

# PIRUETAS ENTRE LA TRASCENDENCIA Y LA INMANENCIA: NOTAS ACERCA DE LA ÉTICA DEL "PRIMER" WITTGENSTEIN

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ  
Facultad de Comunicación  
Universidad Pontificia de Salamanca

"For thirty years," he [Israel Hands] said, "I've sailed the seas and seen good and bad, better and worse, fair weather and foul, provisions running out, knives going, and what not. Well, now I tell you, I never seen good come o' goodness yet. Him as strikes first is my fancy; dead men don't bite; them's my views –amen, so be it. And now, you look here," he added, suddenly changing his tone, "we've had about enough of this foolery".

ROBERT LOUIS STEVENSON, "Parlamento del pirata Israel Hands",  
en *La isla del tesoro*, capítulo XXVI

Se acercaba el final del siglo XIX, esa centuria en la cual, como una vez aseverara Virginia Woolf (1928, IV)<sup>1</sup>, "todo era sombra, todo era duda, todo

<sup>1</sup> Citamos todas las obras en esta ponencia según el sistema americano de cita, con la consiguiente bibliografía al final de nuestro texto, en la que se da cuenta de la referencia bibliográfica completa de las obras así citadas. Sólo habrá dos tipos de excepciones a este modo de citación: el primero, las obras clásicas que poseen un sistema de citación propio y académicamente reconocido por unanimidad (por ejemplo, los *Diálogos* platónicos o las *Críticas* kantianas), que utilizarán, en congruencia, tal sistema; la segunda excepción la constituyen las obras cuyo autor es Ludwig Wittgenstein, que dada su preeminencia en el presente texto será acreedor de un modo de citación propio y abreviado (el habitual, por lo demás, en la bibliografía wittgensteiniana internacional), con las siguientes siglas (y sus equivalencias): AWL (*Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935* [edición de Alice Ambrose a partir de las notas de Alice Ambrose y Margaret MacDonald]. Oxford: Blackwell, 1979); EWL ("Letters from

era confusión". Tal vez por ello un niño, de apenas ocho años de edad, pero que contaba con la indudable fortuna de ser el octavo y último hijo del hombre más rico de todo el Imperio Austrohúngaro, se detuvo un día, brevemente, al ir a cruzar el umbral de una puerta. No sabemos muy bien qué puerta era aquella, entre las múltiples de las que ciertamente dispondría su residencia en la Alleegasse vienesa. Pero sí sabemos lo que hizo a ese benjamín frenarse. El chaval se estaba haciendo una pregunta en su mente, un interrogante que tendremos por fuerza que considerar el primero de una larga retahíla de ellos que vendrían luego a obsesionarle durante el resto de su aún tierna vida. La pregunta era la siguiente: "¿Por qué habría uno de decir la verdad si, en ciertos casos, le sería más provechoso mentir?" (McGuinness: 1988, 47-48). El nombre del niño, aunque todos le llamaban Luki, era Ludwig. Y su padre, de quien procedía el dinero para sufragar la lujosa mansión, con sus costosas puertas y sus correspondientes umbrales, se apellidaba Wittgenstein.

Me gustaría utilizar en la presente ponencia esa anécdota infantil, y su singular inquisición filosófica sobre por qué ser sinceros, por qué ser éticamente correctos (incluso cuando ello va en perjuicio nuestro), como compendio de cierto género de perplejidades con que uno se topa al ponerse a pensar sobre asuntos morales, y como pie del tipo de respuesta que el filósofo Ludwig Wittgenstein dio a tales desazones durante la primera parte de su vida, hasta los 40 años aproximadamente —lo que con cierto deje dinástico se ha venido a llamar "primer Wittgenstein"<sup>2</sup>—. Pues, al fin y al cabo, no

Ludwig Wittgenstein" [con comentarios de William Eccles]. *Hermathena*, 97 [1963], 57-65]; GT (*Geheime Tagebücher* [edición de Wilhelm Baum]. Viena: Turia & Kant, 1991); LE ("A Lecture on Ethics". *Philosophical Review*, 74 [1965], 3-12); LSD ("The Language of Sense Data and Private Experience – Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936". *Philosophical Investigations*, 7, 1984, 1-45, 101-140); TLP (*Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*. Londres: Routledge, 1922); TB (*Tagebücher 1914-16 / Notebooks 1914-16* [edición revisada de G. Elisabeth M. Anscombe y Georg H. von Wright]. Oxford: Blackwell, 1979); VB (*Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*. Oxford, Blackwell: 1980); WAM (Norman Malcolm [1984]: *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* [segunda edición]. Oxford: Oxford UP); WC (L. Wittgenstein-O. K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, trad. de Miguel Ángel Quintana Paz. Salamanca: Sígueme, 2004); WWK (*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis / Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle* [ed. de Brian F. McGuinness a partir de las notas tomadas en conversaciones con Wittgenstein por Friedrich Waismann]. Oxford: Blackwell, 1967).

