

¿Fue Wittgenstein un liberal?*

Vicente Sanfélix Vidarte

ABSTRACT

This article defends that Wittgenstein had an expressionist conception of politics. Like many romantics and counter-enlightened thinkers, who denied the importance of political action based on rational considerations, Wittgenstein saw politics as an area for the expression of values subordinated to ethics, aesthetics and religion. Unlike the irremediably decadent Western civilization, with its conservatism, its fascism, its socialism, its national socialism and its liberalism, Wittgenstein thought that Russian bolshevism represented the promise of a new culture; of a culture in which many of the religious values giving meaning to life were exemplified: austerity, simplicity of lifestyle, egalitarianism.

RESUMEN

Este artículo defiende que Wittgenstein tuvo una concepción expresionista de la política. Como muchos pensadores románticos y contrailustrados, que negaron la importancia de la acción política basada sobre consideraciones racionales, Wittgenstein vio la política como un área para la expresión de valores subordinada a la ética, la estética y la religión. A diferencia de la irremediablemente decadente civilización occidental, con su conservadurismo, fascismo, socialismo, nacionalsocialismo y liberalismo, Wittgenstein pensó que el bolchevismo ruso representaba la promesa de una nueva cultura, en la que se ejemplificaban muchos de los valores religiosos que daban significado a la vida: austeridad, simplicidad de vida, igualitarismo.

I. ¿SÍ O NO?

En principio podría pensarse que nuestra pregunta admite dos respuestas: sí o no. De hecho, podría atribuirse a algunos intérpretes de Wittgenstein una de estas dos respuestas. Así, por ejemplo, Nyíri en diferentes escritos [*vid.*, por ejemplo, Nyíri (1998)]¹ parece clara y decididamente comprometido con la respuesta negativa: Wittgenstein no sería un liberal porque sería un conservador. Otros, en cambio, parecen pensar que la respuesta correcta a nuestra pregunta sería la afirmativa: Wittgenstein sería un liberal progresista. Sospecho que es el punto de vista de muchos de los intérpretes que se han

movido a la sombra de las lecturas que Stanley Cavell ha hecho del filósofo austriaco; por ejemplo, Alice Crary [Crary & Read (2000)].²

Las cosas, por desgracia, no son tan sencillas cuando se trata de Wittgenstein. Pues al menos muchos han pensado —y muchos siguen pensando— que puede hablarse de dos Wittgenstein:³ el joven, aquel cuyo pensamiento cristalizó en el *Tractatus logico-philosophicus*; y el último, el que murió preparando las *Investigaciones filosóficas*. De modo que a las dos posibles respuestas originales habría que añadir otra dos más, a saber: sí y no o no y sí. Y es que, desde el momento en que pensamos en la existencia de un doble Wittgenstein, el orden de los factores sí puede alterar el producto, lógico en este caso.

En efecto, cabría la posibilidad de pensar que Wittgenstein fue liberal (en una época) y no lo fue (en otra). Que *sí* lo fue en su juventud y *no* lo fue en su madurez, o viceversa, que *no* lo fue en su juventud y *sí* lo fue en su última época. Ernest Gellner, en su último libro [Gellner (2002)], pensó lo primero: el joven Wittgenstein fue un liberal y el último Wittgenstein, dado que se adscribió a las opciones nacionalistas, no lo fue. Hanna Fenichel Pitkin, quizás una de las pioneras en escribir sobre el significado político del pensamiento wittgensteiniano, pensó que su última filosofía podía leerse en una clave antitotalitaria, pero por otra parte, pensaba, como era todavía muy habitual en la época en que escribió su trabajo, que del *Tractatus* a los últimos escritos media una importante evolución en el pensamiento de Wittgenstein [Cfr. Pitkin (1984)].⁴

¿Se acaban aquí las complicaciones? Por desgracia no. En realidad, casi no han hecho más que comenzar. Y es que mucho me temo que nuestra pregunta adolece de una doble ambigüedad. Empezaremos por la primera, la más fácilmente inadvertida. Cuando nos preguntamos “¿fue Wittgenstein un liberal?”, ¿a qué nos referimos con el término “Wittgenstein”? La respuesta obvia parece ser: a la persona Ludwig Wittgenstein. Pero por obvia que parezca esta respuesta, muchos de los que han tildado a Wittgenstein de liberal (o de conservador, o de nacionalista...) no estaban pensando, cuando así lo hacían, en la persona Ludwig Wittgenstein, no estaban diciendo ni querían decir nada sobre las inclinaciones políticas del rico heredero austriaco o el austero profesor de Cambridge. Más bien lo que querían apuntar es que la filosofía de Wittgenstein tiene implicaciones en el ámbito del pensamiento político de corte liberal (o conservador, o nacionalista...)⁵

Si despejamos la ambigüedad, lo que tenemos entonces es un par de posibilidades genéricas que admiten concreciones muy diversas. Podría defenderse, para empezar, que hay una coherencia entre las convicciones personales de Wittgenstein y el significado para el pensamiento político de su filosofía. Por ejemplo, podría defenderse que Wittgenstein fue un hombre de convicciones conservadoras y que el conservadurismo es el significado político de su filosofía.⁶ O podría defenderse, alternativamente, que pudiera no haber existido semejante coherencia, y que mientras Wittgenstein pudo tener unas de-

terminadas (o indeterminadas) convicciones políticas, las consecuencias de su pensamiento filosófico para la teoría política son bien diferentes de, o incluso contradicen a, aquellas convicciones. Por ejemplo, Wittgenstein podría haber sido un estalinista pero las consecuencias políticas de su filosofía fueron liberales.

