

# CONFERENCIA SOBRE ÉTICA LUDWIG WITTGENSTEIN

Edición Electrónica de  
[www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de  
Filosofía Universidad ARCIS.

Con “*Notas de las conversaciones con Wittgenstein*” de Friedrich  
Waismann y “*Acerca de la concepción wittgensteiniana de la ética*” de  
Rush Rhees.

Esta conferencia fue publicada por primera vez en *The Philosophical Review*, vol. LXXIV, n. 1, en enero de 1965. Sus editores la presentaron con la siguiente nota:

«La conferencia que presentamos a continuación, inédita hasta este momento, fue preparada por Wittgenstein para pronunciarla en Cambridge entre septiembre de 1929 y diciembre de 1930. Probablemente se dictó en la sociedad conocida con el nombre «The Heretics» en la que, por estas fechas, dio una conferencia. El manuscrito no lleva título. Por lo que sabemos, ésta fue la única conferencia pública escrita o pronunciada por Wittgenstein.

El texto que sigue a la conferencia es una transcripción de notas taquigráficas tomadas por el fallecido Friedrich Waismann durante y después de las conversaciones mantenidas con Wittgenstein y Moritz Schlick en 1929 y 1930. Las reproducimos aquí con la amable autorización de los albaceas literarios de la obra de Waismann, Sir Isaiah Berlin, Gilbert Ryle y Stuart Hampshire. Agradecemos la ayuda de Brian McGuiness, que trabaja actualmente en la obra de Waismann gracias a una subvención de la British Academy.

Con Rush Rhees, nos hallamos en deuda tanto por la información citada hasta el momento y por la ayuda prestada en la preparación de los materiales que exponemos a continuación, como por la autorización, concedida juntamente con los otros albaceas literarios de Wittgenstein, Elizabeth Anscombe y G. H. von Wright, para la publicación de su conferencia».

En la presente edición castellana, se ha respetado el conjunto de lo publicado en *The Philosophical Review*, aun a sabiendas de que el texto de R. Rhees puede ofrecer al lector poco familiarizado con esta temática algunas dificultades, significativas en sí mismas. Por otro lado, se ha considerado que la figura de R. Rhees, editor de *los Cuadernos azul y marrón*, es lo suficientemente relevante como para incluir su texto, que, además, por los testimonios de Wittgenstein que aporta, reviste un valor suplementario.

## 1. CONFERENCIA SOBRE ÉTICA.

Antes de entrar en materia, permítanme hacer unas consideraciones preliminares. Soy consciente de que tendré grandes dificultades para comunicarles mis pensamientos y considero que algunas de ellas disminuirán si las menciono de antemano. La primera, que casi no necesito citar, es que el inglés no es mi lengua materna. Por esta razón mi expresión a menudo carece de la elegancia y precisión que resultaría deseable en quien diserta sobre un tema difícil. Todo lo que puedo hacer es pedirles que me faciliten la tarea tratando de entender lo que quiero decir, a pesar de las faltas que contra la gramática inglesa voy a cometer continuamente. La segunda dificultad que citaré es que quizá muchos de ustedes se hayan acercado a mi conferencia con falsas expectativas. Para aclararles este punto diré unas pocas palabras acerca de la razón por la cual he elegido el tema. Cuando su anterior secretario me honró pidiéndome que leyera una comunicación en su sociedad, mi primera idea, por supuesto, fue aceptar, y la segunda, hablar acerca de algo que me interesara comunicarles. Dado que tenía la oportunidad de dirigirme a ustedes, no iba a desaprovecharla dándoles una conferencia sobre lógica, por ejemplo. Considero que esto sería perder el tiempo, ya que explicarles una materia científica requeriría un curso de conferencias y no una comunicación de una hora. Otra alternativa hubiera sido darles lo que se denomina una conferencia de divulgación científica, esto es, una conferencia que pretendiera hacerles creer que entienden algo que realmente no entienden y satisfacer así lo que considero uno de los más bajos deseos de la gente moderna, es decir, la curiosidad superficial acerca de los últimos descubrimientos de la ciencia. Rechacé estas alternativas y decidí hablarles sobre un tema, en mi opinión, de importancia general, con la esperanza de que ello les ayude a aclarar sus ideas acerca de él (incluso en el caso de que estén en total desacuerdo con lo que voy a decirles). Mi tercera y última dificultad es, de hecho, propia de casi todas las largas conferencias filosóficas: el oyente es incapaz de ver tanto el camino por el que le llevan como el término al que éste conduce. Esto es, o bien piensa: «Entiendo todo lo que dice menos, ¿a dónde demonios quiere llegar?», o bien: «Veo hacia dónde se encamina, pero, ¿cómo demonios va a llegar allí?» Una vez más, todo lo que puedo hacer es pedirles que sean pacientes, y esperar que, al final, vean tanto el camino como su término.

Empecemos. Mi tema, como saben, es la ética y adoptaré la explicación que de este término ha dado el profesor Moore en su libro *Principia Ethica*: «La ética es la investigación general sobre lo bueno». Ahora voy a usar la palabra ética en un sentido un poco más amplio, que incluye, de hecho, la parte más genuina, a mi entender, de lo que generalmente se denomina estética. Y para que vean de la forma más clara posible lo que considero el objeto de la ética voy a presentarles varias expresiones más o menos sinónimas, cada una de las cuales podría sustituirse por la definición anterior, y al enumerarlas pretendo conseguir el mismo tipo de efecto que logró Galton al tomar en la misma placa varias fotografías de rostros diferentes con el fin de obtener la imagen de los rasgos típicos que todos ellos compartían. Mostrándoles esta fotografía colectiva podré hacerles ver cuál es el típico -digamos- rostro chino; de este modo, si ustedes miran a través de la gama de sinónimos que les voy a presentar, espero que serán capaces de ver