<sup>2</sup> Sobre las legítimas dudas acerca de la pertinencia de esta clasificación entre "primeros" y "segundos" (o hasta "terceros") Wittgenstein mucho se ha escrito; pero me parecen especialmente atinadas las punzantes opiniones que mantenía Alfredo Deaño (1983, 265-266) con respecto a lo que él denominaba "un Wittgenstein, dos Wittgenstein, tres Wittgenstein". Operaremos aquí con ella, empero, sólo con el objetivo metodológico de acotar nuestra breve investigación, circunscribiéndola al análisis de las opiniones wittgensteinianas previas a 1929 (y sin prejuizar su similitud o diferencia con respecto a posiciones posteriores del propio Witt-

es complicado vislumbrar que en preguntas como aquella el muchacho Ludwig acaso se estaría enfrentando ya, bien que de modo aún tosco, a un problema clásico de la filosofía moral y política, al menos desde el *Gorgias* (469b-471d; 479d-e) y *La República* (338c; 343a-344c; 358b-361d) de Platón: por qué hacer el bien o cumplir con el deber a pesar de que no esté nada claro que este tipo de acciones conduzcan al provecho del que las emprende<sup>3</sup>. “¿Es razonable hacer algo que perjudica nuestros intereses (como decir la verdad en ciertas ocasiones), sólo porque es moralmente bueno?”, sería una reformulación correcta de la interrogación del chiquillo Ludwig desde esta perspectiva<sup>4</sup>.

En realidad, la emergencia de esta cuestión polémica en lo que Cornford (1950) llamaba “la filosofía no escrita” se remonta seguramente al siglo V antes de Cristo; y contaría, como sus protagonistas, con Sócrates, Trasímaco de Calcedonia –en quien se basa el perfil de uno de los personajes del último diálogo platónico mencionado, y que parece haber sostenido efectivamente las ideas que allí se le atribuyen (Barrios: 1975)–, Pródico de Queos (a quien se atribuye el mito de “Heracles en la encrucijada”, célebre motivo tanto de las telas homónimas del Veronés y Carracci como de uno de los dramas musicales bachianos, y que es remota expresión de este dilema del jovencito Ludwig en la puerta), Protágoras de Abdera (Nill: 1985), Gorgias de Leontini (Calogero: 1957) y Calicles. Es reseñable que sólo un par de todos estos pensadores (Sócrates y Pródico) se abstuvieron de dar la razón al imberbe Wittgenstein en su salida al titubeo moral mencionado, que allá a los ocho años de edad fue la de, tras no hallar ninguna buena respuesta para su primera duda filosófica, acabar por concluir que, después de todo, mentir en

genstein). La elección de esa fecha, 1929, cobra un doble sentido en este respecto, pues no sólo es tradicionalmente fijada como el gozne entre los llamados “primer” y “segundo” Wittgenstein, sino que además se corresponde con el momento en que nuestro autor pronunciaría su célebre *Conferencia sobre ética* (LE), que merecería sin duda un estudio aparte.

<sup>3</sup> No podemos dejar de mentar que existe otra perspectiva tan o más interesante desde la que sopesar la referida duda del impúber Wittgenstein, en la cual no nos podemos detener aquí, pero que hemos desarrollado ampliamente en Quintana Paz (2005). Se trata allí de atender más a la prótasis u oración principal de la frase interrogativa (“¿por qué habría uno de decir la verdad?”), que de incidir en la apódosis u oración subordinada condicional (“¿... si, en ciertos casos, le sería más provechoso mentir?”), y, por consiguiente, de aprovechar tal lance para preguntarnos acerca de dónde reside la normatividad (de las reglas éticas, como la de ser sinceros, pero también de las reglas en general), en vez de concentrarnos en la zahiriente divergencia entre lo ético y lo provechoso, que es en lo que para esta ponencia (como para los autores citados en la nota anterior) estará en juego.

<sup>4</sup> Se diría que la reflexión del muchacho Ludwig estaba parafraseando el célebre parlamento del pirata Israel Hands en una nota novela, no sólo infantil, que resultaría poco extraño postular que había leído ya a su corta edad; nos referimos a *La isla del tesoro*, de Robert Louis Stevenson, de quien procede la cita que hemos colocado como pórtico de esta ponencia.

parejas circunstancias adversas no era una resolución tan mala. Trasímaco incluso fue más allá, y ha pasado a la historia de la filosofía (con su celebrada "tesis de Trasímaco") como el primero que no sólo identificó, contra Sócrates y junto al niño Wittgenstein, la moral con la conveniencia, sino que a su vez concretizó qué tipo de esta es la que resulta a la postre más determinante para definir la moralidad de una sociedad: la conveniencia *de los poderosos*.

