routledge.
- Russell, B. (1918). The Philosophy of Logical Atomism. En R. C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge* (pp. 177-281). Routledge. <https://doi.org/10.5840/monist19182843>
- Stenius, E. (1960). *Wittgenstein's "Tractatus"*. Blackwell.
- Tejedor, C. (2013). The Earlier Wittgenstein on the Notion of Religious Attitude. *Philosophy*, 88(343), 55-79. <https://doi.org/10.1017/S0031819112000538>
- Williams, B. (2006). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203969847>
- Wittgenstein, L. (1921). Logisch-philosophische Abhandlung. En W. Ostwald (ed.), *Annalen der Naturphilosophie. Band 14* (pp. 185-262). Verlag von Veit & Comp.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. F. P. Ramsey y C. K. Ogden (trads.). Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks 1914-1916*. Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1965). Wittgenstein's Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12. <https://doi.org/10.2307/2183526>
- Wittgenstein, L. (1969). *Briefe an Ludwig von Ficker*. Otto Müller Verlag.

- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*. E. Tierno (trad.). Alianza.
- Wittgenstein, L. (1974). *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. Pears y B. McGuinness (trads.). Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1982). *Diario filosófico*. J. Muñoz e I. Reguera (trads.). Ariel.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética*. F. Birulés (trad.). Paidós.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus*. J. Muñoz e I. Reguera (trads.). Alianza.
- Wittgenstein, L. (2009). *Diarios. Conferencias*. J. Muñoz, L. F. Moreno Claros, I. Reguera, J. Sádaba, J. Castro y C. U. Moulines (trads.). Gredos.