En principio parece que las interpretaciones que hagan coherentes las convicciones personales de Wittgenstein con las consecuencias políticas de su pensamiento debieran ser preferibles; al fin y al cabo fue el propio Wittgenstein quien confesó que sus problemas personales aparecían en la filosofía que escribía [*cfr.* Wuchterl y Hübner (1979). p. 67]. El problema estriba en que sobre estas cuestiones, me refiero a las cuestiones políticas, Wittgenstein apenas sí escribió nada... de ahí que estemos hablando constantemente de las implicaciones políticas de su filosofía y no de su filosofía política, pues ésta, ciertamente, no existe... todo lo más existen algunas observaciones dispersas recogidas en sus diarios, los testimonios de alguna conversación o los indicios de alguna intención a las que se podría atribuir algún significado político. Esta constatación obvia permite, por lo demás, que entendamos la inmensa disparidad de respuestas que se han dado a la pregunta que afrontamos. Al fin y al cabo, a falta de datos precisos y numerosos acerca de pronunciamientos estrictamente políticos de Wittgenstein, o de escritos suyos en que explícitamente se aborden problemáticas propiamente de filosofía política, la tarea de intentar dar una respuesta a nuestra pregunta, ya sea que se interprete como interrogando por las convicciones personales de Wittgenstein o por las consecuencias de su pensamiento, tiene mucho de especulativo.

Pero por si todas estas consideraciones fueran poco, debemos recordar que en nuestra pregunta late una segunda ambigüedad, y es que el término “liberal” que la cierra es todo menos preciso.

En efecto, lo que se entiende por “liberalismo” varía con el tiempo y con el espacio. No se entiende lo mismo por “liberal” en Inglaterra que en Francia, en España —donde, por cierto, nace por vez primera en Occidente un partido político así denominado—⁷ que en Italia, en Alemania que en Estados Unidos; ni se entiende lo mismo cuando se califica de “liberal” a un autor del XVII o del XVIII que a uno del XIX, a uno de comienzos del XX que a uno de principios del siglo XXI. O dicho con nombres y apellidos: no es lo mismo el liberalismo que se atribuye a John Locke, a quien se suele considerar como uno de los padres del pensamiento liberal, que el de Condorcet, el de John Stuart Mill, el de Alexis de Tocqueville, el de Thomas Masaryk, el de John Dewey, el de Benedetto Croce, el de José Ortega y Gasset o, acercándonos más a nuestro momento, el de John Rawls o el de Ronald Dworkin.

Si el término “liberalismo” acoge bajo su manto a autores tan dispares (y a muchísimos otros), entonces es evidente que la aplicación de este sustantivo se rige por un conjunto muy amplio y difuso de características. O dicho en términos wittgensteinianos: los liberales son miembros de una familia muy

amplia cuyos parecidos pueden variar, y varían, extraordinariamente. Muchos de los rasgos de los que dependen esos parecidos son bastante fácilmente identificables: el individualismo, el racionalismo, el cosmopolitismo, el progresismo, la libertad y su contrapartida la tolerancia como valores fundamentales, la representatividad como clave de la legitimidad política y, consiguientemente, la oposición al autoritarismo y al tradicionalismo, una concepción más bien instrumental del Estado, etc.

El problema sobreañadido estriba en que muchas de estas características no están exentas ellas mismas de ambigüedad. Por ejemplo, dada nuestra circunstancia política fácilmente podríamos confundir la apuesta por el carácter representativo del gobierno con un compromiso democrático. Pero aunque no han faltado ni faltan liberales demócratas, otros muchos no lo han sido. Es más, buena parte de la tradición liberal se ha caracterizado por la desconfianza hacia un sistema político, la democracia, que fácilmente puede degenerar en una “dictadura de la mayoría”; de modo que una preocupación constante de buena parte del pensamiento liberal no ha sido sólo la defensa de las minorías, sino el peligro de extinción de las élites.⁸

Esta ambigüedad o polisemia, si se prefiere, del término “liberal” no impide que los casos centrales de su aplicación sean fácilmente identificables, pero también permite que en sus difusos márgenes se pueda situar a autores que, en principio, estaríamos poco dispuestos a considerar como tales. Por poner un ejemplo especialmente significativo para nuestro interés, ya que Wittgenstein se reconoció influido por él, podría citarse el caso de Otto Weininger.⁹

En estos casos, quizás lo importante no sea tanto decidir si un pensador fue o no liberal, o si su filosofía tiene o no implicaciones liberales, cuanto intentar precisar qué rasgos de su personalidad o de su pensamiento pueden llevar a pensar que lo fue y cuáles contrapesan esta apreciación.