Ahora bien, propongámonos ahora interpretar el camino de la reflexión ética de Wittgenstein hasta el *Tractatus Logico-Philosophicus* siguiendo esta senda del conflicto que ya de pequeño detectaba entre lo éticamente correcto y lo personalmente provechoso. Dado que ya desde pequeño Wittgenstein renunciaba a postular una instancia ultraterrena –que es lo que Platón (*Gorgias*, 523a-527; *República*, 614b-621d) o Kant (*KpV*, 124) terminan haciendo, contra Trasímaco o Pródico, para certificar lo razonable de actuar contra los intereses propios de uno en nombre del bien o el deber, respectivamente–, el reto que, en consecuencia, le restaría al adulto Ludwig futuro habría de ser el de dar cuenta de lo moral aún (y aun) sin tales postulados trascendentes, pero sorteando a su vez el utilitarismo auto-interesado<sup>5</sup> inmanentista que al niño (así como a Trasímaco o Pródico) le acabó por parecer tan buena opción cuando terminó concluyendo que, al fin y al cabo, faltar a la verdad cuando todo se presenta adverso para uno no era equivocada decisión. El interés del pensamiento ético posterior de Wittgenstein, según esta lectura, residiría entonces en que constituiría, plausiblemente, un intento tenaz de ofrecer a su pregunta infantil una respuesta que siga siendo inmanentista, que

<sup>5</sup> Soy consciente de que los utilitarismos filosóficamente más plausibles no son en general obtusamente auto-interesados o egocéntricos –hasta el punto de que una reciente y valorada introducción general a la filosofía política (Wolff: 2001) ni siquiera tiene en cuenta a este género de utilitarismo al pasar revista al panorama actual de sus corrientes (ibíd., 69-76), y reserva, pues, tal rótulo para los utilitaristas que identifican lo correcto con aquello que produce “la suma total [no particular y egoísta] de utilidad más alta posible” (ibíd. 69)–. Sin embargo, aunque sea con el epíteto especificativo “auto-interesado”, creo lícito utilizar la denominación de “utilitarista” para esta postura aneja a la de Gíges en el mito explanado por Glaucón (*República* 359d-361d). De no incluir este tipo de utilitarismo entre los utilitarismos, podría acecharnos la amenaza que aduce Amelia Valcárcel (1998, 154): la de llegar a un punto en que “la línea utilitarista [...] esté a punto de desaparecer por sobreacumulación [sic] de características. Es decir, un utilitarismo que no es cuantitativo, que no es calculativo [sic], que no es egocéntrico, que no es individualista... está a punto de no ser un utilitarismo”. (El único reparo al razonamiento de Valcárcel es que, si prestamos atención, de lo que se trata propiamente no es tanto de la acumulación –o, como ella dizque prefiere llamarlo, “\*\*sobreacumulación”– de características en la definición del utilitarismo; sino más bien, como ella misma describe, de una *sustracción* de estas –no cuantitativo, no egocéntrico, etcétera–, que somete al utilitarismo, mediante pareja *via negationis*, a tal demacración de su esencia, que está a punto de la desaparición por caquexia que Valcárcel acertadamente diagnostica).

no recurra a instancias ultraterrenas para justificar la acción éticamente correcta; pero que, no obstante, y como alternativa al mero interés propio, al mero egoísmo, apueste asimismo por el bien o por el deber<sup>6</sup>.

No es comprometido interpretar, para un autor que siguiera este enfoque sobre la filosofía moral wittgensteiniana, que el *Tractatus Logico-Philosophicus* del joven Wittgenstein se bate contra este dilema de una ética a la vez inmanente y no utilitaria. De hecho, y curiosamente, la respuesta a tal tesisura aflorará justo después de que esta obra nos plantee de nuevo, casi literalmente, su hesitación de la niñez:

El primer pensamiento que nos viene cuando establecemos una ley ética de la forma "Tú debes..." es: "¿y qué, si no lo hago?" (TLP: 6.422).

Irrumpe aquí de nuevo la duda sobre por qué actuar de acuerdo a la moral, siendo así que a menudo tal cumplimiento no parece seductor para nuestros intereses particulares; y, además, se acompaña del corolario de que tampoco parece que su incumplimiento sea especialmente dañino para ellos. Mas ahora la respuesta es bien distinta a la utilitaria, a lo Giges, de lustros atrás:

Pero está claro que la ética no tiene nada que ver con el castigo y la recompensa en sentido ordinario. Así que esa pregunta por las consecuencias de una acción debe ser irrelevante. O, al menos, estas consecuencias no podrán consistir en acontecimientos [*Ereignisse*]. Ya que tiene que haber, pese a todo, algo correcto en aquel planteamiento de la pregunta [*Fragstellung*]. Pues tiene que haber, efectivamente, un tipo de premio y de castigo éticos, pero estos han de residir en la acción misma.