los rasgos característicos de la ética. En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir. Creo que si tienen en consideración todas estas frases, se harán una idea aproximada de lo que se ocupa la ética. La primera cosa que nos llama la atención de estas expresiones es que cada una de ellas se usa, de hecho, en dos sentidos muy distintos. Los denominaré, por una parte, el sentido trivial o relativo y, por otra, el sentido ético o absoluto. Por ejemplo, si digo que ésta es una *buen*a silla, significa que esta silla sirve para un propósito predeterminado, y la palabra «bueno» aquí sólo tiene significado en la medida en que tal propósito haya sido previamente fijado. De hecho, la palabra «bueno» en sentido relativo significa simplemente que satisface un cierto estándar predeterminado. Así, cuando afirmamos que este hombre es un buen pianista queremos decir que puede tocar piezas de un cierto grado de dificultad con un cierto grado de habilidad. Igualmente, si afirmo que para mí es *importante* no resfriarme, quiero decir que coger un resfriado produce en mi vida ciertos trastornos descriptibles, y si digo que ésta es la carretera *correcta*, me refiero a que es la carretera correcta en relación a cierta meta. Usadas de esta forma, tales expresiones no presentan dificultad o problema profundo algunos. Pero éste no es el uso que de ellas hace la ética. Supongamos que yo supiera jugar al tenis y uno de ustedes, al verme, dijera: «Juega usted bastante mal», y yo contestara: «Lo sé, estoy jugando mal, pero no quiero hacerlo mejor», todo lo que podría decir mi interlocutor sería: «Ah, entonces, de acuerdo». Pero supongamos que yo le contara a uno de ustedes una mentira escandalosa y él viniera y me dijera: «Se está usted comportando como un animal», y yo contestara: «Sé que mi conducta es mala, pero no quiero comportarme mejor», ¿podría decir: «Ah, entonces, de acuerdo»? Ciertamente no; afirmaría: «Bien, usted *debería* desear comportarse mejor». Aquí tienen un juicio de valor absoluto, mientras que el primer caso era un juicio relativo. En esencia, la diferencia parece obviamente ésta: cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos y, por tanto, puede expresarse de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor. En lugar de decir: «Esta es la carretera correcta hacia Granchester», podría decirse perfectamente: «Esta es la carretera correcta que debes tomar si quieres llegar a Granchester en el menor tiempo posible». «Este hombre es un buen corredor» significa simplemente que corre un cierto número de kilómetros en cierto número de minutos; etc. Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto. Permítanme explicarlo: supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos

descritos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales. Quizás ahora alguno de ustedes estará de acuerdo y ello lo evocará las palabras de Hamlet: «Nada hay bueno ni malo, si el pensamiento no lo hace tal». Pero esto podría llevar de nuevo a un malentendido. Lo que Hamlet dice parece implicar que lo bueno y lo malo, aunque no sean cualidades del mundo externo, son atributos de nuestros estados mentales. Pero lo que quiero decir es que mientras entendamos un estado mental como un hecho describable, éste no es bueno ni malo en sentido ético. Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición *ética*. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra. Ciertamente, la lectura de esta descripción puede causarnos dolor o rabia o cualquier otra emoción; también podríamos leer acerca del dolor o la rabia que este asesinato ha suscitado entre otra gente que tuvo conocimiento de él, pero serían simplemente hechos, hechos y hechos, y no ética. Debo decir que si ahora considerara lo que la ética debiera ser realmente -si existiera tal ciencia-, este resultado sería bastante obvio. Me parece evidente que nada de lo que somos capaces de pensar o de decir puede constituir *el* objeto (la ética). No podemos escribir un libro científico cuya materia alcance a ser intrínsecamente sublime y de nivel superior a las restantes materias. Sólo puedo describir mi sentimiento a este propósito mediante la siguiente metáfora: si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo. Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido, significado y sentido *naturales*. La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella. He dicho que, en la medida en que nos refiramos a hechos y proposiciones, sólo hay valor relativo y, por tanto, corrección y bondad relativas. Permítanme, antes de proseguir, ilustrar esto con un ejemplo más obvio todavía. La carretera correcta es aquella que conduce a una meta arbitrariamente determinada, y a todos nos parece claro que carece de sentido hablar de la carretera correcta independientemente de un motivo predeterminado. Veamos ahora lo que posiblemente queremos decir con la expresión «la carretera absolutamente correcta». Creo que sería aquella que, al verla, *todo el mundo* debería tomar por *necesidad lógica*, o avergonzarse de no hacerlo. Del mismo modo, *el bien absoluto*, si es un estado de cosas describable, sería aquel que todo el mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, realizaría *necesariamente* o se sentiría culpable de no hacerlo. En mi opinión, tal estado de cosas es una quimera. Ningún estado de cosas tiene, en sí, lo que me gustaría denominar el poder coactivo de un juez absoluto. Entonces, ¿qué es lo que tenemos en la mente y qué tratamos de expresar aquellos que, como yo, sentimos la tentación de usar expresiones como «bien absoluto», «valor absoluto», etc.? Siempre que intento aclarar esto es natural que recurra a casos en los que sin duda usaría tales expresiones, con lo que me encuentro en la misma situación en la que

se hallarían ustedes si, por ejemplo, yo les diera una conferencia sobre psicología del placer. En este caso, lo que harían sería tratar de evocar algunas situaciones típicas en las que han sentido placer. Con esta situación en la mente, llegaría a hacerse concreto y, de alguna manera, controlable todo lo que yo pudiera decirles. Alguien podría elegir como ejemplo-tipo la sensación de pasear en un día soleado de verano. Cuando trato de concentrarme en lo que entiendo por valor absoluto o ético, me encuentro en una situación semejante. En mi caso, me ocurre siempre que la idea de una particular experiencia se me presenta como si, en cierto sentido, fuera, y de hecho lo es, mi experiencia *par excellence*. Por este motivo, al dirigirme ahora a ustedes, usaré esta experiencia como mi primer y principal ejemplo (como ya he dicho, esto es una cuestión totalmente personal y otros podrían hallar ejemplos más llamativos). En la medida de lo posible, voy a describir esta experiencia de manera que les haga evocar experiencias idénticas o similares a fin de poder disponer de una base común para nuestra investigación. 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 sentirse *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». Permítanme ahora considerar estas experiencias dado que, según creo, muestran las características que tratamos de aclarar. Y he aquí lo primero que tengo que decir: la expresión verbal que damos a estas experiencias carece de sentido. Si afirmo: «Me asombro ante la existencia del mundo», estoy usando mal el lenguaje. Me explicaré: tiene perfecto y claro sentido decir que me asombra que algo sea como es. Todos entendemos lo que significa que me asombre el tamaño de un perro que sea mayor a cualquiera de los vistos antes, o de cualquier cosa que, en el sentido ordinario del término, sea extraordinaria. En todos los casos de este tipo me asombro de que algo sea como es, cuando yo podría concebir que *no* fuera como es. Me asombro del tamaño de este perro puesto que podría concebir un perro de otro tamaño, esto es, de tamaño normal, del cual no me asombraría. Decir: «Me asombro de que tal y tal cosa sea como es» sólo tiene sentido si puedo imaginármelo no siendo como es. Así, podemos asombrarnos, por ejemplo, de la existencia de una casa cuando la vemos después de largo tiempo de no visitarla y hemos imaginado que entretanto ha sido demolida. Pero carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo. Naturalmente, podría asombrarme de que el mundo que me rodea sea como es. Si mientras miro el cielo azul yo tuviera esta experiencia, podría asombrarme de que el cielo sea azul y que, por el contrario, no esté nublado. Pero no es a esto a lo que ahora me refiero. Me asombro del cielo *sea cual sea su* apariencia. Podríamos sentirnos inclinados a decir que me estoy asombrando de una tautología, es decir de que el cielo sea o no sea azul. Pero precisamente no tiene sentido afirmar que alguien se está asombrando de una tautología. Esto mismo puede aplicarse a la otra experiencia mencionada, la experiencia de la seguridad absoluta. Todos sabemos qué quiere decir en la vida ordinaria estar seguro. Me siento seguro en mi habitación, ya que no puede atropellarme un autobús. Me siento



