



Wittgenstein y el ideal de felicidad de las escuelas socráticas antiguas

Begoña Ramón Cámara

Universidad de Murcia (España)  <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.100481>

Recibido: 27/01/2025 • Aceptado: 18/08/2025

Resumen: El objetivo de este trabajo es examinar varios aspectos del problema de la felicidad en la filosofía de Wittgenstein a la luz de las ideas y debates de las escuelas socráticas sobre este tema. Tras unas breves consideraciones sobre el vínculo entre la felicidad y la virtud o excelencia, se analiza la función estratégica atribuida a la idea de felicidad como guía y sentido último de la existencia humana, así como el papel jugado en este modelo de felicidad por los ideales socráticos de autarquía y de una actitud imperturbable frente al destino.

Palabras clave: Autarquía; destino; escuelas socráticas antiguas; felicidad; Wittgenstein

ENG Wittgenstein and the Ideal of Happiness in the Ancient Socratic Schools

Abstract : The aim of this paper is to examine various aspects of the problem of happiness in Wittgenstein's philosophy in the light of the ideas and debates of the Socratic schools on this subject. After some brief considerations on the connection between happiness and virtue or excellence, the strategic function attributed to the idea of happiness both as a guide to, and as the ultimate meaning of, human existence, is analysed. The role played in this model of happiness by the Socratic ideals of autarchy and of an imperturbable attitude towards destiny is also examined.

Keywords: Autarchy; destiny; Ancient Socratic schools; happiness; Wittgenstein

Sumario: 1. Introducción. 2. Felicidad y excelencia. 3. La felicidad como «meta de la vida». 4. Autarquía y felicidad. 5. Autarquía y destino. 6. Referencias.

Cómo citar: Ramón Cámara, B. (2026). Wittgenstein y el ideal de felicidad de las escuelas socráticas antiguas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 87-96.

1. Introducción

La idea que se hacía Wittgenstein de su relación con la tradición filosófica está lejos de ser sencilla. Sabemos, por ejemplo, que expresó el sentido de su labor con relación a ella en la frase «Destruyo, destruyo, destruyo»¹ y, de forma más contundente aún, en la consideración de que si su nombre perviviese sería «sólo como el *terminus ad quem* de la gran filosofía occidental; igual, por así decirlo, que el nombre de aquel que incendió la Biblioteca de Alejandría»².

Por otro lado, sin embargo, se veía a sí mismo, dicho con su propia expresión, como un «enamorado infeliz», al no considerarse parte de tradición alguna, pero desear serlo³. Por lo que hace a los orígenes de la tradición filosófica y, más en particular, a Sócrates⁴, sus observaciones dan a entender que no gozaba de

dar el significado que el filósofo atribuyó al *Tractatus logico-philosophicus* como punto final de la historia de la filosofía.

³ Aforismos. *Cultura y valor*, p. 140, aforismo 437.

⁴ Para una presentación de conjunto de la vida y pensamiento de Sócrates, véase T. Calvo Martínez, «Sócrates», en G. García Gual (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, pp. 113-129. Para un recorrido por la presencia de Sócrates en parte de la historia posterior del pensamiento, véase G. Luri, *Guía para no entender a Sócrates*, pp. 147-257 y S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, pp. 317-510.

¹ L. Wittgenstein, *Aforismos. Cultura y valor*, p. 62, aforismo 109.

² L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932/1936-1937)*, p. 52. Seguramente no es menester recor-

su simpatía intelectual⁵, aunque sin alcanzar el grado de rechazo de un Nietzsche⁶. Nos parece, no obstante, que la vida y filosofía de Wittgenstein muestran numerosos puntos de contacto con la vida y filosofía de Sócrates, sobre todo en los temas más existenciales, por así decirlo, y, más en concreto, éticos⁷.

Lo que querríamos hacer aquí es examinar las observaciones de Wittgenstein sobre la felicidad (*Glück*)⁸ a la luz de las ideas y debates de las escuelas socráticas sobre este tema⁹, pues su comparación y contraste con éstas es, según creemos, hermenéuticamente interesante para una mejor comprensión de la filosofía de Wittgenstein¹⁰.

2. Felicidad y excelencia

Comencemos por recordar que para las escuelas socráticas lo más importante de las enseñanzas del maestro es su mensaje de felicidad (εὐδαιμονία)¹¹. Y ello pese a que se trata de un mensaje difícilmente comunicable y, por lo demás, sumamente exigente, pues es un modelo de felicidad cortado a la medida de individuos con «la fuerza (ἰσχύς) de Sócrates», por decirlo con la expresión de los antiguos.

Los socráticos, y también Wittgenstein¹², trazan un vínculo entre la felicidad y lo que llaman «actuar bien» (εὖ πράττειν) y «vivir bien» (εὖ ζῆν) o conforme a excelencia (ἀρετή). El objetivo de trazar este vínculo es, entre otros, el de ahuyentar el fantasma de un destino malo e injusto. Se trata de un punto que constituye otro de los grandes temas de las escuelas socráticas y que tiene igualmente mucho peso en los textos éticos wittgensteinianos. En este sentido, Platón no dejará de reivindicar el valor de garantía que encierra la relación lógica trazada entre la felicidad y la excelencia (piénsese, por ejemplo, en los finales del *Gorgias* y de la *República*). El modelo socrático, el cual se nutre, podríamos decir usando palabras de Wittgenstein, del «coraje que abriga esperanzas y está seguro de la victoria»¹³, es un modelo de felicidad absoluta, en el sentido de que la ἀρετή vence siempre, con independencia de cuáles sean las circunstancias. Platón, a quien le importaba preservar y transmitir este legado más allá de su tiempo, pinta los escenarios dramáticos y heroicos de diálogos como la *Apología*, el *Critón*, el *Gorgias* y el *Fedón* con el fin de ahuyentar una imagen impotente o fracasada de la filosofía socrática: la persecución y muerte del bueno, del justo, no decide el resultado final de la partida de la felicidad, pues ésta se juega en el plano de la verdad del alma.

Y es que en los círculos socráticos la felicidad está estrechamente ligada a la convicción de que no existe mal alguno que pueda dañar al hombre bueno¹⁴, a «la vivencia de sentirse *absolutamente* seguro, ... a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme”»¹⁵, y que también Wittgenstein vincula a lo absolutamente bueno o valioso en su *Conferencia sobre ética*¹⁶. El mundo de

⁵ Véanse a este respecto los análisis de L. Perissinotto, «“The Socratic Method!”: Wittgenstein and Plato», en L. Perissinotto and B. Ramón Cámara (eds.), *Wittgenstein and Plato. Connections, Comparisons and Contrasts*, pp. 48–71.

⁶ Como es sabido, se trata de una diana constante de las flechas de Nietzsche. Cf., por ejemplo, *El nacimiento de la tragedia y Crepúsculo de los ídolos. Cómo se filosofa con el martillo*. Sobre la interpretación de Sócrates por parte de Nietzsche véase también D. Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, pp. 42–44.

⁷ Para un excelente estudio del «Wittgenstein más existencial, el Wittgenstein filósofo de la religión, de la ética y de la estética, el Wittgenstein político en un sentido amplio del término, crítico de la civilización y defensor de la cultura», así como de sus semejanzas y diferencias con la mayor parte de pensadores que influyeron sobre él, véase V. Sanfélix Vidarte, *Wittgenstein. Una filosofía del espíritu*. Las palabras entre comillas son una cita de la página 9 de este libro.