[...] En una palabra, el mundo ha de convertirse entonces en otro completamente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, como un todo<sup>7</sup> (*als Ganzes*).

El mundo del feliz es otro que el del infeliz (TLP: 6.422; 6.43).

<sup>6</sup> Tal vez algo más por este último que por el primero, teniendo en cuenta el férreo rigorismo (Reguera: 1991, 191) del pensador vienés.

<sup>7</sup> Fue Ana María Rabe, en el Instituto de Filosofía del CSIC, quien me hizo caer en la cuenta de que es preferible esta traducción de "als Ganzes abnehmen oder zunehmen" por "crecer o decrecer como un todo", frente a la elección de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (1987, 179), que optan por verterlo al castellano como "crecer o decrecer en su totalidad", con lo que descuidan el matiz de complemento de modo (que al schopenhauerianizante Wittgenstein no debía resultar indiferente) en beneficio del más prosaico (y menos wittgensteiniano) de cantidad. Además, nuestra traducción permite conectar este párrafo 6.43 con 6.45, en que el TLP explica que la visión mística del mundo equivale al modo (de nuevo modo, no cantidad) de visión *sub specie aeterni* de Spinoza, y que esta a su vez se identifica con la

Henos aquí con que la contestación del Wittgenstein veintenario al conflicto moral entre lo éticamente correcto y lo mundanalmente conveniente sorprende por su ponderado equilibrio entre immanencia y trascendencia. Brota en primer lugar su vena trascendentalista y axiológica: La ética, arguye, no tiene por principio nada que ver con el provecho propio (inmanente), y por ello no tiene sentido (es "irrelevante") poner en conflicto las normas éticas con los intereses mundanos, como a los ocho años hizo él. Al emprender un discurso ético ya hemos renunciado, *ab initio*, a hablar de lo mundano, de los "acontecimientos" (*Ereignisse*), de los intereses pragmáticos, de los provechos egocéntricos y de las utilidades propias; es un contrasentido, pues, ponerse después, como en la pregunta de los ocho años, a confrontar lo ético con estos asuntos. En este sentido, "la ética es trascendental" (TLP: 621), y no tiene ni que preocuparse de resolver cualquier conflicto con lo inmanente, pues "la ética no trata del mundo" (TB, 24-7-16). Es aquí donde Wittgenstein nos muestra, a través de sus lecturas de Arthur Schopenhauer<sup>8</sup>, su cara más kantiana<sup>9</sup>. También es aquí donde está adoptando ya un mecanismo de solución de dilemas filosóficos muy característico de su estilo: el de disolver el problema, mostrando que se basaba en un malentendido o en un sinsentido

visión del mundo *als-begrenztes-Ganzes* ("como-un-todo-limitado"); paralelismo interno que la traducción española citada (ibíd., 181) no refleja (el "como-todo-limitado" de ella en 6.45 no remite explícitamente, como sí quiso hacer Wittgenstein, a la ocurrencia de la misma expresión en 6.43). La vinculación entre Spinoza y el TLP, que se produjo al considerar este volumen como una "inversión" del método filosófico espinosista, fue percibida por parte de un autor anónimo (1922) tan pronto como apareció la traducción al inglés de C. K. Ogden; y más tarde Keynes (1977, 449) volvería, desde una perspectiva "temperamental", sobre ella.

<sup>8</sup> Él mismo calificó más tarde el TLP como la defensa de un "idealismo epistemológico de corte schopenhaueriano" (Von Wright: 1984; véase también VB: 101; aunque VB: 190 es más crítico con el filósofo decimonónico). En la paráfrasis de WWK: 17-12-30 (*Pflicht*) también se percibe la huella schopenhaueriana, como recalcan los editores de esta obra en su nota 68. Sobre este asunto, son recomendables asimismo Anscombe (1959, 11-12; 168), Clegg (1978), Engel (1969a; 1971, 74-95), Fogelin (1976, 198), Gardiner (1963, 275-282), Geach (1957, 558), Goodman (1979), Greenwood (1971), Griffiths (1974 y 1976), Janik (1966), Janik y Toulmin (1973), Lange (1989), López de Santa María (1998), Magee (1983), McGuinness (1966), Micheletti (1967), Penco (1979), Pitcher (1964, 147), Reguera (1980, 179), Toulmin (1969), Van Peursen (1969), Weiner (1992) y Zimmermann (1975). Me he permitido añadir a estos estudios, y sobre el eje preciso de los aspectos del pensamiento indio vigentes en ambos pensadores, Quintana Paz (1998).