seguro si he tenido la tos ferina y, por tanto, ya no puedo tenerla de nuevo. En esencia, sentirse seguro significa que es físicamente imposible que ciertas cosas puedan ocurrirme y, por consiguiente, carece de sentido decir que me siento seguro *pase lo que pase*. Una vez más, se trata de un mal uso de la palabra «seguro», del mismo modo que el otro ejemplo era un mal uso de la palabra «existencia» o «asombrarse». Quiero convencerles ahora de que un característico mal uso de nuestro lenguaje subyace en *todas* las expresiones éticas y religiosas. Todas ellas *parecen, prima facie*, ser sólo *símiles*. Así, parece que cuando usamos, en un sentido ético, la palabra *correcto*, si bien lo que queremos decir no es correcto en su sentido trivial, es algo similar. Cuando decimos: «Es una buena persona», aunque la palabra «buena» aquí no significa lo mismo que en la frase: «Este es un buen jugador de fútbol», parece haber alguna similitud. Cuando decimos: «La vida de este hombre era valiosa», no lo entendemos en el mismo sentido que si habláramos de alguna joya valiosa, pero parece haber algún tipo de analogía. De este modo, todos los términos religiosos parecen utilizarse como *símiles* o *alegorías*. Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y acciones se asemejan a partes de una gran y compleja alegoría que le representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc., etc. Pero esta alegoría describe también la experiencia a la que acabo de aludir. Porque la primera de ellas es, según creo, exactamente aquello a lo que la gente se refiere cuando dice que Dios ha creado el mundo; y la experiencia de la absoluta seguridad ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de Dios. Una tercera vivencia de este tipo es la de sentirse culpable y queda también descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta. De esta forma parece que, en el lenguaje ético y religioso, constantemente usemos *símiles*. Pero un *símil* debe ser *símil de algo*. Y si puedo describir un hecho mediante un *símil*, debo ser también capaz de abandonarlo y describir los hechos sin su ayuda. En nuestro caso, tan pronto como intentamos dejar a un lado el *símil* y enunciar directamente los hechos que están detrás de él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, aquello que, en un primer momento, pareció ser un *símil*, se manifiesta ahora un mero sinsentido. Quizá para aquellos -por ejemplo, yo- que han vivido las tres experiencias que he mencionado (y podría añadir otras) éstas les parezcan tener todavía, en algún sentido, un valor intrínseco y absoluto. Pero desde el momento en que digo que son experiencias, ciertamente son hechos; han ocurrido en un lugar y han durado cierto tiempo y, por consiguiente, son descriptibles. A partir de esto y de lo dicho hace unos minutos, debo admitir que carece de sentido afirmar que tienen un valor absoluto. Precisaré mi argumentación diciendo: es una paradoja que una experiencia, un hecho, parezca tener un valor sobrenatural. Hay una vía por la que me siento tentado a solucionar esta paradoja. Permítanme reconsiderar, en primer lugar, nuestra primera experiencia de asombro ante la existencia del mundo describiéndola de una forma ligeramente diferente; todos sabemos lo que en la vida cotidiana podría denominarse un milagro. Evidentemente, es un acontecimiento de tal naturaleza que nunca hemos visto nada parecido a él. Supongan que este acontecimiento ha tenido lugar. Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esto sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar. Tan pronto como nos hubiéramos repuesto de la sorpresa, lo que yo sugeriría

sería buscar un médico e investigar científicamente el caso y, si no fuera porque ello le produciría sufrimiento, le haría practicar una vivisección. ¿Dónde estaría entonces el milagro? Está claro que, en el momento en que miráramos las cosas así, todo lo milagroso habría desaparecido; a menos que entendamos por este término simplemente un hecho que toda vía no ha sido explicado por la ciencia, cosa que a su vez significa que no hemos conseguido agrupar este hecho junto con otros en un sistema científico. Esto muestra que es absurdo decir que la ciencia ha probado que no hay milagros. La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro. Pueden ustedes imaginar el hecho que quieran y éste no será en sí milagroso en el sentido absoluto del término. Ahora nos damos cuenta de que hemos estado utilizando la palabra «milagro» tanto en el sentido absoluto como en el relativo. Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo -a pesar de no ser una proposición *en* el lenguaje- es la existencia del lenguaje mismo. Pero entonces, ¿qué significa tener conciencia de este milagro en ciertos momentos y en otros no? Todo lo que he dicho al trasladar la expresión de lo milagroso de una expresión *por medio del lenguaje* a la expresión *por la existencia* del lenguaje, todo lo que he dicho con ello es, una vez más es que no podemos expresar lo que queremos expresar y que todo lo que *decimos* sobre lo absolutamente milagroso sigue careciendo de sentido. A muchos de ustedes la respuesta les parecerá clara. Dirán: bien, si ciertas experiencias nos incitan constantemente a atribuirles una cualidad que denominamos importancia o valor absoluto o ético, esto sólo muestra que a lo que nos referimos con tales palabras *no es* un sinsentido. Después de todo, a lo que nos referimos al decir que una experiencia tiene un valor absoluto *es simplemente a un hecho como cualquier otro* y todo se reduce a esto: todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que queremos decir con nuestras expresiones éticas y religiosas. Siempre que se me echa esto en cara, de repente veo con claridad, como si se tratara de un fogonazo, no sólo que ninguna descripción que pueda imaginar sería apta para describir lo que entiendo por valor absoluto, sino que rechazaría *ab initio* cualquier descripción significativa que alguien pudiera posiblemente sugerir por razón de su significación. Es decir: veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisa mente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito -y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión- es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que *yo* personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.

Ludwig Wittgenstein.



## 2. NOTAS ACERCA DE LAS CONVERSACIONES CON WITTGENSTEIN.\*

Montag, 30 Dezember, 1929 (bei Schlick).

*Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z.B. an das Erstaunen, dass etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt auch gar keine Antwort. Alles, was wir sagen mögen, kann a priori nur Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenzen der Sprache an. Dieses Anrennen hat auch Kierkegaard gesehen und es sogar ganz ähnlich (als Anrennen gegen das Paradoxon) bezeichnet. Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die Ethik. Ich halte es für sicher wichtig, dass man all dem Geschwätz über Ethik -ob es eine Erkenntnis gebe, ob es-Werte gebe, ob sich das Gute definieren lasse etc.- ein Ende macht. In der Ethik macht man immer den Versuch, etwas zu sagen, was das Wesen der Sache nicht betrifft und nie betreffen kann. Es ist a priori gewiss: Was immer man für eine Definition zum Guten geben mag - es ist immer ein Missverständnis, dass eigentlich, was man in Wirklichkeit meint, entspreche sich im Ausdruck (Moore). Aber die Tendenz, das Anrennen, deutet auf etwas hin.*

[Lunes, 30 de diciembre de 1929 (en casa de Schlick). El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Piense, por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cualquier cosa que podamos decir debe, a priori, considerarse solamente como sinsentido. A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje. Este hecho lo vio también Kierkegaard y lo describió de forma similar (en términos de arremeter contra la paradoja). Este arremeter contra los límites del lenguaje es la *ética*. Considero esto de la mayor importancia para poner fin a toda la charlatanería sobre la ética (si hay conocimiento en la ética, si existen los valores, si lo bueno puede definirse, etc.). En ética constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede nunca concernir a la esencia del asunto. A priori, es cierto que cualquiera que sea la definición que demos de lo bueno, es un malentendido suponer que la formulación corresponde a lo que realmente queremos decir (Moore). Pero la tendencia, el arremeter, *apunta hacia algo*.]