II. NI SÍ, NI NO

Pues bien, sospecho que el de Wittgenstein es uno de estos casos marginales. Creo que para confirmar mi sospecha bastaría con señalar el disenso que la cuestión de su liberalismo plantea, pues evidentemente los disensos son mucho menores o prácticamente inexistentes en la aplicación de un término a un caso central y, por ello mismo, paradigmático (¿habría alguien dispuesto a cuestionar el liberalismo de John Locke? Ni siquiera un individualista tan exigente como Oakeshott, capaz de ver en Stuart Mill la sombra del colectivismo, lo haría [*cfr.* Oakeshott (1993), p. 58]).¹⁰ Pero si es así, entonces lo importante no es tanto responder sí o no a la pregunta de si Wittgenstein fue un liberal, sino precisar qué aspectos de su personalidad y filosofía (asumiendo que ambas están estrechamente relacionadas, lo que en cualquier caso es a buen seguro válido no sólo para Wittgenstein sino para cualquier pensador)

podrían ponerlo en relación con el liberalismo y cuáles lo apartarían de él. Tarea que, dada la gran cantidad de características familiares de los liberales, adquiere un alcance indefinidamente amplio y que se complica, todavía más, si tenemos en cuenta el hecho de que, independientemente de lo acertado que consideremos hablar de uno o dos Wittgenstein (o de tres o de cuatro), lo cierto es que su pensamiento (y también su personalidad) no permaneció fijo e inamovible.

Para acotar el terreno en el que nos vamos a mover nos “limitaremos” a considerar lo que convencionalmente se llama el primer Wittgenstein, aunque extenderemos nuestras consideraciones a algunas observaciones que se encuentran en sus notas de principios de los años 30, pues aun si Wittgenstein ya estaba modificando las líneas maestras de su concepción del lenguaje —núcleo de todo su pensamiento filosófico— en otros aspectos muy importantes para nuestro tema, como sus concepciones éticas, religiosas o culturales, lo que pensaba se mantenía en continuidad con los puntos de vista que había articulado en el *Tractatus logico-philosophicus*.¹¹

Fania Pascal, su profesora de ruso en la década de los treinta, afirma de sus opiniones políticas en sus recuerdos de Wittgenstein que, aparte de rara vez expresadas, resultaban más bien ingenuas [*cfr.* Rhees (1989), p. 94]. Quizás tengamos un buen ejemplo de lo que Pascal quería decir en una discusión que Wittgenstein mantuvo con David Pinsent muchos años antes, en febrero de 1913, a propósito del sufragio femenino y que éste dejó registrada en su diario: se mostraba en contra del mismo por la simple razón de que... ¡todas las mujeres que conocía eran idiotas! [*cfr.* von Wright (2004), p. 80].

Desde luego, la misógina conclusión wittgensteiniana invita poco a atribuirle un talante liberal, aunque inmediatamente habría que añadir que en este prejuicio era coincidente con la misoginia del “liberal” Weininger y que el maduro Wittgenstein pareció retractarse de la misma;¹² pero sobre lo que quiero llamar aquí la atención es sobre la “ingenuidad” del argumento wittgensteiniano, síntoma a mi entender de algo de alcance más general sobre lo que Fania Pascal también llama la atención.

En efecto, como argumento en contra del sufragio femenino alegar que todas las mujeres que uno conoce son imbéciles es ciertamente desastroso. Se trata de un argumento estrictamente *ad hominem* (o mejor, *ad feminam*). En realidad, es un argumento tan endeble que difícilmente nadie podría tomarlo por un argumento (otra cosa sería si lo que se alegara es que todas las mujeres —y no sólo las que uno conoce— son imbéciles). Ciertamente, más que como una *argumentación* a favor de una conclusión racional lo que parece es la simple *expresión* de una toma de postura, o si se prefiere de un prejuicio.

Pues bien, lo que creo es que esta apreciación resulta, en el caso de Wittgenstein, generalizable. Que, por así decirlo, su vivencia y comprensión de la política era fundamentalmente expresionista. Que la política era para él

un ámbito más apropiado para la expresión de una valoración, de una toma de posición, que para una argumentación racional.

Creo que es esta vivencia e implícita comprensión de la política —y digo implícita pues Wittgenstein nunca se preocupó demasiado de la política, ya que había otros campos para él más fundamentales en los que le resultaba más natural dar expresión a lo que tenía por valioso; volveremos sobre esto— lo que permite dar cuenta de las impresiones de Fania Pascal (y no sólo de ella) en el sentido de lo imposible que resultaba colgarle ninguna etiqueta política particular o el carácter sumamente personal e idiosincrásico que tenían aquellas de sus decisiones (o intenciones) que, vistas desde fuera, tientan a atribuirle un concreto significado político [*cfr.* Pascal (1986), p. 92].

Pondremos tres ejemplos especialmente significativos: su participación voluntaria en la primera gran guerra europea, su decisión de trabajar como maestro de escuela o su intención de marchar a vivir en la Rusia soviética. *Prima facie*, uno podría interpretar estos gestos como una muestra de patriotismo, de compromiso con el movimiento de reforma escolar que surgió en la Austria de los años veinte o de filobolchevismo. Y, sin duda, Wittgenstein era patriota, debió creer que era importante reformar los procedimientos educativos y debió tener simpatías por la Rusia soviética.¹³ Pero ni su patriotismo, ni una regeneracionista fe pedagógica, ni mucho menos una militancia marxista-leninista, darían cuenta cabal de todas estas decisiones wittgensteinianas. Cuando se escrutan con atención todos estos episodios de su biografía, cuando se analizan sus propios testimonios y los de quienes en esa época le trataron, la conclusión a la que resulta muy difícil sustraerse es que en todos estos casos se trata de decisiones o intenciones que tenían una motivación ética antes que política; radicalmente personal antes que colectiva. Y es este el punto en el que debemos hacer el doble recordatorio de que para Wittgenstein la ética trata de lo valioso, de lo que realmente importa, de lo que hace que la vida merezca la pena o de la forma correcta de vivir [*cfr.* Wittgenstein (1989), pp. 34-35] y, sobre todo, que en ella se expresa un punto de vista ineludiblemente personal, pues como señaló en sus conversaciones con algunos de los miembros del círculo de Viena: “Al final de mi conferencia sobre ética hablé en primera persona. Creo que esto es completamente esencial. Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo puedo aparecer como personalidad y hablar en primera persona” [*cfr.* Wittgenstein (1989), p. 50].¹⁴