⁸ Sobre el problema de la felicidad en la filosofía de Wittgenstein, véanse: M. Balaska, «The Notion of Happiness in Early Wittgenstein: Towards a Non-Contentful Account of Happiness», *South African Journal of Philosophy* 33 (2014), pp. 407–415; G. Citron, «The Problem of Life: Later Wittgenstein on the Difficulty of Honest Happiness», en M. Burley (ed.), *Wittgenstein, Religion and Ethics: New Perspectives from Philosophy and Theology*, pp. 33–47; J. Fairhurst, «The Early Wittgenstein on Living a Good Ethical Life», *Philosophia* 50 (2022), pp. 1745–1767; S. Pihlström, «Wittgenstein on Happiness: Harmony, Disharmony and Antitheodicy», *Philosophical Investigations* 42, 1 (2019), pp. 15–39; I. Reguera, *El feliz absurdo de la ética (el Wittgenstein místico)*, especialmente las páginas 115–144; J. Sattler, «To fulfill the purpose of existence: Wittgenstein's Notebooks and the Search for Meaning», en J. Plourde and M. Marion (eds.), *Wittgenstein's Pre-Tractatus Writings: Interpretations and Reappraisals*, pp. 275–299; J. Schulte, «The Happy Man», en J. Schulte and G. Sundholm (eds.), *Criss-Crossing a Philosophical Landscape. Essays on Wittgensteinian Themes Dedicated to Brian McGuinness*, pp. 3–21, y R. Suter, «The Early Wittgenstein on Happiness», *International Philosophical Quarterly* 29, 3 (1989), pp. 291–299.

Para el análisis de distintos aspectos de la ética wittgensteiniana vinculados con el tema explorado en este trabajo, pueden verse también: A.-M., Søndergaard Christensen, *Wittgenstein and Ethics* y las colecciones de ensayos recogidos en B. de Mesel and O. Kuusela (eds.), *Ethics in the Wake of Wittgenstein* y en R. Agam-Segal and E. Dain (eds.), *Wittgenstein's Moral Thought*.

⁹ Para un estudio de conjunto de las éticas antiguas, poniendo un énfasis especial en el problema filosófico de la felicidad, pueden verse: J. Annas, *The Morality of Happiness*; J. Cooper, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*; P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*; M. C. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, y M. Vegetti, *La ética de los antiguos*.

¹⁰ Un estudio pionero sobre las relaciones trazables entre la filosofía de Wittgenstein y las filosofías antiguas fue el de P. Hadot, quien abordó, entre otros, el problema ético de lo inefable en el filósofo austriaco en relación con el neoplatonismo. Cf. P. Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, especialmente pp. 33–55.

¹¹ Sobre la felicidad en Sócrates, pueden verse G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, pp. 200–232; C. Bobonich, «Socrates and Eudaimonia», en D. R. Morrison (ed.), *Cambridge Companion to Socrates*, pp. 293–332, y J. Bussanich and N. D. Smith, «Socratic Eudaimonism», en *The Bloomsbury Companion to Socrates*, pp. 156–184.

¹² Cf., por ejemplo, L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, entradas del 7.10.1914 y 7.4.1916.

¹³ *Op. cit.*, entrada del 27.2.1915.

¹⁴ Recordamos las palabras de Sócrates: «Sabad bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me causaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo» (*Apol.* 30 c–d); «es menester que también vosotros, jueces, ... tengáis en el ánimo esta sola verdad: que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto» (41 c–d).

¹⁵ L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, p. 39.

¹⁶ Sobre esta conferencia, véase el largo estudio introductorio de D. Levy en E. Zamuner, E. V. Di Lascio and D. Levy (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Lecture on Ethics. Introduction, Interpretation and Complete Text*, especialmente el apartado «In-

quien se entrega a su destino con esta convicción en el ánimo, la única necesaria, «es otro que el del infeliz»¹⁷: «es un mundo feliz»¹⁸. La serenidad con la que murió Sócrates¹⁹ y las últimas palabras de Wittgenstein son, en nuestra opinión, una confirmación de este punto²⁰.

3. La felicidad como «meta de la vida»

Wittgenstein tiene en común con la mayor parte de las escuelas socráticas antiguas la idea fundamental de que la vida humana tiene un sentido y de que este sentido se identifica con la búsqueda y logro de la felicidad.

Podemos recordar la fórmula del eudemonismo socrático evocando dos textos de Platón. En el *Eutidemo*, Sócrates apunta la idea de que la felicidad es fin universal del género humano: «¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos? ... Es, sin duda, cosa de locos plantearse siquiera semejante pregunta. Pues, ¿quién no quiere ser dichoso?» (278 e). Además, la felicidad es concebida como fin perfecto y autosuficiente de la vida humana. En el contexto de la dialéctica de ascensión por la escalinata de la Belleza narrada en el *Banquete*, la sabia maestra de Sócrates le interroga a este propósito: «Veamos, Sócrates, el amante de las cosas buenas, las desea: ¿Qué desea?». «Que lleguen a ser suyas», le responde aquél. «¿Y qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas buenas?», sigue preguntando Diotima. «Será feliz», responde Sócrates. «En efecto, por la posesión de las cosas buenas», continúa ella, «los felices son felices, y ya no se necesita agregar esta pregunta: ¿Para qué quiere ser feliz el que quiere serlo?, sino que parece que la respuesta tiene aquí su fin» (204 e-205 a).

Se trata de un punto central en la ética de Platón que reiterarán Aristóteles y las escuelas helenísticas. Y lo hace también Wittgenstein, el cual escribe en términos parecidos a los del *Banquete*: «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 precisamente feliz, la pregunta se revela como meramente retórica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única adecuada»²¹. Anteriormente había escrito también: «Dostojewski tiene razón cuando afirma que quien es feliz cumple la finalidad de la existencia. O bien se podría también decir que cumple la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida, esto es, quien

está satisfecho»²². Y una vez más: «Parece que no se pueda decir más que esto: ¡Vive felizmente!»²³. En otro lugar escribe que una vida que no aspirara a la felicidad sería una existencia desposeída de todo sentido, una vida «vacía»²⁴ o «desierta»²⁵, «la muerte en vida»²⁶; es más, «la auténtica muerte que hay que temer»²⁷, porque el ««mero final de la vida» no se vive»²⁸, por lo que no hay que temerlo, como recordaban también los epicúreos. En fin, en otro texto meditativo para uso propio anota que tener que «renunciar ... a toda dicha terrena» sería tener que «asumir lo más horrible»²⁹.

De modo que la felicidad es, dicho en términos clásicos, el bien supremo o fin último de las acciones humanas; o bien, como dice Wittgenstein, «la meta de la vida»³⁰. Sobre esta idea cabe hacer las siguientes consideraciones.

Para empezar, presupone, obviamente, que se cree en la existencia de una meta tal, un *télos* último capaz de guiar la elección de los fines subordinados o intermedios, así como de los medios adecuados para alcanzar la felicidad. Como es expresado por Aristóteles al comienzo de la *Ética nicomáquea*: «Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos

terpreting the Lecture on Ethics». Para un estudio de la ética de Wittgenstein a la luz de sus posiciones filosóficas generales, véase P. Donatelli, *Wittgenstein e l'etica*.

¹⁷ *Diario filosófico (1914-1916)*, entrada del 29.7.16.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. el final de la *Apología de Sócrates*, de Platón, y el final del *Fedón*.