17 Dezember, 1930.

*Über Schlicks Ethik. Schlick sagt, es gebe in der theologischen Ethik zwei Auffassungen vom Wesen des Guten: nach der flacheren Deutung ist das Gute deshalb gut, weil Gott es will; nach der tieferen Deutung will Gott das Gute deshalb, weil es gut ist. Ich meine, dass die erste Auffassung die tiefere ist: Gut ist, was Gott befiehlt. Denn sie schneidet den Weg einer jeden Erklärung, 'warum' es gut ist, ab, während gerade die zweite Auffassung die flache, die rationalistische ist, die so tut, als ob das, was gut ist, noch begründet werden könnte.*

---

\* Seguimos aquí la edición de *The Philosophical Review*, la cual, en aras de una mayor comprensión y respeto hacia las ideas de Wittgenstein, conservó el texto alemán, transcrito por Waismann junto a la traducción inglesa hecha por Max Black. [T.]

Die erste Auffassung sagt klar, dass das Wesen des Guten nichts mit den Tatsachen zu tun hat und daher durch kein Satz erklärt werden kann. Wenn es einen Satz gibt, der gerade das ausdrückt, was ich meine, so ist es der Satz: Gut ist, was Gott befiehlt.

Wert. Wenn ich die Wirklichkeit beschreibe, so beschreibe ich, was ich bei den Menschen vorfinde. Die Soziologie muss ebenso unsere Handlungen und unsere Wertungen beschreiben wie die der Neger. Sie kann nur berichten, was geschieht. Aber nie darf in der Beschreibung des Soziologen der Satz vorkommen: 'Das und das bedeutet einen Fortschritt.'

Was ich beschreiben kann, ist, dass vorgezogen wird. Nehmen Sie an, ich hätte durch Erfahrung gefunden, dass Sie immer von zwei Bildern dasjenige vorziehen, das mehr grün enthält, das eine grünliche Tönung enthält, etc. Dann habe ich nur das beschreiben, aber nicht, dass dieses Bild wertvoller ist.

Was ist das wertvolle an einer Beethoven Sonate? Die Folge der Töne? Nein, sie ist ja nur eine Folge unter vielen. Ja, ich behaupte sogar: Auch die Gefühle Beethovens, die er beim Komponieren der Sonate hatte, waren nicht wertvoller als irgendwelche andere Gefühle. Ebenso wenig ist die Tatsache des Vorgezogenwerdens an sich etwas Wertvolles.

Ist der Wert ein bestimmter Geisteszustand? Oder eine Form, die an irgendwelchen Bewusstseinsdaten haftet? Ich würde antworten: Was immer man mir sagen mag, ich würde es ablehnen, und zwar nicht darum, weil die Erklärung falsch ist, sondern weil sie eine Erklärung ist.

Wenn man mir irgendetwas sagt, was eine Theorie ist, so würde ich sagen: Nein, nein! das interessiert mich nicht. Auch wenn die Theorie wahr wäre, würde sie mich nicht interessieren-sie würde nie das sein, was ich suche. Das Ethische kann man nicht lehren. Wenn ich einem Anderen erst durch eine Theorie das Wesen des Ethischen erklären könnte, so hätte das Ethische gar keinen Wert.

Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluss in der ersten Person gesprochen. Ich glaube, dass etwas ganz Wesentliches ist. Hier lässt sich nichts mehr konstatieren, ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen.

Für mich hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts. Religion. Ist das Reden wesentlich für die Religion? Ich kann mir ganz gut eine Religion denken, in der es keine Lehrsätze gibt, in der also nicht gesprochen wird. Das Wesen der Religion kann offenbar nicht damit etwas zu tun haben, dass geredet wird, oder vielmehr: wenn geredet wird, so ist das selbst ein Bestandteil der religiösen Handlung und keine Theorie. Es kommt also auch gar nicht darauf an, ob die Worte wahr oder falsch oder unsinnig sind.

Die Reden der Religion sind auch kein Gleichnis; denn sonst müsste man es auch in Prosa sagen können. Anrennen gegen die Grenze der Sprache? Die Sprache ist ja kein Käfig.

Ich kann nur sagen: Ich mache mich über diese Tendenz im Menschen nicht lustig; ich ziehe den Hut davor. der Soziologie ist, sondern, dass ich von mir selbst spreche.

Die Tatsachen sind für mich unwichtig. Aber mir liegt das am Herzen, was die Menschen meinen, wenn sie sagen, dass die 'Welt da ist.'

Ich frage Wittgenstein: Hängt das Dasein der Welt mit dem Ethischen zusammen?

Wittgenstein: Dass hier ein Zusammenhang besteht, haben die Menschen gefühlt und das so ausgedrückt: Gottwater hat die Welt erschaffen, Gottsohn (oder das Wort, das von Gott ausgeht)

*ist das Ethische. Dass man sich die Gottheit gespalten und wieder als Eines denkt, das deutet an, dass hier ein Zusammenhang besteht.*

[17 de diciembre de 1930.

*Sobre la ética de Schlick.* Schlick dice que la ética teológica contiene dos concepciones de la esencia de lo bueno. Según la interpretación más superficial, lo bueno lo es porque Dios lo quiere así; de acuerdo con la interpretación más profunda, Dios quiere lo bueno porque es bueno.

Considero que la primera concepción es la más profunda: lo bueno es lo que Dios manda. Esto corta el camino a toda explicación de «por qué» es bueno, mientras que la segunda concepción es precisamente la superficial, la racionalista, que procede como si lo que es bueno todavía se pudiera fundamentar.

La primera concepción afirma claramente que la esencia de lo bueno no tiene nada que ver con los hechos y que, por consiguiente, no puede explicarse mediante proposición alguna. Si alguna proposición expresa precisamente lo que quiero decir es: lo bueno es lo que Dios manda.

*Valor.* Si describo la realidad, describo lo que encuentro entre los hombres. La sociología debe describir nuestras acciones y nuestras valoraciones del mismo modo que describe la de los negros; sólo puede narrar aquello que ocurre. Pero en la descripción del sociólogo nunca debe aparecer la proposición: «Esto y aquello constituyen un progreso».