<sup>9</sup> Para diversos análisis de la filosofía del "primer" Wittgenstein que se acogen al hilo conductor de su filiación kantiano-trascendental, aunque no sin fuertes matices a menudo, véanse Anscombe (1959), Apel (1965, 270; 1973), Cavalier (1980), Engel (1969b), Giacomini (1963), Habermas (1967, 128-132), Heinrich (1977), Heller (1959), Janik y Toulmin, con su etiqueta de "kantismo lingüístico" (1973, 230), Jünger (1961), Kannisto (1986), Maslow (1961), Pears (1971), Pitcher (1964), Reguera (1980, 86; 136-137), Schulz (1967), Stegmüller (1965; 1969; 1970), Stenius (1960), Walker (1973), Weiler (1964), y Wuchterl (1969, 76; 82-83).

(aquí, el malentendido de pretender que lo ético tenga que ver con los *Ereignisse* o acontecimientos del mundo). La ética resulta, así, desgajada de todas las conveniencias humanas inmanentes; y, es más, lo hace con cierta economía de medios, mediante un simple análisis lingüístico, sin necesidad de haber postulado o acudido metafísicamente a ninguna instancia trascendental o supramundana concreta. A la duda de si es razonable decir la verdad cuando no nos conviene hacerlo, Wittgenstein, según esta línea, respondería: sí, porque lo razonable en ética no tiene, por principio, nada que ver con si algo nos conviene o no; y eso es lo único que damos a entender cuando aseveramos que la ética es, a fin de cuentas, trascendental.

Pero esta ladera trascendentalista (bien que sin instancias trascendentes ni fundantes –no se postula un Bien o Dios o Imperativo en que se funde lo ético–) la compensa Wittgenstein en el mismo párrafo con cierto inmanentismo que continúe marcando sus distancias con las escatologías de Platón o los postulados ultraterrenos de Kant. Nuestro autor no rehuye aceptar que hay, después de todo, algo sensato en el interrogarse sobre si es razonable cumplir con el deber cuando no nos es de provecho: “Pues tiene que haber, pese a todo, algo correcto en aquel planteamiento de la pregunta [*Fragestellung*]” –véase también WWK: 17-12-30 (*Pflicht*)–. La solución que proporciona es entonces inmanentista, y contrarresta el trascendentalismo anterior: la diferencia (pues tiene que haber una diferencia) entre una acción éticamente válida y una incorrecta estriba en algo que ocurre *con* este mundo (“el mundo tiene que convertirse entonces en algo enteramente diferente”), si bien no, como ya habíamos decidido, *en* este mundo: pues no lo afecta en sus sucesos concretos (*Ereignisse*), ya rechazados antes como irrelevantes para lo ético, sino que lo atañe “en su totalidad”, “como un todo” (*als Ganzes*). Y ese modo concreto que tiene lo ético de afectar inmanentemente al mundo como una totalidad es convertir al mundo, a la vida (“el mundo y la vida son lo mismo”, TLP: 5.621), en feliz o infeliz. Era una convicción del joven Wittgenstein que la persona éticamente digna había de ser, por ello, feliz<sup>10</sup>; con una felicidad que no dependía de que sus intereses concretos en

<sup>10</sup> De tal modo que llegó a pensar que toda la ética podría resumirse en el único imperativo de ser feliz: “Parece que lo único que se podría decir es: “¡Vive feliz!”” (TB: 29-7-16). Véase, sobre ello, Reguera (1981, 289-297; 1991, 190-194). Merece subrayarse que esta identificación entre felicidad y deber anula en el primer Wittgenstein la pertinencia de categorías tradicionales de la filosofía moral como la oposición “deber” / “vida buena” (o “kantianos / aristotélicos”), ya que la segunda especie queda inmersa en la primera, como subclase suya y su caso más paradigmático. En LE se prorroga este colapso de la distinción, cuando Wittgenstein, para caracterizar lo moral, selecciona consecutivamente sentimientos relacionados con el deber –como el de culpa (LE: 9)– y sentimientos pertenecientes a la esfera de lo bueno –como el de “sentirse absolutamente protegidos y a salvo” (LE: 8)–. Un sarcástico denuedo de esta identificación del “primer Wittgenstein” entre felicidad y deber se percibe en Kerr (1992).

el *negotium mundi* fuesen favorecidos por los acontecimientos, sino que sólo consistía en que el modo que tendría ese ser de afrontar el mundo “como totalidad” era diferente. Este cierto eudemonismo místico (místico por cuanto su “felicidad” no tiene que ver con nada de lo que nos ocurre en el mundo, sino en cómo nos tomamos lo que hacemos en el mundo), no tan lejano en algún respecto del socrático (“el premio o castigo éticos [residen] en la acción misma”)<sup>11</sup>, salvaría a Wittgenstein del trascendentalismo radical deontológico (o incluso escatológico), poniendo al mismo tiempo coto al inmanentismo craso que vincula lo ético con que nuestras conveniencias mundanas vayan mejor o peor. Y complementa, así, la respuesta a su pregunta de niñez: sí, he de decir la verdad y he de hacerlo independientemente de las circunstancias, porque eso es lo que convierte al mundo –o a mi mundo, que es lo mismo (TLP: 5.62)– en un mundo de verdad feliz; lo cual sigue sin tener nada que ver con lo que en ese mundo suceda táctica y fácticamente (mi felicidad no es lo mismo que “lo que creo que me conviene”, o que “las cosas me vayan a salir mejor”), sino que alude a algo místico –acerca de lo cual, obedeciendo a TLP: 7, más vale que callemos aquí ulteriores dilucidaciones–.