¿Qué tenemos, pues? Pues lo que tenemos es que gestos a los que en condiciones normales atribuiríamos un significado político, esto es, que tomaríamos como resultado de ciertos compromisos con determinadas concepciones de la vida colectiva, en realidad tenían para Wittgenstein un sentido primordialmente ético (luego precisaremos más), es decir, dado cómo entendía Wittgenstein la ética, estrictamente individual.

Pero, ¿no podría verse precisamente en esta supeditación de lo colectivo —la política— a lo individual —lo ético— un rasgo típico del liberalismo?

¿No cabría concluir después de todo que esta comprensión general de la política como ámbito apropiado para la expresión de las convicciones éticas es, formalmente al menos, liberal? ¿No se podría hablar de algo así como de un metaliberalismo en el primer Wittgenstein, esto es de un liberalismo no tanto de sus particulares valores políticos (acerca de los cuales todavía no hemos dicho apenas nada) cuanto de su concepción global de la política?

Admito que esto se podría decir, que aquí puede haber un punto de conexión entre Wittgenstein, su biografía y su filosofía, y una de las características fundamentales de la familia liberal, a saber: el individualismo. Y todavía podría reforzarse esta conexión apuntando a la valoración preferencial que Wittgenstein hacía de la libertad. De hecho, sabemos por Drury lo admirable que encontraba la visión de la naturaleza humana delineada por Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate* [cfr. Drury (1989), p. 162].¹⁵

La imagen de la política que Wittgenstein tendría, si es que estamos acertando, sería pues la de un ámbito en el que el individuo puede expresar sus valores libremente elegidos. ¿No suena esto muy cercano a una concepción liberal de la política?

Quizás cierta cautela para no responder demasiado apresuradamente en un sentido afirmativo esta pregunta podría proporcionárnosla la consideración de que este liberalismo formal es compatible con cualquier opción materialmente antiliberal; pues yo puedo pensar que la política es un ámbito para expresar los valores que libremente cada cual decida y decidir libremente que mis valores sean conservadores, nacionalistas o marxistas (por poner sólo tres ejemplos de opciones antiliberales). Lo menos que podríamos decir entonces es que este metaliberalismo o liberalismo de segundo orden es de alguna manera inconsistente, en tanto que resulta compatible con un lenguaje objeto antiliberal en el que se expresarían opciones antiliberales de primer orden.

Pero si pasamos de una consideración puramente lógico-formal a una históricamente encarnada del liberalismo, es decir, si pasamos a intentar dotar de contenido a esos caracteres que de manera más bien nominal hemos estado barajando como rasgos familiares de los liberales, la respuesta puede ser más fuerte: el de Wittgenstein no sería un metaliberalismo abierto a la inconsistencia; sencillamente no sería un liberalismo en absoluto. Si para hacer este tránsito nos dejamos guiar por la mano experta de Isaiah Berlin, entonces esa conclusión, más que una posibilidad, resulta inevitable.¹⁶

En efecto, en su estudio de las ideas políticas del siglo XX, Berlin señala como presupuesto común a liberales, conservadores, radicales y socialistas el carácter racional de los problemas sociales y políticos para los que cada una de estas tradiciones propone soluciones diferentes. Es decir, el presupuesto de que estos problemas podrían resolverse merced a la aplicación consciente de un conjunto de verdades sobre las que todos los hombres dotados de una capacidad intelectual adecuada podrían llegar a estar de acuerdo. Pero, advierte Berlin, este presupuesto común racionalista y básicamente ilustrado fue desa-

fiado por el romanticismo y pensadores como Carlyle, Dostoievski, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche, Büchner, Kierkegaard o Leontiev, al negar la importancia de la acción política basada en consideraciones racionales, motivo por el cual fueron aborrecidos no sólo por los liberales o los socialistas (aunque haya en el marxismo un importante componente romántico que Lenin no haría sino explotar), sino incluso por los conservadores más respetables (por más que el conservadurismo pudiera mirar con simpatía la crítica romántica al excesivo optimismo racionalista liberal o socialista) [cfr. Berlin (1996), pp. 77-78].

Pues bien, a mi entender pocas dudas pueden haber del ascendente romántico e irracionalista de la ética wittgensteiniana; una ética, no lo olvidemos, a la que se supedita la política vivida y comprendida como ámbito para la expresión del valor. Es un punto que pienso no necesita excesiva argumentación. Cualquier lector de los *Diarios filosóficos*, del *Tractatus* o, todavía más claramente, de la *Conferencia sobre ética*, lo comprenderá de inmediato. Los valores no están en el mundo sino fuera de él. Lo que quiere decir que quedan más allá de la lógica. Por ello mismo no puede haber proposiciones éticas sensatas. Lo ético se vive, se experimenta, no es el objeto de ninguna teoría. Como el mismo Wittgenstein dijo a los miembros del Círculo de Viena: “Para mí la teoría carece de valor. Una teoría no me dice nada” [Wittgenstein (1989), pp. 47, 50].¹⁷ O dicho en pocas palabras: para Wittgenstein la ética es trascendental [cfr. *Tractatus logico-philosophicus* 6.421 (2)].