²⁰ Para una interpretación distinta del sentido de las últimas palabras de Wittgenstein, ligándolo al asombro del que nace la filosofía (Platón, *Theaet.* 155 d) y a la crítica de los efectos negativos que tendría la ciencia sobre la capacidad de asombro del hombre, esto es, la idea wittgensteiniana de que la ciencia adormece nuestra capacidad de maravillarnos, cf. R. L. Hall, «It's a Wonderful Life: Reflections on Wittgenstein's Last Words», *Philosophical Investigations*, 2010, pp. 1-18.

²¹ *Diario filosófico (1914-1916)*, entrada del 30.7.16. La felicidad es un *faktum* sin porqué de la condición humana, podríamos decir con Aristóteles (*Eth. nic.* A 11095 b 4-8).

²² Para la idea (poco plausible a nuestro modo de ver) de una influencia de *Los hermanos Karamazov* sobre las nociones de certeza moral y de sujeto como límite del mundo en la filosofía de Wittgenstein, cf. P. Dehnel, «Wittgenstein and Dostoevsky: Happiness and Subjectivity», *Philosophy and Literature*, 45, 2 (2021), pp. 470-488.

²³ *Diario filosófico (1914-1916)*, entrada del 29.7.16.

²⁴ *Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932/1936-1937)*, p. 120.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ L. Wittgenstein, *Luz y sombra. Una vivencia(-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, p. 29. El sentido de la existencia se vive como algo problemático, aunque también parece claro que el deseo es dejar de experimentarlo de esa forma, es decir, como una carga triste. Aducimos en este sentido el siguiente texto: «La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático. Decir que la vida es problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de la vida. En consecuencia, debes cambiar tu vida y, si se ajusta a la forma, desaparece lo problemático. ¿Pero acaso no sentimos que quien no ve allí un problema está ciego ante algo importante, a decir verdad, ante lo más importante? ¿No me gustaría acaso decir que ese tal vive precisamente ciego, como un topo, y que, si pudiera ver, vería el problema? O quizá debería decir: quien vive correctamente no experimenta el problema como *tristeza*, es decir, como algo problemático, sino más bien como una alegría; por así decirlo, como un ligero éter en torno a su vida y no como un trasfondo dudoso» (*Aforismos. Cultura y valor*, p. 69, aforismo 149). Por otro lado, se medita sobre la felicidad a sabiendas de que se trata de llegar a ser razonablemente feliz, pues la naturaleza humana no consiente una felicidad perfecta. Se trata de un punto sobre el que insisten prácticamente todas las escuelas socráticas. Además, se tiene presente que el ser humano es un animal que puede llegar a ser, en palabras de Wittgenstein, «terriblemente infeliz» (*Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932/1936-1937)*, p. 110), para lo cual no es menester que sufra castigo eterno alguno, pues «en un solo día pueden vivirse los terrores del infierno; hay tiempo suficiente para ello» (*Aforismos. Cultura y valor*, p. 68, aforismo 140). En la *República* se comenta en este sentido que ver cómo los seres humanos nos equivocamos una y otra vez en la elección de una forma de vida que pueda hacernos felices es un espectáculo «lastimoso, ridículo y extraño» (ἐλεεινὴν ... καὶ γελοῖαν καὶ θαυμασίαν, *Resp.* 620 a).

³⁰ *Diarios secretos*, entrada del 28.5.1916.

todo por otra cosa --pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano--, es evidente que ese fin será lo bueno, esto es, lo mejor» (εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὁρεξιν), δηλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, *Eth. Nic.* A 2, 1094 a 18–22).

A esta concepción de la felicidad como principio orientador de las acciones va ligada la idea, también ampliamente compartida en los círculos socráticos, de que se la puede alcanzar sólo si se vive de conformidad con un cierto arte³¹, un arte de vivir que tiene sus reglas, preceptos e instrumentos, lo cual implica que una vida feliz nada tiene que ver con un dejarse llevar o vagar al azar (πλανάω)³². Dicho con una frase de Wittgenstein: «El hombre no puede convertirse sin más --y como a quien le viene dada la cosa-- en un ser feliz»³³. En este sentido, en los *Diarios secretos* puede vérselo rumiando intensamente sobre preceptos con los que lograr llevar una vida buena o feliz. En esta tradición la voz discordante es la de Sexto Empírico, para quien intentar anclar la felicidad en el puerto seguro del arte de vivir, como quieren los filósofos --vendedores de confianza (*Contra los éticos* 171)-- siguiendo a Sócrates --responsable último de todas las «vanas esperanzas [de felicidad], ... de ningún modo ... ciertas» (*id.*, 2 y 168–172)--, es un error pernicioso que hace a los filósofos más infelices que el resto. Y es que aun suponiendo que

existan lo bueno y lo malo por naturaleza, saber lo que son sólo contribuiría a aumentar la inquietud o turbación que impide al hombre estar en paz consigo mismo, por el deseo intenso de perseguir el bien y el temor a perderlo, por querer huir de los males, etcétera (*id.*, 110 ss.). El arte socrático de vivir incurre en el error de tratar de poner bridas a la vida, pero una grata sorpresa espera a quien se libera de la loca pasión por la verdad y abandona la búsqueda de ese arte imposible de domeñar la vida: le ocurrirá algo parecido a lo que se cuenta del pintor Apeles, a saber, «que estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la saliva espumosa del caballo, tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja en la que mezclaba los colores del pincel, y ... cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la saliva espumosa del caballo» (*Esbozos pirrónicos*, I 28)³⁴.

Asimismo, cabe subrayar que en los círculos socráticos la felicidad se entiende como una actividad estable vinculada no a este o aquel acontecimiento puntual sino al conjunto de una vida. En efecto, en esta tradición con frecuencia se repara en la idea de que la felicidad no puede ser algo efímero u ocasional, «porque una golondrina no hace verano, ni un solo día» --añade Aristóteles al proverbio--, «y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo» (*Eth. nic.* A 6, 1098 a 18–20).

Por otra parte, se defiende que la felicidad reside en el alma, es decir, que tiene que ver, por así decirlo, con el mundo «interior» o «espiritual» del ser humano, no con los bienes comúnmente considerados apetecibles (placer, riqueza, reconocimiento social, etc.). En este punto puede venir bien recordar unas palabras de Demócrito, que en esto coincide con los socráticos: «Al alma pertenecen la felicidad y la infelicidad» (DK 68 A 170) y, haciendo un juego de palabras entre εὐδαιμονίη («felicidad») y δαίμων («demon»), afirma también: «La felicidad no reside en los ganados ni en el oro: es el alma la morada del demon» (*id.*, 171).

Además, el pensar en términos de felicidad supone elevarse a la perspectiva del conjunto de la propia existencia y anhelar una vida plena, acabada o realizada. La concepción de la vida humana que pone de manifiesto, por ejemplo, el *Filebo* está movida por este deseo de perfección, el cual se expresa con palabras emotivas para al espíritu griego como son πέραις, τέλος, τελευτή o μέτρον. Se trata de un punto de vista compartido en general por los socráticos, a excepción de Aristipo y la escuela cirenaica, que renuncian expresamente a una perspectiva tan abrumadora o exigente. Y es que no estaría al alcance del pensamiento humano hacer proyectos o cálculos sobre la felicidad teniendo como horizonte una vida entera. El ser humano tendría que limitarse, más bien, a vivir el presente y sólo en los límites de este horizonte más modesto calibrar el valor de sus esfuerzos por llevar una vida buena, la cual aspirará en cada momento a placeres al alcance de la mano. Con todo, este punto de vista es una anomalía en los ambientes socráticos, en los que domina, como decíamos anteriormente, el punto de vista de la felicidad. De ahí que para ellos

³¹ Sobre esto véanse los estudios de J. Domansky, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance* y de J. Sellars, *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*.