Todo lo que puedo describir es que la gente tiene preferencias. Supongamos que, por experiencia, hubiera descubierto que entre dos cuadros siempre prefieres aquel que contiene más color verde, que tiene una tonalidad verde, etc. En tal caso sólo he descrito *esto*, pero no que esta pintura sea más valiosa.

¿Qué es lo valioso en una sonata de Beethoven? ¿La secuencia tonal? No, pues se trata de una secuencia como otras. Incluso afirmo que los sentimientos de Beethoven al componer la sonata no eran más valiosos que cualquier otro sentimiento. Igualmente, el hecho de que se prefiera algo tiene poco valor.

¿Es el valor un particular estado anímico? ¿O una forma inherente a ciertos datos de la conciencia? Mi respuesta sería: rechazaré siempre cualquier explicación que se me ofrezca; no tanto porque sea falsa, sino por tratarse de una *explicación*.

Si alguien me dice que algo es una *teoría*, yo diré: no, no, esto no me interesa. Incluso en el caso de que la teoría fuera verdadera no me interesarla, no sería lo que estoy buscando. Lo ético no se puede enseñar. Si para explicar a otro la esencia de lo ético necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor.

Al final de mi conferencia sobre ética hablé en primera persona. Creo que esto es completamente esencial. Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo puedo aparecer como personalidad y hablar en primera persona.

*Para mí* la teoría carece de valor. Una teoría no me da nada.

*Religión.* ¿El habla es esencial para la religión? Puedo imaginar perfectamente una religión en la que no haya doctrinas y, por lo tanto, no utilice el habla. Evidentemente, la esencia de la religión puede no tener nada que ver con el hecho de que se hable (o mejor dicho, si se habla); esto en sí mismo constituye un componente de la conducta religiosa y

no una teoría. Por consiguiente, en modo alguno se trata de si las palabras son verdaderas, falsas o sin-sentidos.

Las manifestaciones religiosas no son tampoco *figurativas*, si lo fueran también deberían poderse expresar en prosa. ¿Arremeter contra los límites del lenguaje? El lenguaje no es una jaula.

Sólo puedo decir que no ridiculizo esta tendencia humana; me descubro ante ella. Y aquí es esencial notar que no se trata de una descripción sociológica, sino que hablo *de mí mismo*.

Los hechos carecen de importancia para mí. Pero me importa mucho lo que entienden los hombres cuando dicen: «*El mundo está ahí*».

*Pregunto a Wittgenstein:* está ¿La existencia del mundo conectada con lo ético?

*Wittgenstein:* Que aquí existe una conexión los hombres lo han sentido y expresado de este modo: Dios Padre creó el mundo, mientras que Dios Hijo (o la palabra procedente de Dios) es lo ético. Que los hombres hayan dividido la divinidad y después la hayan unido, indica el hecho de que aquí hay una conexión.]

Friedrich Waismann

### 3. ACERCA DE LA CONCEPCIÓN WITTGENSTEINIANA DE LA ÉTICA

En el *Tractatus* (6.42), Wittgenstein afirma que «no puede haber proposiciones de ética», aunque considera que tiene algún significado hablar de bueno y de malo. Un poco antes, ha dicho: «En el mundo todo es como es y sucede como sucede, en él no hay ningún valor y, aunque lo hubiese, no tendría valor alguno». (En lugar de «un valor que tenga valor» podría haber dicho «que tenga un valor en sí mismo» o «valor absoluto».) Lo que hay, la clase de cosas que hay y las formas en que suceden las cosas podrían haber sido de otro modo: no hay una razón especial para que sean como son. Hubiera podido decir que una expresión como «un valor que tenga valor» es un sinsentido nacido de una confusión gramatical, confusión que un análisis lógico reemplazaría por alguna otra cosa. En cambio, afirma: «Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de la esfera de lo que ocurre». Si atendemos a lo que queremos decir con los juicios de bueno y malo, la búsqueda de su significado entre los acontecimientos que la ciencia puede hallar es inútil. «No hay distinciones de valor absoluto» no significa que «la frase "distinciones de valor absoluto" carece de significado».

«No hay proposiciones de ética» era un comentario a 6.4: «Todas las proposiciones tienen el mismo valor». Esto, en primer lugar, significa que todas las proposiciones de *lógica* tienen el mismo valor. Ningún principio lógico y ningún conjunto especial de principios lógicos constituye el fundamento y la fuente de todos los demás; ninguno ocupa una «posición de excepción». Pero al tratar las proposiciones de ética (6.4) no se refiere al mismo valor de todas las proposiciones lógicas, sino al de todos los enunciados de hecho. Quizá nadie tomaría un juicio ético como afirmación de un principio lógico, pero podría tomarse por algún tipo de descripción de lo sucedido. Una vez más, Wittgenstein se guía por lo que habitualmente queremos decir con estos enunciados.

Comparemos «el valor absoluto queda fuera del mundo de los hechos» y «la necesidad lógica queda fuera del mundo de los hechos». Ninguno de los dos se puede expresar, pero podemos mostrar la necesidad lógica y, en cambio, el valor absoluto no. Podemos mostrar la necesidad de los principios lógicos al escribir, con la notación V-F, tautologías y contradicciones. La notación V-F es un símbolo lógico, no una explicación; con ella podemos escribir cualquier otra forma de proposición. Se trata de una notación en la que se pone de manifiesto el hecho de que sean proposiciones. Es decir, muestra cómo se distinguen los principios lógicos de otras proposiciones y cómo están relacionados con la forma de proposición, con lo que, de hecho, es una proposición. Pero la notación V-F no constituye ayuda alguna en los juicios éticos; puesto que donde hay un juicio de valor absoluto, la cuestión «¿Es verdadero o falso?» no significa nada.

Si yo pudiera expresar un juicio ético, alguien podría negarlo, y naturalmente carecería de sentido decir que ambos teníamos razón. Pero en el *Tractatus*, y en gran parte de la «Conferencia sobre ética», Wittgenstein utiliza «verdadero o falso» en el sentido en que puede mostrarse como verdadera o falsa una predicción científica. No tendría sentido preguntar si un juicio de valor absoluto ha sido corroborado por algo acaecido o descubierto. Esta pregunta tampoco se puede plantear acerca de los juicios lógicos; pero la notación V-F tiene esto en cuenta y es útil para los principios lógicos, puesto que son

reglas de la gramática de las proposiciones (como más tarde los denominó) y éstas sí son susceptibles de corroboración o falsación.

La explicación (de la diferencia entre necesidad lógica y valor absoluto) por recurso á la notación V-F probable mente es demasiado simple. Hay enunciados éticos, pero no se expresan de modo distinto a los enunciados de hecho; el carácter ético no queda demostrado en el simbolismo. Si consideramos (6.422) una ley ética de la forma «Tú deberías...», el primer pensamiento que surge es «¿Y qué si no lo hago?», como si se tratara de un enunciado de valor *relativo*. En el caso de un juicio de valor absoluto la cuestión carece de sentido. Pero casi siempre podemos preguntar: «¿De acuerdo con qué lógica?»