Esta dimensión de la ética, y por extensión del sujeto de la misma [cfr. *Tractatus logico-philosophicus* 6.423], cuando se lee teniendo en cuenta las agudas reflexiones de Berlin sobre los *Dos conceptos de libertad*, el negativo (la ausencia de coacción) y el positivo (la libertad como autorealización), sentidos que tantas veces suelen confundirse, todavía arroja más dudas sobre el carácter liberal de la posición de Wittgenstein; pues como se recordará, en ese célebre ensayo Berlin retrotrae hasta la filosofía que escinde al yo en un sujeto empírico y en otro trascendental la genealogía de los credos nacionalistas, comunistas, autoritarios y totalitarios, y debe resultar obvio, después de lo dicho, no sólo que Wittgenstein aceptaba esta filosofía del sujeto, sino que la libertad que atribuía al sujeto trascendental de la ética (y por lo tanto, de la política) era positiva [cfr. Berlin (1996), p. 215].¹⁸

Ahora bien, aunque todo esto sea verdad no conviene apresurarse a concluir, sólo porque Wittgenstein se moviera en la estela de la filosofía trascendental de ascendencia kantiano-schopenhaueriana, que no sólo no era liberal, sino que era todo lo contrario (nacionalista, comunista, autoritario o totalitario), pues como el mismo Berlin subraya, tal tránsito sólo se da cuando se pasa del ámbito estrictamente individual en el que se movieron liberales que aceptaron la teoría del doble sujeto al ámbito social y colectivo, cuando la idea de la libertad positiva deja de entenderse como un ideal estrictamente individual y pasa a concebirse como un ideal colectivo. O dicho de otra manera, cuando se pasa a defender la cansina cantinela de que todos somos na-

cionalistas, lo queramos reconocer o no, o de que el comunismo o el fascismo o cualquier otro tipo de totalitarismo (el integrismo en sus diferentes versiones sería un sucesor *aggiornato* de aquellos sistemas ya un tanto *démodés*) es lo mejor para todos, lo sepamos o no.¹⁹

El acendrado individualismo de la ética wittgensteiniana —recuérdese la importancia que daba al hecho de que en ética debiera hablarse siempre en primera persona— debiera bastar para hacernos comprender que el autor del *Tractatus* no dio este paso. Lo más correcto es concluir que su ética no es, al menos formalmente, ni liberal, ni conservadora, ni nacionalista, ni autoritaria, ni totalitaria. Que su romanticismo y su irracionalismo lo sitúan en un plano diferente, más elevado si así quiere decirse, a aquel en el que este conjunto de oposiciones adquieren sentido.

III. PERO MÁS BIEN NO

Pero ¿y materialmente? ¿Cuáles fueron los valores concretos que Wittgenstein quería expresar en sus gestos políticos? ¿Apuntaban al liberalismo? ¿Y se manifestaban de alguna manera en su filosofía? No me extenderé mucho en las respuestas a estas preguntas, pues lo que considero como respuestas a las mismas las he ido formulando ya en otros trabajos.²⁰

Si hay algo parecido a una declaración de principios políticos en la obra de Wittgenstein, debiéramos buscarla en el frustrado prefacio que redactó para las *Philosophical Remarks* y que quedó recogido en la selección de aforismos que, bajo el título *Culture and Value*, editó G. H. Von Wright con la colaboración de Heikki Nýman.

En este prólogo, que el mismo von Wright sugirió que pudo ser escrito como réplica implícita al final de otro prefacio, el que Carnap escribió para *La construcción lógica del mundo*,²¹ Wittgenstein se muestra desafecto a la gran corriente de la civilización europea y americana, que ha desembocado en una época de anticultura que tiene su expresión característica, entre otras cosas, en el “fascismo y socialismo de nuestro tiempo” [*cf.* Wittgenstein (1980), p. 6e].

Que Wittgenstein aproveche la contraposición entre cultura y civilización para expresar sus puntos de vista, resulta significativo. Se trata de una oposición que los intelectuales alemanes habían utilizado profusamente ya durante la primera gran guerra europea —recuérdese el llamamiento al mundo de la cultura (“*An die Kulturwelt. Ein Aufruf*”) firmado por 93 personalidades del mundo intelectual germánico el 4 de octubre de 1914—²² y que igualmente iban a emplear autores como Thomas Mann, Robert Musil u Oswald Spengler. Posiblemente fuera este último el que más influyó en el uso que Wittgenstein hace de esta contraposición. Pero no es a esto a lo que ahora quiero apuntar, sino más bien a la genealogía que de la contraposición hizo Norbert Elias en su estudio del proceso de civilización [Elias (1989); véase especialmente el cap. I]. Y me interesa porque, en esencia, la tesis de Elias viene a ser que ésta

es una dicotomía cuya gestación se remonta hasta el siglo XVIII —de nuevo Kant habría tenido un papel germinal en todo esto— y, en última instancia, obedece a la impotencia política de la burguesía alemana, cuya defensa de la *Kultur* no viene sino a reflejar su incapacidad de influencia en el *civilisé* mundo aristocrático que detentaba el poder. De esta forma, la investigación sociogenética y conceptual de Elias viene a confirmar algo que Marx ya había apuntado en *La ideología alemana*, a saber: la tendencia de los germanos a sublimar en el mundo de las ideas los terrenales conflictos políticos.