³² En el siguiente pasaje del mito de Er narrado en la *República* se aprecia bien lo dicho a propósito del arte socrático de vivir y la función estratégica atribuida a la idea de felicidad, la cual debe actuar como criterio o diana, conforme a la imagen del arquero que usarán también aristotélicos y estoicos, a la que se apunte en todo lo que se haga en la vida pública y privada: «Allí [en la elección del modelo de vida], según parece, estaba, querido Glaucón, todo el peligro para el hombre; y por esto hay que atender sumamente a que cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas, busque y aprenda ésta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quién le dará el poder y la ciencia de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible. Y para ello ha de calcular la relación que todas las cosas dichas, ya combinadas entre sí, ya cada cual por sí misma, tienen con la excelencia en la vida; ha de saber el bien o el mal que ha de producir la hermosura unida a la pobreza y unida a la riqueza y a tal o cual disposición del alma, y asimismo el que traerán, combinándose entre sí, el buen o el mal nacimiento, la condición privada o los mandos, la robustez o la debilidad, la facilidad o la torpeza en aprender y todas las cosas semejantes, existentes por naturaleza en el alma o adquiridas por ésta. De modo que, cotejándolas en su mente todas ellas, se hallará capaz de hacer la elección si delimita la bondad o la maldad de la vida de conformidad con la naturaleza del alma y si, llamando mejor a la que la lleva a ser más justa y peor a la que la lleva a ser más injusta, deja a un lado todo lo demás: hemos visto, en efecto, que tal es la mejor elección para el hombre, así en vida como después de la muerte. Y al ir al Hades hay que llevar esta opinión firme como el acero, para no dejarse allí impresionar por las riquezas y males semejantes y para no caer en tiranías y demás prácticas de este estilo, con lo que se realizan muchos e insanables daños y se sufren mayores; antes bien, hay que saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno y otro sentido, tanto en esta vida como en la ulterior, porque así es como llega el hombre a mayor felicidad» (*Resp.* 618 b–619 b).

³³ *Diario filosófico (1914–1916)*, entrada del 14.7.16.

³⁴ Sobre la ética pirrónica puede verse R. Bett, «Scepticism and Ethics», en *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, pp. 181–194.

sea cierto el mensaje que se infiere del célebre diálogo entre Creso y Solón, esto es, que a nadie puede llamársele feliz antes de su muerte, pues «es menester considerar el resultado final de toda situación» (Heródoto 1.32), de modo que sólo tras la muerte se puede juzgar si la vida de un hombre ha sido realmente, enteramente, feliz.

Pero si la felicidad tiene que ver con toda una vida, eso quiere decir que es algo serio (σπουδαῖος). Vistas las cosas desde esta perspectiva, «la vida es», afirma Wittgenstein, «mucho más seria de lo que parece en la superficie. La vida es de una seriedad terrible»³⁵. Agrega a este propósito: «El instante terrible en una muerte desventurada tiene que ser pensar: “Oh, si hubiera... Ahora ya es demasiado tarde”. ¡Oh, si hubiera vivido correctamente! Y el instante bienaventurado tiene que ser: “¡Ya está todo cumplido!”»³⁶. En el caso de Wittgenstein, esto nada tiene que ver con el temor a un castigo, sino a desaprovechar la vida: «La vida es una»³⁷. En otro pasaje se dice también: «Vive de tal modo que puedas morir bien»³⁸, y «ojalá que viera la vida como es, es decir, que la viera más bien como un todo y no meramente un corte pequeño, minúsculo, suyo, quiero decir, por ejemplo, mi trabajo. Es como si todo lo demás estuviera ensombrecido por un diagrama oscuro y sólo fuera visible ese trozo. Por eso todo parece falso. Veo, siento, erróneamente el valor de las cosas»³⁹.

4. Autarquía y felicidad

Otro punto en que coinciden las escuelas socráticas antiguas es la idea de que el bien (τὸ ἀγαθόν) para el hombre consiste en la autosuficiencia⁴⁰, esto es, en la liberación de cualquier tipo de atadura que ponga en riesgo la independencia del individuo. Y ello porque se entiende que tratar de vivir con la mayor autosuficiencia posible es la única garantía de felicidad para el ser humano.

También en la ética de Wittgenstein la motivación principal es, según creemos, esta misma. Por su parte, acostumbra a hacer referencia al ideal clásico de autarquía apelando a la necesidad de «reposar del todo en sí mismo» y de «no perderse a sí mismo»⁴¹, así como dando expresión al deseo de «recogimiento en sí mismo»⁴², de forma parecida a como lo hace Sócrates en el *Fedón* cuando afirma que la condición de mayor felicidad para el filósofo es la de quedarse a solas con su alma, a fin de ser libre para disponer de sí mismo (67 c–68 a). Y, al revés, la infelicidad tiene siempre su causa última en la pérdida de uno mismo. Sirva como botón de muestra el siguiente pasaje: «¡Nada me causa verdadera alegría, y vivo angustiado por el futuro! Pues ya no reposo en mí. Cada una de las indecencias de mi entorno --y

siempre las hay-- me hiere en lo más íntimo, y, antes de que se cure una herida, ¡llega otra nueva! No me siento realmente libre ni siquiera cuando ... no estoy deprimido. Raras veces tengo ganas de trabajar. ... Me siento dependiente del mundo y por ello tengo que temerlo también en los momentos en que no me ocurre nada malo. Me veo a mí mismo, al yo en el que pude reposar, como un lejano islote añorado que se aparta de mí»⁴³.

«El arte de necesitar de poco», como lo llama Antístenes (cf. Jenofonte, *Symp.* IV, 34–44), es un ejercicio de liberación de todo aquello que se considera externo al individuo, pero sobre todo un ejercicio de cultivo del yo que permite vivir intensamente la relación con uno mismo⁴⁴. Y es que, como se susurra Wittgenstein a sí mismo, «es realmente una suerte tenerse a uno mismo y poder siempre refugiarse en uno mismo»⁴⁵. Cabe notar que la autosuficiencia se piensa como condición para disfrutar de uno mismo, pero también para ser generoso con los amigos. El modelo en este punto es, una vez más, Sócrates, «que no calculaba ni pesaba lo que me daba», afirma Antístenes (*id.*, IV 43). En este modelo de felicidad filosófica, la amistad se concibe como fuente de felicidad y seguridad y se vive con unos altos grados de intensidad afectiva, aunque con el freno imprescindible para que no lleguen a comprometer la coherencia personal y autonomía de juicio⁴⁶.

Por una parte, este arte se ejercita sobre los bienes materiales, con el fin de sofocar el ansia natural de poseer siempre más (πλεονεξία) y la proliferación de deseos superfluos. En el seno del socratismo hay dos doctrinas distintas a este respecto: de un lado, la postura más radicalmente austera y sobria, que exalta la excelencia como condición necesaria y suficiente para la felicidad y priva a los bienes materiales de valor. De otro, una postura menos alejada del sentido común, para la cual la excelencia permite hacer un buen uso de los bienes, que son tales sólo por referencia a una finalidad virtuosa. Entre estas filas estarían Aristipo y Aristóteles, mientras que Antístenes y los cínicos, Platón y Wittgenstein se situarían en aquellas. En cualquier caso, lo que ambas comparten es la negativa a atribuir a los bienes un valor autónomo, pues, dicho en palabras de Wittgenstein, «las cosas no adquieren “significado” sino en virtud de su relación con mi voluntad»⁴⁷. «El mundo, en sí, no es ni bueno ni malo»⁴⁸, «bueno y malo son predicados del sujeto, no propiedades del mundo»⁴⁹. El punto de vista opuesto sería el representado por un Calicles, que se burla del parecer socrático aduciendo que si reducir al mínimo los deseos hiciera feliz, entonces serían felices «las piedras y los muertos» (*Gorg.* 492 e).