Si digo: «Entonces, los ángulos *deben ser* iguales», no hay alternativa posible; esto es, «la alternativa» no significa nada. Si digo: «*Deberías* querer comportarte mejor», tampoco hay alternativa. El otro puede pensar «¿Y qué si no lo hago?», aunque sólo sea porque, de hecho, no hay modo de obligarle a que lo haga. O bien, podría negar lo que he dicho, lo cual sería un modo de afirmar: «No hay ningún "deberías" acerca de ello». Pero en el caso de que lo plantee como una pregunta, ha entendido mal lo que le dije: sólo puede preguntarlo porque piensa que yo quería decir alguna otra cosa.

«Deberías asegurarte de que el listón esté firmemente fijado antes de empezar a perforar.» «¿Y qué si no lo hago?» Entenderás lo que quiero decir cuando te explique qué ocurrirá si no lo haces.

Pero: «Deberías querer comportarte mejor». «¿Y qué si no lo hago?» ¿Qué más puedo decirte?

Con todo, «No *hay* alternativa» no tiene el mismo significado que en lógica. «Si los lados de un triángulo son iguales, los ángulos de la base *deben ser* iguales.» Supongamos que mi primer pensamiento fuera: «¿Qué pasa si construyo uno con los lados perfectamente iguales y los ángulos de la base distintos?» Dirías: «No digas necedades», o bien me harías examinar más profundamente lo que trataba de preguntarte, y, entonces, diría: «Ah, sí». Cuando se preguntó: «¿Y qué si no lo hago?», la cuestión carecía de sentido en este contexto, aunque lo podría tener en otros. Pero en el momento en que pregunté por la conclusión lógica, en realidad no se trataba de una pregunta (no creo que las «pruebas indirectas» sean aquí relevantes).

Expresamos (o tratamos de expresar) juicios de valor, no en cualquier momento, sino en aquellas circunstancias en que tiene sentido hacerlo. Por tanto, se pueden formular ciertas preguntas y ciertas respuestas, mientras que otras carecerían de sentido. Por lo menos esto es lo que se halla implícito en el *Tractatus*. Allí no estaba desarrollado, y difícilmente podía estarlo, dadas las ideas que entonces sostenía acerca del lenguaje y del sentido.

Ideas que habían variado cuando escribió la «Conferencia sobre ética»: ya no creía que se pudiera dar una descripción general de las proposiciones en términos de funciones veritativas. Cada proposición pertenece a un sistema de proposiciones y existen varios sistemas de proposiciones. Las reglas formales o las relaciones internas de los sistemas son distintas entre sí. Se refería a ellos en términos de «coordenadas independientes de descripción» y de «sistemas de medida». Varios sistemas permiten la descripción de un mismo estado de cosas: la descripción queda determinada por diversas coordenadas. En



este sentido, no podía hablar de un sistema de proposiciones éticas o de juicios de valor, como si fuera posible determinar el valor del objeto conjuntamente con su peso y su temperatura. Y a pesar de todo, consideraba el lenguaje primariamente como descripción. Sin embargo, la «Conferencia sobre ética» utiliza mucho más los ejemplos que el *Tractatus*.

Por ejemplo, cuando alguien dice: «Sé que estoy jugando mal al tenis, pero no quiero jugar mejor», todo lo que los demás pueden decir es: «Ah, entonces, de acuerdo», puesto que está haciendo un juicio de valor y no explicando lo que ha visto. Y el «pueden» expresa una regla gramatical. Así, cuando alguien dice: «Sé que me comporto mal, pero no quiero comportarme mejor», Wittgenstein pregunta si, en este caso, es posible dar la misma respuesta, y responde: «Ciertamente no»; con ello quiere indicar que tal respuesta carecería de sentido. Esto no tiene nada que ver con lo que sería inteligible en una descripción de hechos. El problema radica en saber qué es ser inteligible en este juego de los juicios éticos. Hacia el final de la conferencia muestra efectivamente cómo, en nuestras expresiones de juicios de valor, podemos tomar una palabra familiar como «seguro» y añadirle «absolutamente», lo cual es una distorsión o destrucción de su significado. Pero el ejemplo con el que primero mostró lo que entendía por valor absoluto -«Bien, *deberías* querer comportarte mejor»- es una observación que, en estas circunstancias, es natural hacer; la única observación que, de hecho, *se podría* hacer. No constituye ninguna distorsión o abuso del lenguaje.

En los últimos ejemplos, afirma que rechazaría cualquier análisis que mostrara que no se trata de sinsentidos -que describen tales y cuales experiencias-, puesto que, en estas expresiones, se quiere «ir más allá del mundo... lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo». Creo que esto concuerda con una concepción de los juicios de valor como expresiones de la voluntad.

El *Tractatus* distingue entre voluntad buena o mala y voluntad de la que tengo experiencia (se trata de una distinción gramatical). En su *Diario filosófico*\* había escrito (pág. 146): «La voluntad es una toma de posición del sujeto frente al mundo» (podría haber dicho «frente a la vida»). Sólo sé que «*debo* seguir este camino». Hay cosas que no puedo hacer sin sentirme avergonzado. Esto es parte de cómo considero yo la vida, lo que reconozco que debo alcanzar. Del mismo modo, puedo encontrar problemas donde otro no vería ninguno, o a la inversa. Elogio el carácter que alguien ha mostrado o bien puedo decirle: «Deberías querer comportarte mejor». Lo cual remite a lo que ha hecho o dicho aquí y ahora. Pero con ello pretendo que el significado de lo que hizo «va más allá de» esas circunstancias. Un poco antes, en el *Diario filosófico* (pág. 141) había afirmado: «Una vida buena... es el mundo visto *sub specie aeternitatis*... El modo ordinario de mirar ve, por así decirlo, los objetos desde su medio. La óptica *sub specie aeternitatis* ve los objetos desde fuera, de modo que tienen el mundo entero como trasfondo». Imagino que tales términos le disgustaban y, en el *Tractatus*, utiliza otros. Todavía vale la pena mostrar por qué separa los juicios de valor de los enunciados de hecho, y qué quiere decir cuando afirma que no pueden expresarse.

---

\* Wittgenstein, L., *Diario filosófico*, Barcelona, Ariel, 1982. Las páginas que figuran entre paréntesis corresponden a esta edición. [T.]