Pues bien, cuando previamente delineábamos la concepción general que Wittgenstein tuvo de la política dijimos que entendía ésta como un ámbito, aunque no el prioritario, para expresar valores éticos. Lo que ahora podemos añadir es que en esto Wittgenstein era típicamente alemán. El ámbito prioritario de tal expresión, el lugar donde Wittgenstein sublimaba los problemas políticos, era el ámbito de la cultura. De ahí que para desentrañar sus precisos puntos de vista al respecto debamos volvernos hacia su concepción de la misma.

En principio, que en el mencionado prólogo Wittgenstein no mencione la democracia entre los sistemas políticos que gozan de su antipatía por ser expresión de la decadencia civilizatoria, podría hacer concebir esperanzas a sus intérpretes liberales. Pero esas esperanzas no pueden mantenerse al menos por dos razones.

La primera, por la ingente cantidad de testimonios que muestran que Wittgenstein era extremadamente hostil a los valores burgueses. Pero ¿no es el liberalismo, al fin y al cabo, la ideología por antonomasia de la burguesía?

La segunda, porque Wittgenstein menciona, como ámbito civilizatorio unificado, Europa y América. De donde resulta a mi entender evidente que la civilización a la que quería referirse es eso que suele llamarse la civilización occidental. Pues bien, ¿puede concebirse algo más genuinamente occidental, más euroamericano, que el liberalismo?

En realidad, si no nos equivocamos demasiado, si Wittgenstein no enumeró a la democracia liberal entre los sistemas políticos que le resultaban antipáticos, probablemente ello se debiera a que ya no la consideraba expresión genuina de esta civilización; quizás porque —coincidente con el diagnóstico spengleriano— pensaba que el discurso sobre los derechos del hombre había muerto hacía ya mucho tiempo, allá por 1848 más o menos.

Después de todo, situado en su contexto de los años treinta del siglo XX, este diagnóstico podía no resultar tan “ingenuo”. Al fin y al cabo, ¿no se mostraba en ese momento el liberalismo desbordado por la tremenda crisis económica y su secuela de desempleo? ¿Y no se presentaba como vergonzosamente claudicante, cuando no en culpable connivencia —piénsese en la condescendiente actitud de Inglaterra para con los rebeldes franquistas—, ante el avance del nacionalsocialismo y del fascismo?

Rhees ofrece un testimonio bastante elocuente de lo que Wittgenstein podía pensar sobre el valor de las peroratas liberales: “Uno o dos meses antes

de la entrada de los nazis en Praga en 1939, un periódico hecho por refugiados alemanes publicó una página en la que reproducía una declaración de Benes respecto a lo que es esencial en un régimen liberal para mostrar respeto a los individuos, y en la página opuesta unos párrafos del libro de Hitler, *Mein Kampf*, sobre la necesidad de la crueldad y la *Realpolitik*... le mostré las dos páginas a Wittgenstein. Después de leerlas hizo una pausa y luego dijo, asintiendo de manera reflexiva: ‘No obstante, esto (señalando la página de *Mein Kampf*) tiene un estilo *más de negocios* (*bussines-like*) que la otra.’” [Rhees (1981), p. 225]. Lo que traducido del peculiar idiolecto wittgensteiniano quiere decir que otorgaba más credibilidad al discurso de Hitler que al del liberal presidente checoslovaco.

Pero entonces, si el liberalismo ya no le parecía a Wittgenstein una alternativa creíble y el fascismo y el socialismo le resultaban antipáticos, ¿qué opción quedaba disponible? Fania Pascal, a pesar de que, como ya hemos comentado, pensaba que era inapropiado colgarle ninguna particular etiqueta política, en determinado momento de sus recuerdos de Wittgenstein anota: “En una época en que los intelectuales de Cambridge comenzaban a volverse de izquierda él continuaba siendo un conservador a la antigua del viejo imperio austrohúngaro” [*cf.* Pascal (1981), p. 31].

Desde luego, en la concepción de la civilización y de la cultura que Wittgenstein parece asumir hay varios aspectos que podrían hacernos pensar en un talante conservador por su parte. Por ejemplo, uno de los rasgos que a su entender caracterizan a nuestra civilización es el progreso. De hecho, es una característica tan importante que Wittgenstein considera que el progreso no es tanto una de sus cualidades cuanto su misma forma —otro eco spengleriano—, lo que quiere decir que el progreso no es un medio para alcanzar un fin sino un fin en sí mismo (lo que, dicho sea de paso, quizás equivalga a decir que esta civilización carece de fin, como el mismo Wittgenstein se atreve a apuntar) [*cf.* Wittgenstein (1980), p.7e].

Por otra parte —y seguimos dentro del contexto spengleriano—, Wittgenstein concibe las culturas que todavía no han degenerado en civilizaciones en términos orgánicos. En las épocas de gran cultura, éstas señalan a cada cual el lugar que debe ocupar en ellas y todos trabajan dentro del mismo espíritu, en tanto que en las épocas de civilización lo que prima son los intereses individuales.

Pues bien, ¿no son el antiprogresismo, el organicismo, el comunitarismo y el antiindividualismo rasgos típicos del pensamiento conservador? Sin duda. Como típicos del pensamiento conservador son otros rasgos que fácilmente encuentran eco en los escritos de Wittgenstein, como la valoración positiva de la autoridad, o de la tradición, o la aprensión al cosmopolitismo, o la minusvaloración de la libertad política.