³⁵ *Movimientos del pensar. Diarios (1930–1932/1936–1937)*, p. 106.

³⁶ *Op. cit.*, p. 110.

³⁷ *Diarios secretos*, entrada del 6.4.1916.

³⁸ *Movimientos del pensar. Diarios (1930–1932/1936–1937)*, p. 114.

³⁹ *Op. cit.*, pp. 133–134.

⁴⁰ Para este sentido primero o básico del término τὸ ἀγαθόν en el uso que hacía de él Sócrates, cf. Platón *Lys.* 215 a–b y *Resp.* 387 e y Aristóteles *Eth. Eud.* H 12, 1244 b 1–10.

⁴¹ Cf. *Diarios secretos*, entradas del 15.8.1914, 9.11.1914, 12.11.1914, 21.11.1914, 30.12.1914 y 16.7.1916.

⁴² *Op. cit.*, entradas del 25.8.1914 y 14.11.1914.

⁴³ *Id.*, entrada del 9.11.1914.

⁴⁴ Sobre la noción de ejercicio en la filosofía antigua es inevitable dar la referencia al estudio de P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Cf. también M. Chase, S. R. L. Clark and M. McGhee (eds.), *Philosophy as a Way of Life: Antients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot* y A. I. Davidson, «Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot», *Critical Inquiry*, vol. 16, n.º 3 (1990), pp. 475–482, así como el estudio de P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. *Diarios secretos*, entrada del 2.11.1914.

⁴⁵ Cf. Platón, *Gorg.* 482 b–c y *Resp.* 443 d.

⁴⁶ *Diario filosófico (1914–1916)*, entrada del 15.10.1916.

⁴⁷ *Op. cit.*, entrada del 2.8.1916.

⁴⁸ *Ibid.*

Por otra parte, aunque sea, afirma Wittgenstein, «más fácil ser independiente de las cosas que de las personas, también hay que poder lograr esto»⁵⁰. En este punto, la reflexión gravita en torno a la idea de buscar refugio «huyendo de la caverna», o «viviendo en la sombra» como decían los epicúreos, y la consiguiente exaltación de los beneficios de la soledad. En la tradición socrática se ha dado expresión literaria a este aspecto del modelo por medio de imágenes arquitectónicas que apuntan a la idea de proteger la libertad y calma interiores del yo frente a la invasión de los demás. Así, nos topamos, en la filosofía de Antístenes, con la construcción de «muros en nuestros propios razonamientos inexpugnables» (Diógenes Laercio VII. 13), con la tentación, en Platón, del «muro» (*Resp.* 496 d) y de «la república interior» (608 b), y con los «templos» en Lucrecio (*de rer. nat.* II, 1-20) y en Wittgenstein: «Mi ideal es», afirma este último, «una cierta indiferencia. Un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarse con ellas»⁵¹.

Por lo que hace a la distinción entre «lo propio» (οἰκεῖον) y «lo ajeno» (ἀλλότριον), la cual opera como el parámetro fundamental que usan los socráticos⁵², y también Wittgenstein, para pensar la autosuficiencia, conviene tener en cuenta que no todos ellos delimitan del mismo modo el terreno de «lo propio».

En efecto, en la vertiente más naturalista del socratismo, «lo propio» no deja de estar ligado a las necesidades naturales; de ahí que para los cínicos, por ejemplo, «lo propio» tenga que ver con el espacio de una naturalidad libre o espontáneamente vivida, con el cual ponen un límite negativo a los condicionamientos de la vida social y civilizada.

Por el contrario, en Wittgenstein, que está en esto más cerca de la vertiente intelectualista del socratismo, ese espacio aparece como ajeno y hostil al yo. Su ejercicio de autodominio se ejerce, ante todo, sobre la propia animalidad, la cual es entendida como instancia desestabilizadora que puede poner en peligro el logro de la felicidad. Citamos un texto en esta línea: «Ayer fui tiroteado. Sentí miedo. Tuve miedo a la muerte. ¡Lo que ahora deseo es vivir! Y resulta difícil renunciar a la vida cuando se le ha tomado gusto. Pero precisamente eso es “pecado”, vida irrazonable, falsa concepción de la vida. De cuando en cuando me convierto en un *animal*. Entonces soy

incapaz de pensar en ninguna otra cosa que no sea comer, beber, dormir. ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior. En esos momentos estoy entregado a mis apetitos y a mis aversiones. En esos momentos es imposible pensar en una vida verdadera»⁵³. En este sentido, puede decirse que en la ética de Wittgenstein la búsqueda de la felicidad depende de que se tenga un control de la propia naturaleza irracional, de que se amanse, como dice él en unos términos semejantes a los usados por Platón en el *Fedro* (230 a), la «fiera» que se lleva dentro⁵⁴, sin que se permita que los elementos voluptuosos e irascible y el principio racional «se muerdan mutuamente y se devoren en su lucha» (*Resp.* 589 a). En este aspecto, la ética de Wittgenstein estaría lejos de las tradiciones cínica y epicúrea e inserta, en cambio, en la tradición platónica.

Para ver con mayor claridad este punto, atendamos a la concepción y uso en estas filosofías de la figura del niño. En el cinismo y el epicureísmo, el niño y el dios operan como modelos de felicidad. Ésta es concebida como una condición estable de ausencia de dolor físico (ἄρτία) y anímico (ἀταραξία)⁵⁵. Se tiene un ejemplo de ella en ese estado de quietud en que se encuentran los niños cuando han satisfecho las necesidades naturales, las cuales tanto cínicos como epicúreos entienden que son y han de ser pocas y sencillas⁵⁶. Aristóteles se equivocaría al afirmar que el niño no es feliz (*Eth. nic.* A 9, 1100 a 2), porque la actividad racional puede ser un ingrediente de la vida feliz sólo si se orienta hacia la búsqueda del placer, cosa sin embargo que los niños ya hacen de forma natural. La filosofía, la cual es concebida como arte de vivir, tiene utilidad sólo si su objetivo es el de recuperar a aquellos que sufren, al haberse desviado del camino de la naturaleza. Dicho con palabras de Epicuro: «Las palabras de un filósofo son vanas si no alivian el sufrimiento de la humanidad. Porque igual que la medicina es inútil si no elimina la enfermedad del cuerpo, también es inútil aquella filosofía que no elimine el sufrimiento del alma» (fr. 221).

Por el contrario, Platón subraya que la niñez es una época de la vida humana sumamente desordenada o caótica: «Ningún ser vivo nace con la calidad y grado

⁵⁰ *Diarios secretos*, entrada del 4.11.1914.

⁵¹ *Aforismos. Cultura y valor*, p. 33, aforismo 16.