Allí, un asesino en serie de alias “Wittgenstein”, y que consigue satisfacción sólo mediante sus espantosos crímenes, concluye wittgensteinianamente que lo debido para él, en consecuencia, es perpetrarlos, si ello le hace feliz; pues, aunque tractarianamente (TLP: 6.4311) conviene en que “la muerte no es un acontecimiento de la vida”... “el asesinato sí que lo es”. (Otra famosa sátira sobre la ética mística de Wittgenstein es la del sobrino de Virginia Woolf, Julian Bell: 1932). Sin embargo, que la felicidad wittgensteiniana no tiene nada que ver con un simple “disfrutar la vida” (asesinando o de cualesquier otro modo algo más inocente) puede confirmarse en EWL: 30-10-31, donde a un amigo (William Eccles), atraído por el horaciano *carpe diem*, Wittgenstein le despacha: “Lo que escribes sobre disfrutar la vida al 100% me parece una tontería”.

<sup>11</sup> La opinión de Wittgenstein sobre Sócrates no siempre era excelente (Perissinotto: 1990), y se le opuso conscientemente (VB: 70 y 320); verbigracia, en su celeberrima noción de *Familienähnlichkeit* –“parecido de familia”, expresión acuñada por Schopenhauer y transferida por Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse*, § 20), Simmel (1984, 146) y Spengler (VB: 73); véase la nota 112 del capítulo primero en Quintana Paz: 2005–. Pues esta noción de *Familienähnlichkeit* desafía la porfía socrática por un concepto unitario que subyaga a nuestras concepciones normativas –porfía asimilable en cierta medida a la empresa que él mismo había acometido en TLP (Mattey: 1994)–. Por ello no sorprende saber que incluso llegó a calificar su método filosófico como “exactamente el opuesto” al del ateniense (Monk: 1991, 338). Pero si nos volvemos hacia la vertiente exclusivamente moral del compromiso socrático, Wittgenstein acaso resulte mucho más amigable hacia el venero abierto por el socratismo en el sentido que sugerimos en el cuerpo del texto; y siempre dentro de la resistencia contra el antojo socrático de acotar conceptos morales, como el concepto de “bien” (WC: 80; LSD: 1-6-36; AWL: I, 31-33). De hecho, si se interpreta, de modo contrario a lo que Wittgenstein sospechaba, que la dialéctica socrática busca preferentemente la crítica de conceptos ya acotados, en vez de la formulación de nuevas definiciones estrictas, entonces también cabría emprender la aproximación entre ambos pensadores (tal es la vía que utiliza para ello Kambartel: 1991, 133).

Con todo, y sin necesidad de arriesgarnos por parejos y pedregosos parajes de elevada mística, creo que son perceptibles ya las peculiares características del collado al cual nos conduce el pensamiento ético de este "primer Wittgenstein". De algún modo, diríase que con singular pirueta, nuestro autor consigue desplegar ante nosotros la posibilidad de una ética a la vez immanente y trascendente, pero de una ética que no es propiamente ni inmanentista ni trascendentalista. Lo que cuenta para llevar una vida repleta de sentido moral no es ni el éxito exclusivamente mundano ni la obediencia a lo totalmente transmundo. De algún modo, en la ética de Wittgenstein se conjuga lo celestial y lo terreno de una forma que, entre las religiones, acaso no sea aventurado postular que el cristianismo, con su dogma de la Encarnación del Logos (de lo excelso celestial que se hace plenamente terrenal), también ha aprehendido de manera perspicua. Ahora bien, para trazar de manera fehaciente esta vinculación, no podemos aquí sino remitir a ulteriores y más amplios estudios<sup>12</sup>. Bástenos de momento con sospechar que la contestación a un chavalín que allá por 1897 indagaba sobre por qué ser sinceros no está ni alejada en el Más Allá, ni se reduce a meros provechos en el Más Acá, como hemos tratado de mostrar; y así esa pregunta pueda quizá convertirse en piedra de toque para que vayamos aprendiendo a no considerar como imprescindible (ni como verdadera) la división tajante del mundo en dos partes totalmente ajenas entre sí, la trascendente y la immanente, lo divino y lo humano, el deber y la felicidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1922): "Spinoza inverted". *Times Literary Supplement*, 21 de diciembre, 854.
- Anscombe, G. Elisabeth M. (1959): *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Londres: Hutchinson University Library.
- Apel, Karl-Otto (1965): „Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"“. *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 239-289.
- Apel, Karl-Otto (1973): „Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik“ y „Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens“. En: *Transformation der Philosophie*, vol. 1. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 225-275 y 335-377.