Posteriormente criticó este tipo de comentarios. Si se ha dicho lo que no puede expresarse, empezamos a preguntarnos qué diferencia habría entre expresarlo y decirlo. Naturalmente puedo afirmar: «No hay ninguna frase que pueda expresar todo lo que quería decir cuando le di las gracias». Para entender cualquier juicio de valor tenemos que saber algo de la cultura, y quizá de la religión, en cuyo marco se ha formulado, y también acerca de las particulares circunstancias que lo motivaron; qué había hecho el sujeto en cuestión, cuál era el asunto cuando hablé de él. Supongamos que ya he explicado todo esto, todavía podríamos preguntar si he dicho algo que «va más allá» de todas las circunstancias. ¿Qué querría decir si afirmara que tenía un significado de este tipo? Una respuesta es: se trata de algo que, cuando lo digo, surge de lo más profundo de mí, lo cual es cualquier cosa menos un comentario *trivial*. Esto se notará especialmente en el modo de comportarme después de haber hablado: mi comportamiento tanto en relación con el hombre al que me dirigí como con el que éste agravió, por ejemplo. (Aquí, una vez más: para que un comentario *pudiera* tener este significado debería existir la ocasión para ello. En cualquier otro caso, comportarse así podría ser ridículo e inoportuno.)

Si dijéramos que la censura moral, si está justificada, tiene un significado que va más allá de cualquier circunstancia, muchos nos entenderían. Y si describimos la diferencia que resulta del hecho de que el comentario sea de este tipo, entonces deberemos saber qué es lo que queremos decir al caracterizarlo como «yendo más allá».

El *Tractatus* no es claro en este punto, puesto que no menciona los momentos o los problemas respecto a los que alguien podría hacer tal juicio. No estamos *siempre* considerando las acciones tal como lo hacemos en los juicios de valor. El *Tractatus* habla de los «problemas de la vida». Pero no se pregunta -como hizo Wittgenstein posteriormente- cuándo, o en qué circunstancias, alguien hablaría acerca de los problemas de la vida.

Una vez (en 1942) cuando le pregunté acerca del estudio de la ética, Wittgenstein dijo que era raro encontrar libros de ética en los que no se mencionara algún genuino problema ético o moral. Creo que sólo quería hablar de un problema si era posible imaginar o reconocer alguna solución. Cuando le sugerí la cuestión de si el apuñalamiento de César por parte de Bruto era una noble acción (como creyó Plutarco) o algo particularmente diabólico (como pensó Dante), Wittgenstein afirmó que no era susceptible de discusión. «Nunca en tu vida sabrás qué es lo que pasó por su mente antes de decidir asesinar a César. ¿Qué sentimiento debería haber tenido para que pudieras decir que el asesinato de su amigo era una acción noble?»\* Wittgenstein mencionó la pregunta de uno de los ensayos de Kierkegaard: «¿Tiene un hombre derecho a dejarse matar por la verdad?», y dijo: «Para mí ni tan siquiera se trata de un problema. No sé a qué se *parecería* dejarse matar por la verdad. No sé cómo debería sentirse este hombre, en qué estado anímico debería hallarse, y así sucesivamente. Esto puede llegar a un punto en el que el problema flaquea y deje de serlo. Es como preguntarse cuál es el más largo de los dos palos que se observan a través del "resplandor" del aire que emana de un pavimento caliente. Se dirá: "Pero seguro que uno de los dos *debe* ser más largo". ¿Cómo podemos

---

\* Cito de las notas que tomé pocas horas después de la conversación. Las comillas no indican otra cosa.

entender esto?» Le sugerí el problema al que se enfrentaba un hombre que había llegado a la conclusión de que o bien debía dejar a su esposa o abandonar su trabajo sobre la investigación del cáncer. «De acuerdo -dijo Wittgenstein- discutámoslo.»

«La actitud de este hombre variará según las circunstancias. Supongamos que soy amigo suyo, y le digo: "Mira, has sacado a esta chica de su hogar, y ahora, ¡ por Dios!, tienes que seguir con ella". A esto se le podría denominar tomar una postura ética. El podría contestar: "Pero, ¿qué hay de la humanidad que sufre? ¿Cómo puedo abandonar ahora mi investigación?" Al decir esto, se lo está poniendo fácil. Con todo, él quiere seguir en este trabajo (puedo haberle recordado que hay otros que pueden seguir, si él abandona). Y puede sentirse tentado a considerar de forma relativamente sencilla las consecuencias de su decisión para con su mujer: "Probablemente, no será fatal para ella. Lo superará, quizá se volverá a casar", y así sucesivamente. Por otro lado, podría ser de otra manera. Podría ocurrir que la amara profundamente y aun así todavía podría pensar que, incluso en el caso de dejar su trabajo, no sería un buen marido. Esta es su vida y si renuncia a ella hundirá también a su mujer. Aquí podemos afirmar que tenemos todos los ingredientes de una tragedia; y sólo podríamos decir: "Bien, que Dios te ayude".

»Sea lo que sea lo que finalmente haga, el resultado puede afectar a su actitud. Puede decir: "Bien, gracias a Dios que la abandoné, se mire como se mire era lo mejor". O quizá: "Gracias a Dios que me aferré a ella". O bien que no pueda decir "gracias a Dios" sino todo lo contrario.

»Deseo afirmar que ésta es la solución de un problema ético.

»O mejor dicho: lo es en relación al hombre que carece de ética. Si, por ejemplo, actuara de acuerdo con la ética cristiana, entonces podría decir que está absolutamente claro: tiene que permanecer con ella, pase lo que pase. Entonces el problema es otro: ¿cómo sacar el mayor provecho de dicha situación?, ¿qué debería hacer para ser un buen marido en tan alteradas circunstancias?, etc. La pregunta "¿Debería dejarla o no", en este caso, no constituye un problema.

»Alguien podría preguntar si el tratamiento de esta cuestión en la ética cristiana es *correcto* o no. Yo diría que esta cuestión carece de sentido. Quien lo preguntara podría decir: "Supongamos que contemplo este problema desde una ética distinta -quizá la de Nietzsche- y digo 'que no, que no está claro que él tenga que permanecer con ella, que por el contrario... etc.' Seguro que una de las dos respuestas tiene que ser la correcta. Debe de ser posible decidir cuál de las dos es correcta y cuál errónea".

»Pero no sabemos cómo sería dicha decisión, cómo se determinaría, qué clase de criterios se usarían, y así sucesivamente. Es comparable a afirmar que debe de ser posible decidir cuál es el más correcto entre dos modelos de precisión. Ni tan siquiera sabemos lo que pretende quien ha formulado tal pregunta.»

Retomó esta cuestión de la «ética correcta» más tarde. Lo hizo en una ocasión (1945) cuando estaba discutiendo las relaciones entre ética, psicología y sociología. «La gente ha tenido la noción de una teoría ética, la idea de encontrar la verdadera naturaleza de la bondad o del deber. Platón quiso hacer esto -dirigir la investigación hacia la búsqueda de la verdadera naturaleza de la bondad- para conseguir objetividad y

evitar relatividad. Pensó que la relatividad debía evitarse a toda costa, puesto que destruiría el *imperativo* en moralidad.