⁵² Recordamos «la distinción», como se la conoce en los círculos socráticos, en los términos que la formula, por ejemplo, Epicteto: «Entre todas las cosas que existen, hay algunas que dependen de nosotros y otras que no dependen de nosotros. ... Las cosas que dependen de nosotros son libres por naturaleza, sin impedimentos, sin trabas. Por el contrario, las cosas que no dependen de nosotros se hallan en un estado de sometimiento, de servidumbre, y nos resultan ajenas. Recuerda, por tanto, que si consideras libres las cosas que por su propia naturaleza se hallan en un estado de sometimiento, y crees que te pertenece lo que te es ajeno, tropezarás con innumerables obstáculos, caerás en la tristeza, en la inquietud, harás reproches tanto a los dioses como a los hombres. Sin embargo, si piensas que sólo lo que te pertenece es tuyo y que aquello que es ajeno te es de verdad ajeno, entonces nadie podrá coaccionarte, nadie podrá obligarte a hacer nada, no harás más reproches, no formularás más acusaciones, no volverás a hacer nada contra tu voluntad, no tendrás más enemigos, nadie podrá perjudicarte y no sufrirás más perjuicios» (*Manual para la vida feliz* 1).

⁵³ *Diarios secretos*, entrada del 29.7.1916.

⁵⁴ *Movimientos del pensar. Diarios* (1930-1932/1936-1937), p. 137.

⁵⁵ Sirvan a título de ejemplo las siguientes palabras de Epicuro: «Pues una interpretación acertada de esta realidad [los deseos] sabe condicionar toda elección y repulsa a la salud del cuerpo y a la imperturbabilidad del alma, ya que este es el fin de una vida dichosa. Pues todo lo que hacemos lo hacemos por esto, para no sentir dolor ni temor. Y una vez que este objetivo se cumple en nosotros, se disipa todo tormento del alma, al no tener la persona que ir en busca de algo que le falta ni buscar otra cosa con la que se completará el bien del alma y el del cuerpo. Pues tenemos necesidad de gozo sólo en el momento en que sentimos dolor por no estar con nosotros el gozo, pero cuando no sentimos dolor ya no estaremos necesitados de gozo. Por esta razón afirmamos que el gozo es el principio y el fin de una vida dichosa» (*Epístola de Epicuro a Meneceo*, 128).

⁵⁶ Diógenes «les enseñaba [a los niños a su cargo] a cuidarse a sí mismos usando de una alimentación sencilla y bebiendo sólo agua. Los llevaba con el pelo rapado y sin adornos, y los habituaba a ir sin túnica y sin calzado, silenciosos y sin reparar más que en sí mismos en las calles» (Diógenes Laercio VI, 31).

de inteligencia que le corresponde tener en su madurez; y, en todo ese tiempo en que aún no ha logrado su propia discreción, está todo él loco y grita desconcertadamente; y, en cuanto llega a mantenerse en pie, salta también sin orden ni concierto» (Leg. 672 c). Al nacer sin una razón ejercitada en el gobierno de las sensaciones gemelas del placer y el dolor, el niño se encuentra dominado por la vorágine de los deseos irracionales (ἐπιθυμητικόν) y sujeto, por tanto, a mucho sufrimiento. En este mismo sentido, Wittgenstein afirma: «Quien, con comprensión, oiga gritar a un niño, sabrá que allí dormitan otras fuerzas anímicas, terribles, distintas de las que se suponen. Profunda rabia y dolor y deseo de devastación»⁵⁷. «El niño es», agrega Platón, «la más temible o difícil de manejar de todas las fieras, pues, por lo mismo que tiene en sí un más abundante manantial de inteligencia, y éste aún no canalizado, se hace con ello astuto y áspero y más insolente que ninguna otra criatura» (808 d). Requiere por ello de una amplia y severa educación, la cual consiste esencialmente en «sujetarle, como quien dice, con muchas bridas» (808 e), «corrigiendo sus [de los niños] naturalezas e impulsándolas siempre hacia el bien de acuerdo con las leyes» (809 a). Sólo si lo ἐπιθυμητικόν se reprime con firmeza, predisponiendo al niño a escuchar la voz de la razón y erradicando su deseo natural de abandonarse a los placeres, puede nacer la unidad racional o armonía entre las distintas partes o fuerzas del alma, que es lo que hace posible llevar una vida feliz. O dicho con una célebre imagen usada por platónicos y epicúreos: sólo así es posible superar «la tempestad del alma» (*Epístola de Epicuro a Menecio*, 128) para disfrutar, en cambio, de su bonanza (γαλήνη, *Tim.* 44 b) o estado que se asemeja a la superficie perfectamente en calma de un mar sin oleaje.

Por lo demás, la felicidad, a ojos de Platón, no consiste meramente en la serenidad tal como es concebida por los epicúreos. La liberación en lo posible del dolor físico y mental es un componente necesario para una vida buena. Ahora bien, la felicidad no es un estado, disposición o hábito, sino una actividad. En el caso de Platón, y también en el de Wittgenstein, esta actividad es identificada, sobre todo, con el gozo que procura el estudio de la lógica: la lógica de clases en un caso y la lógica formal en el otro⁵⁸. La felicidad del filósofo está en la vida contemplativa o, en expresión de Wittgenstein, en «el vivir sólo para el espíritu»⁵⁹. Citamos un pasaje muy ilustrativo en este sentido: «Suponiendo que el ser humano no pudiera ejercer su voluntad, pero se viera obligado a sufrir la entera miseria de este mundo, ¿qué podría entonces hacerle feliz? ¿Cómo puede el ser humano aspirar a ser feliz si no puede resguardarse de la miseria de este mundo? Por la vida del conocimiento, precisamente. La buena conciencia es la felicidad que procura la vida del conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz a pesar de la miseria del mundo. Sólo es

feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de este mundo. Una vida para la que esas amenidades no son sino otros tantos regalos del destino»⁶⁰.

5. Autarquía y destino

Concluiremos con el análisis del vínculo trazado por estas filosofías entre las nociones de autarquía y destino. Y es que se espera que la autarquía permita, asimismo, hacer frente de forma correcta al poder o influencia del destino sobre la vida humana⁶¹.

Se trata de un motivo de reflexión de mucho peso en las observaciones éticas de Wittgenstein y también en este extremo su mensaje parece cercano al de los socráticos antiguos: su idea principal es, en efecto, la de la primacía de la vida interior como alternativa absoluta al imposible dominio del mundo de los hechos. Sobre el sentimiento de que se navega en una total impotencia en el «desolado, infinito, gris mar de los acontecimientos»⁶², tan presente también en los filósofos estoicos de época imperial, recordaremos las siguientes palabras: «No puedo orientar los acontecimientos del mundo de acuerdo con mi voluntad: soy totalmente impotente»⁶³. A las que siguen la solución que se propone para afirmar, no obstante, el poder activo del yo, su ejercicio de autogobierno: «Sólo de un modo puedo independizarme del mundo y, por tanto, dominarlo en cierto sentido: renunciando a influir sobre los acontecimientos»⁶⁴.

La de autarquía es la noción con la que se desafía la idea, propia de la concepción trágica de la vida, según la cual la ingobernabilidad e indescifrabilidad del destino hacen de la vida humana algo inevitablemente infeliz. En este sentido, el mensaje de los socráticos puede resumirse en la imagen de la actitud altiva de Diógenes, el cual decía que solía ver a la diosa Τύχη abalanzarse sobre él lamentándose de no lograr golpearlo. Tampoco en el mundo hostil y amenazante de Wittgenstein cabe la tragedia: «En este mundo (el mío) no hay tragedia y por ello tampoco existe todo lo infinito que hace surgir precisamente la tragedia (como resultado). Por así decirlo, todo es soluble en el éter universal; no hay durezas, es decir, la dureza y el conflicto no se convierten en algo sublime, sino en una *falta*. El conflicto se resuelve como la tensión de un muelle en un mecanismo que se funde (o que se disuelve en ácido nítrico). En esta solución ya no hay tensiones»⁶⁵.