Supongo que a estas alturas pocas dudas podrán haber de que los valores wittgensteinianos le alejaban considerablemente del liberalismo, pero ¿le

acercaban al conservadurismo? Desde luego, no creo que al conservadurismo *old-time* que, como hemos visto, Fania Pascal le atribuye. O si se prefiere, no al conservadurismo respetable del que habla Berlin. De hecho, no parece que los respetables gobiernos conservadores de Stanley Baldwin o de Neville Chamberlaine hayan gozado de una especial aquiescencia por su parte. Y es que, al fin y al cabo, este conservadurismo es no menos racionalista y burgués que el liberalismo y bien puede defenderse que comparte con éste un ascendiente igualmente ilustrado que el romanticismo de Wittgenstein le habría hecho repudiar.²³

Queda la posibilidad, no obstante, de que Wittgenstein pudiera encuadrarse en las filas del conservadurismo “no respetable”, de eso que a veces se ha llamado el neoconservadurismo alemán y austriaco de los años veinte y treinta y otras la revolución conservadora. Es la tesis de Nyíri.

Ahora bien, si esto pudiera decirse de Wittgenstein habría que añadir que, en su caso, este conservadurismo no tenía reflejo práctico, que permanecía absolutamente sublimado en el ámbito de la cultura sin germinar en ninguna propuesta política concreta. Wittgenstein podía sentirse nostálgico de una época de gran cultura cuyos últimos coletazos podían haberse dado en el primer tercio del siglo XIX, pero no parece que añorase ningún régimen político pasado ni tuviera nada que proponer en este terreno para el presente o el futuro. Su conservadurismo sería, desde el punto de vista político, tan poco *bussiness-like* como a sus ojos lo era el liberalismo. Sería el conservadurismo resignado,²⁴ estoico,²⁵ de quien no gustándole la degradación civilizatoria de lo que en un tiempo pasado fue una gran cultura, la acepta como inevitable.

Creo que hay algo de correcto en esta conclusión. Pero no termina de ser la conclusión correcta. Y no termina de serlo porque ni los valores de Wittgenstein eran sólo los que hasta aquí le hemos atribuido, ni es verdad que para Wittgenstein no hubiera nada que hacer. Veámoslo brevemente, aunque el tema requeriría un espacio mucho más amplio.

Algo que hasta ahora no hemos mencionado es la religiosidad de la ética wittgensteiniana. Dijimos antes que para Wittgenstein la ética trata de lo que hace valiosa la vida, de lo que le da sentido. Pues bien, desde su temprano renacimiento religioso,²⁶ probablemente acontecido a mediados de 1912, para Wittgenstein el sentido de la vida, lo que la hacía valiosa y digna de ser vivida, era Dios.

Ahora bien, Wittgenstein no abraza una forma cualquiera de religiosidad. Su religiosidad está profundamente influida por dos autores en los que la religión funciona como crítica de los valores burgueses; me refiero a William James y Lev Tolstoi. De ambos pudo aprender el valor de la pobreza, de la austeridad, del ascetismo, de la simplicidad de la vida, el igualitarismo... así como los peligros de la ciencia y del progreso.²⁷ ¿Cabía realizar estos valores antiburgueses? Quizás no en Occidente, y en esto es en lo que acertarían las

interpretaciones resignadas de Wittgenstein, pero sí fuera de Occidente, en Rusia por ejemplo.

En este punto las relaciones de Wittgenstein con el neoconservador Spengler se vuelven extraordinariamente complicadas, quizás, y es una hipótesis que habría que intentar confirmar, porque estuvieron mediadas por la influencia de Sraffa.

En efecto, Wittgenstein coincide con Spengler en que Rusia no es Occidente, no forma parte de la gran corriente de civilización europea y americana. Pero difiere tanto de la interpretación y valoración que éste hace de la experiencia bolchevique —a la que el filósofo de la historia ve como un fenómeno político puramente occidental— cuanto de su valoración de Marx y de Tolstoi —a los que ve igualmente dentro de la corriente civilizatoria europea.²⁸

Que Wittgenstein no compartía con el neoconservador Spengler su interpretación occidental del bolchevismo, es para mí claro. Aduciré dos indicios de ello. El primero puede parecer frívolo, pero sólo si no se tiene en cuenta la estrecha relación que para Wittgenstein había entre ética y estética, así como la importancia que daba a la fisonomía. Me refiero a una observación que cuenta Drury le hizo Wittgenstein a propósito de Lenin, a saber que éste tenía...“un rostro notable, de rasgos parcialmente mongoles”.²⁹

El segundo indicio es, creo, mucho más contundente y directo y se refiere, de nuevo, a un testimonio de Rhees. Cuenta éste cómo un día de 1948, al presentarle él y Drury una noticia de un periódico ruso justificando las teorías genéticas de Lysenko, el comentario de Wittgenstein fue: “Bueno, digan lo que digan sobre esto, en verdad no es *occidental*” [Rhees (1981), p. 221].