<sup>12</sup> Permítaseme citar especialmente mi artículo, de próxima publicación, "Al final de la escalera. Investigaciones sobre el problema de Dios en Wittgenstein".

- Barrios Gutiérrez, José (1975): "Introducción", traducción y notas de Trasímaco, Licofrón y Jeniades: *Fragmentos y testimonios*. Buenos Aires: Aguilar.
- Bell, Julian (1932): "An Epistle on the Subject of the Ethical and Aesthetical Belief of Herr Ludwig Wittgenstein". En Sherard Vines (ed.): *Whips and Scorpions: Specimens of Modern Satiric Verse, 1914-31*. Londres: Wishart, 21-31.
- Calogero, Guido (1957): "Gorgias and the Socratic Principle "Nemo sua sponte peccat"". *Journal of Hellenistic Studies*, 77, 12-17.
- Cavalier, Robert J. (1980): *Ludwig Wittgenstein's "Tractatus Logico-Philosophicus": A Transcendental Critique of Ethics*. Washington D.C.: UP of America.
- Clegg, Jerry S. (1978): "Logical Mysticism and the Cultural Setting of Wittgenstein's *Tractatus*". *Schopenhauer-Jahrbuch*, 59, 29-47.
- Cornford, Francis M. (1950): "The Unwritten Philosophy". En: *The Unwritten Philosophy and other Essays*. Cambridge: Cambridge UP, 28-46.
- Deaño, Alfredo (1983): "Un falso Wittgenstein". En: *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*, ed. de J. Hernández y J. Muguerza. Madrid: Taurus, 239-267.
- Engel, S. Morris (1969a): "Schopenhauer's Impact on Wittgenstein". *Journal of the History of the Philosophy*, 7, 285-302.
- Engel, S. Morris (1969b): "Wittgenstein and Kant". *Philosophy and Phenomenological Research*, 30, 483-513.
- Engel, S. Morris (1971): *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Fogelin, Robert J. (1976): *Wittgenstein*. Londres: Routledge.
- Gardiner, Patrick L. (1963): *Schopenhauer*. Harmondsworth: Penguin.
- Geach, Peter T. (1957): "Review of the Italian Translation of the *Tractatus* by Fr. G. Colombo". *Philosophical Review*, 66, 556-559.
- Giacomini, Ugo (1963): "Interpretazioni del *Tractatus* di Wittgenstein". *Aut Aut*, 73, 63-75.
- Goodman, Russell B. (1979): "Schopenhauer and Wittgenstein on Ethics". *Journal of the History of Philosophy*, 17, 437-447.
- Greenwood, Edward B. (1971): "Tolstoy, Wittgenstein, Schopenhauer: Some Connections". *Encounter*, 36, 60-72.
- Griffiths, A. Phillips (1974): "Wittgenstein, Schopenhauer and Ethics". En Godfrey A.N. Vesey (ed.): *Understanding Wittgenstein*. Londres: Macmillan, 96-116.
- Griffiths, A. Phillips (1976): "Wittgenstein and the Four-Fold Root of the Principle of Sufficient Reason". *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 50, 1-20.
- Habermas, Jürgen (1967): "Zur Logik der Sozialwissenschaften". *Philosophische Rundschau*, vol. 14, n. 5, 149-180.
- Heinrich, Richard (1977): *Einbildung und Darstellung. Zum Kantianismus des frühen Wittgensteins*. Dusseldorf: A. Henn.