Trastocando el nexo que el sentido común traza entre los bienes de la fortuna y la felicidad, se defiende que no debe dejarse el sentido de la vida a merced del

⁵⁷ *Aforismos. Cultura y valor*, pp. 32–33, aforismo 14.

⁵⁸ La idea de que, para ser feliz, hay que dedicarse a la lógica es un motivo bastante interesante de estas filosofías. Es de justicia, no obstante, recordar que el enraizar la excelencia en el terreno de la lógica fue originalmente una propuesta de Antístenes y de O. Weininger.

⁵⁹ *Diarios secretos*, por ejemplo, entradas del 21.9.1914 y 7.10.1914.

⁶⁰ *Diario filosófico (1914–1916)*, entrada del 13.8.1916.

⁶¹ No está de más recordar que la filosofía de la felicidad nace precisamente de la reflexión sobre Τύχη, la imprevisible y terrible deidad a la que el pensamiento griego arcaico fiaba el reparto de los destinos humanos. De hecho, la propia palabra griega para la felicidad, εὐδαιμονία, significaba originariamente tener una buena protección demoníaca en los trances de la vida, estar bajo la protección de un poder benévolo en el universo caprichoso y conflictivo de los dioses. Estaba vinculada, pues, al sentimiento de dependencia de una voluntad ajena que se observa a menudo en los escritos personales de Wittgenstein. Cf. en este sentido, por ejemplo, *Luz y Sombra. Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*.

⁶² *Diarios secretos*, 13.12.1914.

⁶³ *Diario filosófico (1914–1916)*, 11.6.1916.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Aforismos. Cultura y valor*, p. 44, aforismos 43 y 44.

destino: «El ser humano no debe depender del azar. Ni del favorable ni del desfavorable»⁶⁶. La indiferencia hacia «lo ajeno» (ἄλλότριον) —y, por tanto, causa potencial de infelicidad— se impone como único camino para una vida feliz. Para dar expresión a los efectos de este distanciamiento, Wittgenstein usa la imagen, también del gusto de Marco Aurelio, de espectador del mundo y de la propia vida: «Una sola cosa es necesaria: ser capaz de ver como un espectador todo lo que le ocurre a uno»⁶⁷. Por lo demás, esta imagen lleva implícita la idea de desapegarse de uno mismo e incluso de abandonar la referencia a uno mismo como individualidad determinada.

No obstante, cabe matizar que no se trata meramente de una cuestión de prudencia, sino de adoptar más bien todo un estilo o forma de vida que acostumbre al yo a ser impermeable a toda vicisitud dependiente del azar, o al menos haga menos difícil aceptar las circunstancias impuestas por el destino. Se espera que la práctica de la autarquía, arduamente conquistada por medio del ejercicio del autodomínio racional (εγκράτεια), prepare para hacer frente a cualquier trance, a sabiendas de que lo que importa no son los hechos, por adversos que sean, sino la actitud que se adopta frente a ellos: «Cuando la vida llega a ser difícilmente soportable, se piensa en un cambio de la situación. Pero el cambio más importante y eficaz, el de la propia actitud, apenas se nos ocurre y nos es muy difícil decidirnos a hacerlo»⁶⁸.

Al tratarse de la forma de vida que se lleva, la ausencia de turbación (ἀπάθεια) a que se aspira no es concebida como un ejercicio ajeno al dolor, sino como una fuerza que tiene que lidiar con el deber de bastarse a sí mismo para ser feliz. La inteligencia, a la que se entrega el timón de la vida, no puede tener simplemente una función represora o censora de los deseos, ni los motivos pasionales ser concebidos simplemente como elementos que perturban su tranquilidad. Esto se ve especialmente bien en la psicología platónica: la función de la inteligencia es también la de una persuasiva integración de los elementos emocionales, pues la felicidad depende de la calidad del vínculo que la razón sea capaz de establecer con sus componentes emocionales. De no cumplir esta otra función, la inteligencia se verá impotente frente a la fuerza arrolladora de pasiones y emociones. Dicho con palabras de Wittgenstein: «Vive de tal modo que puedas hacer frente a cualquier circunstancia, ya que entonces todo tu ingenio, todo tu intelecto, no te ayudarán en nada. Con ellos estás perdido, es como si no los tuvieras. (Como si quisieras utilizar tus robustas piernas cuando caes por el aire.)»⁶⁹. Se trata de una diferencia notable con los estoicos, para quienes las pasiones son errores, enfermedades de la razón, que hay que erradicar por completo.

A propósito de este extremo, un texto resulta especialmente interesante. Se trata de uno de los largos monólogos en que Wittgenstein da rienda suelta a su voluntad de auscultarse⁷⁰. En él viene a decirse

que todo de lo que se goza en la vida es «un regalo»⁷¹, es decir, que no se puede «reposar sobre ello, como sobre algo firme»⁷², sin tener presente que se puede perder por un accidente, por una enfermedad o por otra razón. O bien, que si se ha reposado sobre ello, pero ahora ya se ha perdido, hay que aceptarlo como un hecho, arreglárselas con ello: no se lo ha de «mirar estupefacto con horror, sino estar contento a pesar de todo»⁷³. No se trata exactamente de buscar un remedio para librarse de la idea de esa dependencia, pues mientras se lo busca se sigue en ese estado doloroso, y puede suceder incluso que no se llegue a encontrar un remedio, pero tiene que hacerse lo justo también en ese estado doloroso. Por tanto, hay que acomodarse a él. La peor actitud que se puede adoptar en una situación tal es la de la indignación: «¡Eso es la muerte! Con la indignación no hago más que golpearme a mí mismo. ¡Eso está claro! ¿A quién si no golpeo con ello? Así, pues, he de resignarme. Cualquier lucha ahí es una lucha conmigo mismo; y, mientras más fuerte golpee, más fuerte será golpeado. Se debería resignar mi corazón, no simplemente mi mano. Si tuviera fe, es decir, si hiciera valientemente lo que me pide mi voz interior, se acabaría ese sufrimiento. No ayuda a rezar el arrodillarse, pero uno se arrodilla. ¡Llama a todo eso enfermedad! ¿Qué has dicho con ello? Nada. ¡No explicar! ¡Describir! ¡Somete tu corazón y no te enfades porque hayas de sufrir así! Éste es el consejo que he de darme»⁷⁴.

En este mismo sentido, Wittgenstein se adhiere a la idea estoica de que la felicidad es una actividad de conciliación con el mundo. «Para vivir feliz», afirma, «tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se llama “ser feliz”. Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: “cumpló la voluntad de Dios”»⁷⁵. Se entiende que, para ser feliz, es menester lograr anular toda beligerancia emocional contra el mundo⁷⁶, «no ofrecer resistencia»⁷⁷, como dice él, «aligerar completamente mi exterior, por así decirlo, para dejar imperturbado mi interior»⁷⁸. Y es que malgastar la vida o dilapidar la propia fuerza interior en «una lucha sin esperanzas contra el mundo exterior»⁷⁹ carecería de sentido. Concluimos recordando un pasaje especialmente ilustrativo de este punto: «Que quieras discutir con Dios significa que tienes un falso concepto de Dios, que estás en una superstición. Tienes un concepto incorrecto cuando te enfadas con el destino. Debes reorganizar tus conceptos. Satisfacción con tu destino tendría que ser el primer mandato de la sabiduría»⁸⁰.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 112.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 113.

⁷⁵ *Diario filosófico (1914–1916)*, entrada del 8.7.1916.