»Supongamos que simplemente describimos *Sitten und Gebräuche* (modos y costumbres) de diversas tribus: esto no sería ética. Estudiar modos y costumbres no equivaldría a estudiar reglas o leyes. Una regla no es ni una orden -porque no hay nadie que dé la orden- ni un enunciado empírico acerca de cómo se comporta la mayoría de la gente. Ambas interpretaciones ignoran las diferentes gramáticas, los distintos modos en que se utilizan las reglas. Estas no se usan como las órdenes ni tampoco como las descripciones sociológicas. Si compro un juego en Woolworth's, en el interior de la tapa hallaré una serie de reglas que comienzan así: "En primer lugar, coloque las piezas de tal y tal manera". ¿Es esto una orden? ¿Es una descripción, una afirmación acerca de que alguien nunca ha actuado o actuará siempre de tal manera?

»Alguien puede decir: "Aún existe diferencia entre verdad y falsedad. Cualquier juicio de ética, cualquier sistema, puede ser verdadero o falso". Recordemos que "p es verdadero" significa simplemente "p". Si digo: "A pesar de que creo que eso y aquello es bueno, puedo estar equivocado", no estoy diciendo otra cosa que lo que he afirmado puede negarse.

»O bien imaginemos que alguien dice: "Uno de los sistemas de ética debe ser el correcto, o el que se halle más próximo a serlo". Bien, supongamos que afirmo que la ética cristiana es la correcta. En tal caso, estoy formulando un juicio de valor. Lo que equivale a *adoptar* la ética cristiana. No es lo mismo que decir que entre varias teorías físicas ha de haber una que sea la correcta. La manera en que alguna realidad se corresponde -o entra en conflicto- con una teoría física no tiene contrapartida aquí.

»Afirmar que existen diversos sistemas de ética, no equivale a afirmar que todos ellos sean igualmente correctos. Esto carece de sentido. De la misma manera que carecería de sentido afirmar que cada uno es correcto desde su propio punto de vista. Lo único que significaría es que cada uno juzga como lo hace.»

Estos fragmentos (acaso elegidos con poca fortuna) de sus últimas discusiones muestran paralelismos con las últimas reflexiones acerca del lenguaje, de la lógica y de las matemáticas. No existe ningún sistema en el que sea posible estudiar, en su pureza y esencia, lo que es la ética. Usamos el término «ética» para una variedad de sistemas y tal variedad es importante para la filosofía. Evidentemente, diferentes sistemas éticos poseen puntos en común. Deben de existir razones para afirmar que la gente que sigue un determinado sistema está haciendo juicios éticos: que consideran esto o aquello como bueno, y así sucesivamente. Pero de aquí no se sigue que lo que esta gente diga deba ser expresión de algo más fundamental. Wittgenstein acostumbraba a afirmar que en filosofía, lo que se ha probado particularmente fructífero es lo que se podría denominar «método antropológico». Es decir, imaginemos «una tribu en la que esto se hace de la siguiente forma: ...». Y, en una ocasión, cuando le mencioné la frase de Goering «*Recht ist, was uns gefällt*»,\* Wittgenstein dijo: «Incluso esto es un tipo de ética. Es útil para silenciar

---

\* «El derecho es lo que nos place»

objeciones hacia una determinada actitud. Y debería ser considerado conjuntamente con otros juicios y discusiones éticas que podamos tener que llevar a cabo».

En el período inmediatamente anterior a las *Investigaciones* trató de asentar la forma en que había pensado, en el *Tractatus*, acerca de la lógica. Por ejemplo: «en lógica disponemos de una *teoría*, que debe ser clara y simple, a través de la cual yo pretendo saber qué es lo que hace que el lenguaje sea lenguaje. Estoy de acuerdo en que todo lo que denominamos lenguaje posee imperfecciones e impurezas, pero quiero llegar a conocer lo que *ha* sido adulterado. Aquello a través de lo cual soy capaz de *decir algo*». Lo que en el *Tractatus* dice acerca del «signo real» (*das eigentliche Zeichen*) o de la «proposición real» ilustraría este punto. Y hay una tendencia similar en lo que afirma acerca de la ética. «Lo ético», que no puede ser expresado, es el único modo a través del cual soy capaz de pensar lo bueno y lo malo, a pesar de las expresiones impuras o carentes de sentido que he de usar.

En el *Tractatus* consideraría diferentes maneras de decir una cosa con el fin de encontrar qué es lo esencial en su expresión. En la medida en que podemos ver qué tienen en común las diversas formas de su expresión, somos capaces de apreciar lo que de arbitrario hay en cada una de ellas y distinguirlo de lo necesario. Hacia el principio de la «Conferencia sobre Ética» (véase la pág. 34) dice: «Si ustedes miran a través de la gama de sinónimos que les voy a presentar, espero que serán capaces de ver los rasgos característicos de la ética».

En el *Cuaderno Marrón*,\* sin nombrarlo como modos distintos de decir lo mismo, describiría constantemente «distintas maneras de hacerlo». Tampoco creyó que fuera posible llegar al corazón del asunto viendo qué es lo común a todas ellas. No las consideraba torpes intentos de decir lo que ninguna de ellas dice nunca a la perfección. La importancia de la variedad reside no tanto en fijar la mirada en la forma no adulterada, como en mantenernos alejados de su búsqueda.

Cuando afirma que todo juego de lenguaje o sistema de comunicación humana dado es «completo», quiere decir que, si tratamos de dotarnos de un sistema más perfecto y amplio para lo que se puede decir por medio de él, incurriremos en confusiones. Todo lo que pueda decirse en el nuevo sistema no será lo que se decía en el juego original (pensemos en la propaganda hecha alrededor de los lenguajes formalizados). Cuando estudiamos sistemas éticos distintos del nuestro, nos sentimos especialmente tentados a interpretarlos. Nos inclinamos a pensar que las expresiones tal como se utilizan en estas discusiones éticas tienen el significado que *nos* sugieren, en lugar de mirar lo que aquí se hace con ellas. Wittgenstein mencionó *L'homme est bon* y *La femme est bonne*. «Consideren la tentación de pensar que esto ha de significar realmente que el hombre tiene una bondad masculina y la mujer una femenina. Tentación que puede ser realmente fuerte. Y, en cambio, esto no es lo que dicen los franceses. Lo que realmente quieren decir es lo que realmente dicen: "*L'homme est bon*" y "*La femme est bonne*". Al considerar un sistema ético distinto puede haber una fuerte tentación de creer que lo que *nos* parece que expresa la justificación de una acción es lo que realmente la justifica en este sistema, mientras que las

---

\* Wittgenstein, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1984. [T.]

razones reales son las razones que se dan. Estas son las razones a favor o en contra de la acción. «Razón no siempre significa lo mismo; y, en ética, debemos abstenernos de dar por sentado que las razones tienen que ser de un tipo distinto a tal como vemos que son.»

*University College, Swansea*

Rush Rhees