- Heller, Eric (1959): "Ludwig Wittgenstein: Unphilosophical Notes". *Encounter*, XIII, n. 3, 40-48.
- Janik, Allan (1966): "Schopenhauer and the Early Wittgenstein". *Philosophical Studies*, XVI, 76-95.
- Janik, Allan y Stephen Toulmin (1973): *Wittgenstein's Vienna*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Jünger, Friedrich Georg (1961): "Satzsinn und Satzbedeutung". *Merkur*, 15, 1009-1023.
- Kambartel, Friedrich (1991): "Versuch über das Verstehen". En Brian F. McGuinness (ed.): *„Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen“*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 121-137.
- Kannisto, Heikki (1986): *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's "Tractatus"*. Helsinki: The Philosophical Society of Finland.
- Kerr, Philip (1992): *A Philosophical Investigation*. Londres: Chatto & Windus.
- Keynes, John M. (1977): "Reconstruction in Europe". En: *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. XVII (ed. de Donald E. Moggridge y Elizabeth Johnson). Londres: Macmillan for the Royal Economic Society.
- Lange, Ernst M. (1989): *Wittgenstein und Schopenhauer. Logisch-philosophische Abhandlung und Kritik des Solipsismus*. Cuxhaven: Junghans.
- López de Santa María, Pilar (1998): "Wittgenstein: el mundo como voluntad y representación". En Jesús Padilla y Raimundo Drudis (eds.): *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 153-164.
- Magee, Bryan (1983): *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford UP.
- Maslow, Alexander (1961): *A Study in Wittgenstein's "Tractatus"*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.
- Mattey, George J. II (1994): *Wittgenstein*, en <http://hume.ucdavis.edu/mattey/phi001/wittlec.htm>
- McGuinness, Brian F. (1966): "The Mysticism of the Tractatus". *The Philosophical Review*, 75, 305-328.
- McGuinness, Brian F. (1988): *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921*. Londres: Duckworth.
- Micheletti, Mario (1967): *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*. Bolonia: Università degli Studi di Bologna.
- Monk, Ray (1991): *Wittgenstein: The Duty of a Genius*. Londres: Vintage.
- Muñoz, Jacobo e Isidoro Reguera (1987): "Introducción" y traducción de Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus* (versión española de TLP). Madrid: Alianza.

- Nill, Michael (1985): *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Leiden: Brill.
- Pears, David F. (1971): *Wittgenstein*. Londres: Fontana / Collins.
- Penco, Carlo (1979): "Matemática e regole. Wittgenstein interprete di Kant". *Epistemologia*, 2, 123-152.
- Perissinotto, Luigi (1990): "Wittgenstein on Socrates and Philosophy". En Rudolf Haller y Johannes Brandl (eds.): *Wittgenstein: eine Neubewertung. Akten des 14. Wittgenstein-Symposiums*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 228-239.
- Pitcher, George (1964): *The Philosophy of Wittgenstein*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pitkin, Hannah F. (1984): *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia*, trad. de Ricardo Montoro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Quintana Paz, Miguel Á. (1998): "Influencia del pensamiento indio en L. Wittgenstein". En Ana Agud, N. Alberto Cantera y Francisco Rubio (eds.): *Actas del II Encuentro Español de Indología*. León: Celarayan, 187-197.
- Quintana Paz, Miguel Á. (2005): *Normatividad, interpretación y praxis. Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Reguera, Isidoro (1980): *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
- Reguera, Isidoro (1981): "Wittgenstein I: La filosofía y la vida". *Teorema*, vol. XI, n. 4, 279-314.
- Reguera, Isidoro (1991): "Cuadernos de guerra". En Ludwig Wittgenstein: *Diarios secretos* (ed. de Wilhelm Baum y trad. por Andrés Sánchez Pascual de GT). Alianza: Madrid, 159-231.
- Schulz, Walter (1967): *Wittgenstein: die Negation der Philosophie*. Pfullingen: Neske.
- Simmel, Georg (1984): *Das Individuum und die Freiheit, Essais. Neuauflage von Brücke und Tür* (ed. de Michael Landmann). Berlín: Wagenbach.
- Stegmüller, Wolfgang (1965): „Ludwig Wittgenstein als Ontologe, Isomorphietheoretiker, Transzendentalphilosoph und Konstruktivist“. *Philosophische Rundschau*, 13, 116-152.
- Stegmüller, Wolfgang (1969): *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Stegmüller, Wolfgang (1970): *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stenius, Erik (1960): *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell.
- Toulmin, Stephen E. (1969): "Ludwig Wittgenstein". *Encounter*, 32 (enero), 58-71.

- Valcárcel, Amelia (1998): *Ética contra estética*. Barcelona: Crítica.
- Van Peursen, Cornelius A. (1969): *Wittgenstein. An Introduction to his Philosophy*. Londres: Farber & Farber.
- Von Wright, George H. (1984): "Biographical Sketch". En WAM, 3-20.
- Walker, Jeremy (1973): "Wittgenstein's Early Theory of the Will: An Analysis". *Idealistic Studies*, 3, 179-205.
- Weiler, Gershon (1964): "The "World" of Actions and the "World" of Events". *Revue Internationale de Philosophie*, 18, 439-457.
- Weiner, David A. (1992): *Genius and Talent: Schopenhauer's Influence on Wittgenstein's Early Philosophy*. Rutherford: Fairleigh Dickinson UP.
- Wolff, Jonathan (2001): *Filosofía política. Una introducción* (trad. de Joan Vergés Gifra). Barcelona: Ariel.
- Woolf, Virginia (1928): *Orlando*. Londres: Hogarth Press.
- Wuchterl, Kurt (1969): *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Zimmermann, Jörg (1975): *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*. Fráncfort del Meno: Klostermann.