⁷⁶ Afirma Wittgenstein: «Las penas son como enfermedades; hay que aceptarlas: lo peor que puede hacerse es rebelarse contra ellas. Vienen como ataques, desencadenados por circunstancias internas o externas. Y entonces se debe decir: “Otra vez un ataque»” (*Aforismos. Cultura y valor*, p. 145, aforismo 459).

⁷⁷ *Diarios secretos*, entrada del 26.8.1914.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Diarios secretos*, entrada del 8.12.1914.

⁸⁰ *Movimientos del pensar. Diarios (1930–1932/1936–1937)*, p. 128.

⁶⁶ *Diarios secretos*, 6.10.1914.

⁶⁷ *Op. cit.*, 25.8.1914.

⁶⁸ *Aforismos. Cultura y valor*, p. 105, aforismo 297.

⁶⁹ *Movimientos del pensar. Diarios (1930–1932/1936–1937)*, pp. 120–121.

⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 112–113. Como es un texto largo, nos permitiremos resumirlo y parafrasearlo.

Referencias

- Agam-Segal R. and Dain E. (eds.), *Wittgenstein's Moral Thought*. London–New York: Routledge, 2018.
- Ahbel-Rappe, S. and Kamtekar, R. (eds.), *A Companion to Socrates*. Malden et. al: Wiley–Blackwell, 2006.
- Annas, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. de J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza, 2001.
- Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borusica. 5 vol. Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831–1870.
- Balaska, M. «The Notion of Happiness in Early Wittgenstein: Towards a Non-Contentful Account of Happiness», *South African Journal of Philosophy* 33 (2014), pp. 407–415.
- Bett, R. «Scepticism and Ethics», en *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore –São Paulo–Delhi–Dubai–Tokyo: Cambridge University Press, 2010, pp. 181–194.
- Bussanich, J. and Smith, N. D. «Socratic Eudaimonism», en *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London et. al: Bloomsbury, 2013, pp. 156–184.
- Bobonich, C. «Socrates and Eudaimonia», en D. R. Morrison (ed.), *Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 293–332.
- Calvo Martínez, T. «Sócrates», en C. García Gual (ed.), *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta, 1997, pp. 113–129.
- Chase, M., Clark S. R. L. and McGhee M. (eds.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*. New Jersey: Wiley, 2013.
- Citron, G. «‘The Problem of Life’: Later Wittgenstein on the Difficulty of Honest Happiness», en M. Burley (ed.), *Wittgenstein, Religion, and Ethics: New Perspectives from Philosophy and Theology*. London: Bloomsbury, 2018, pp. 33–47.
- Cooper, J. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Davidson, A. I. «Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot», *Critical Inquiry*, vol. 16, n.º 3 (1990), pp. 475–482.
- Dehnel, P. «Wittgenstein and Dostoevsky: Happiness and Subjectivity», *Philosophy and Literature* 45, 2 (2021), pp. 470–488.
- De Mesel B. and Kuusela O. (eds.), *Ethics in the Wake of Wittgenstein*. London–New York: Routledge, 2019.
- Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. Trad. de C. García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- Domansky, J. *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg: Éditions universitaires de Fribourg, 1996.
- Donatelli, P. *Wittgenstein e l'etica*. Roma: Laterza, 1998.
- Epicuro. *Obras completas*. Trad. de José Vara. Madrid: Cátedra, 2005.
- Epicteto. *Manual para la vida feliz*. Trad. de C. Arroyo y J. Palacio Tauste. Madrid: Errata naturae, 2015.
- Fairhurst, J. «The Early Wittgenstein on Living a Good Ethical Life», *Philosophia* 50 (2022), pp. 1745–1767.
- Los filósofos presocráticos. Selección de testimonios y fragmentos*, selección, traducción y notas de J. García Roca. 2.ª ed. Valencia, Universidad de Valencia, 2012.
- Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de E. Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hadot, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. de J. Palacio. Madrid: Siruela, 2006.
- Hadot, P. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. de M. Arranz. Valencia: Pre-textos, 2007.
- Hall, R. L. «It's a Wonderful Life: Reflections on Wittgenstein's Last Words», *Philosophical Investigations*, 2010, pp. 1–18.
- Heródoto. *Historia*. Trad. de C. Schrader, Madrid: Gredos, 1979.
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates. Apología o Defensa ante el jurado. Simposio o el Convite*. Trad. de Agustín García Calvo. Madrid: Alianza, 1967.
- Lucrecio. *La naturaleza*. Trad. de F. Socas. Madrid: Gredos, 2003.
- Luri, G. *Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la atopía socrática*. Madrid: Trotta, 2004.
- Nietzsche, F. *Obras completas*. Trad. de D. Sánchez Meca et al. Madrid: Tecnos, 2011 y 2016, vols. I y IV.
- Nussbaum, M. C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. de A. Ballesteros. Madrid: Visor, 2015.
- Platón. *Diálogos*. Trad. de Eduardo Acosta Méndez et al. 9 vols. Madrid: Gredos, 2003.
- Perissinotto, L. «‘The Socratic Method’: Wittgenstein and Plato», en L. Perissinotto and B. Ramón Cámara (eds.), *Wittgenstein and Plato. Connections, Comparisons and Contrasts*. London–New York: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 48–71.
- Pihlström, S. «Wittgenstein on Happiness: Harmony, Disharmony and Antitheodicy», *Philosophical Investigations* 42, 1(2019), pp. 15–39.
- Rabbow, P. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. Munich: Kosel, 1954.
- Reguera, I. *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos, 1994.
- Sánchez Meca, D. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos, 2018.
- Sanfélix Vidarte, V. *Wittgenstein. Una filosofía del espíritu*. Granada: Universidad de Granada, 2018.
- Sattler, J. «‘To fulfill the purpose of existence’: Wittgenstein's Notebooks and the Search for Meaning», en J. Plourde and M. Marion (eds.), *Wittgenstein's Pre-Tractatus Writings: Interpretations and Reappraisals*, London–New York: Palgrave Macmillan, 2024, pp. 275–299.
- Schulte, J. «The Happy Man», en J. Schulte and G. Sundholm (eds.), *Criss-Crossing a Philosophical Landscape. Essays on Wittgensteinian Themes Dedicated to Brian McGuinness*. Amsterdam: Rodopi, 1992, pp. 3–21.
- Sellers, J. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London: Bristol Classical, 2009.

- Søndergaard Christensen, A.-M. *Wittgenstein and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Suter, R. «The Early Wittgenstein on Happiness», *International Philosophical Quarterly* 29, 3 (1989), pp. 291-299.
- Vegetti, M. *La ética de los antiguos*. Trad. de M. J. Rico Martínez. Madrid: Síntesis, 2005.
- Vlastos, V. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid: Alianza, 1973.
- Wittgenstein, L. *Diario filosófico (1914-1916)*. Trad. de J. Muñoz e I. Reguera. Barcelona: Ariel, 1982.
- Wittgenstein, L. *Diarios secretos*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1991.
- Wittgenstein, L. *Conferencia sobre ética*. Trad. de F. Birulés. Barcelona: Paidós, 1997.
- Wittgenstein, L. *Aforismos. Cultura y valor*. Trad. de E. Cecilia Frost y J. Sádaba. Madrid: Espasa Calpe, 2004.
- Wittgenstein, L. *Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932/1936-1937)*. Trad. de I. Reguera, Valencia: Pretextos: 2000.
- Wittgenstein, L. *Luz y Sombra. Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Trad. de I. Reguera. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Zamuner, E., Di Lascio E. V. and Levy D. (eds.), *Ludwig Wittgenstein. Lecture on Ethics. Introduction, Interpretation and Complete Text*. Macerata: Quodlibet, 2007.