Si Rusia y el bolchevismo quedan excluidos de la gran corriente de la civilización europea y americana, entonces se hace evidente que el socialismo que Wittgenstein dice mirar con antipatía no es el bolchevismo,³⁰ a la vez que, de paso, nos permite entender otra de las razones que Wittgenstein pudo tener para desear vivir en Rusia: su anhelo de huir de la vida civilizada, lo que podríamos llamar su “primitivismo”.³¹

Por otra parte, Rhees no deja lugar a dudas acerca de la apreciación que Wittgenstein tenía acerca de la credibilidad de Lenin (y probablemente, también de Stalin). A diferencia del discurso de los liberales (y de lo que debiera haber sido su propio discurso de haber sido neo-conservador), el de los bolcheviques sí era *bussiness-like*, como el de Hitler, sólo que a diferencia del de éste, el de Lenin (y Stalin) no era “pomposo (*bombast*)” y sí “tenía algo que decir” [cfr. Rhees “Postscript” (1981), pp. 224-225].

¿En qué podía estribar la diferencia entre el bolchevismo y el nacional-socialismo o el fascismo? ¿Por qué el discurso de Lenin decía algo mientras el de Hitler era simple pomposidad? Creo que la respuesta está condensada en un texto que ya hemos citado, aquél en el que Wittgenstein le habla a Drury de Lenin. Después de señalar los rasgos mongoles de su rostro, continúa: “¿No es también notable que, a pesar de su confeso materialismo, los rusos se

hayan tomado tantas molestias para preservar el cuerpo de Lenin a perpetuidad y visitar su tumba? Usted sabe que no aprecio mucho la arquitectura moderna, pero esa tumba en el Kremlin está bien diseñada” [Drury (1981), p. 141].

Si el mausoleo de Lenin en el Kremlin le parecía “bien diseñado”, no opinaba lo mismo de la arquitectura moderna de Trafalgar Square. Hablando con Rhees a propósito de la Canada House, recuerda Rhees lo siguiente: “Wittgenstein señaló la Canada House, que los constructores estaban acabando de terminar. Esta arquitectura ha seguido cierta tradición al adoptar ciertas formas retóricas, pero no dice nada con ellas... ‘no es sino ampulosidad; eso son Hitler y Mussolini’... y la Canada House ayudaba a demostrar por qué Hitler y Mussolini *tenían* que trabajar con pompa, así como demostraba en realidad cuán afines éramos ellos y nosotros en espíritu” [Rhees (1981), p. 226].

La diferencia entre el bolchevismo y el nacionalsocialismo o el fascismo es que, a diferencia de éstos, no participaba de nuestro espíritu, de ese del que también participan el liberalismo y el conservadurismo. Y no participaba, como creo que el comentario a Drury viene a insinuar, dado el contenido ético, vale decir religioso, que Wittgenstein veía en el bolchevismo.³²

Los testimonios de Rhees no dejan, en mi opinión, lugar a dudas. Y es que, en efecto, según éste cuenta, Wittgenstein no pensaba que el cambio en la forma de vida que trajo la revolución a Rusia fuera un producto de la ciencia o de la ingeniería social, sino de una pasión, de un espíritu de lucha; ni pensaba que la intervención de Lenin hubiera sido la propia de un científico, sino que se parecía mucho más a la de un héroe trágico; ni valoraba a Marx por sus predicciones, sino por su fe en el proletariado y en una sociedad igualitaria y sin clases [*cf.* Rhees, (1981), pp. 223, 226-8].

En resumidas cuentas, que Wittgenstein bien pudo pensar, o mejor sentir, que el bolchevismo ruso, a diferencia de la irremediamente decadente civilización occidental, con su conservadurismo, su fascismo, su socialismo, su nacionalsocialismo o su liberalismo, sí representaba la promesa de una nueva cultura; de una cultura en la que se ejemplificarían muchos de los valores religiosos que daban sentido a su vida: la austeridad, la sencillez en la forma de vida, el igualitarismo... aunque fuera en menoscabo de la libertad política...³³ Pero no, habría que añadir, en menoscabo de la libertad personal, pues para Wittgenstein la religión, para ser auténtica, debía tener la misma dimensión estrictamente personal que la ética.³⁴

Que estos puntos de vista se transparentan en toda su filosofía es para mí claro. Pero no es el momento de explicarlo.

*Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Universitat de València
Avda. Blasco Ibáñez 30, E-46010 València
E-mail: vicente.sanfèlix@uv.es*

NOTAS

*El presente trabajo se ha beneficiado de la ayuda concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia para llevar adelante el proyecto de investigación: “Cultura y civilización: el contexto intelectual de la constitución del primer Wittgenstein”. HUM2005-04665

¹ A pesar del título de su contribución, Nyíri defiende que el conservadurismo fue siempre un rasgo de Wittgenstein: “ No puede haber duda de que tanto en su juventud como en sus últimos años las actitudes conservadoras fueron fuertemente características de Wittgenstein” [Nyíri (1998), p. 48].

² Significativamente, este libro de tan simbólico título se abre con un ensayo de Stanley Cavell. Daremos después otro indicio para reforzar nuestra sospecha del ascendiente cavelliano de las lecturas progresistas/liberales de Wittgenstein. Por lo demás, sólo añadir que suele ser propio de los que defienden la existencia de este “nuevo Wittgenstein” atemperar la discontinuidad entre el “primer” y el “segundo” Wittgenstein. De hecho, la segunda parte del libro al que estamos aludiendo lleva por título: “El *Tractatus* como precursor de los últimos escritos de Wittgenstein”.

³ Y de más de dos, pues hay quien piensa que habría un tercer Wittgenstein detrás de *Sobre la certeza*. Y si añadimos el, así llamado a veces, “Wittgenstein de transición”, ya tendríamos cuatro.

⁴ Especialmente el último capítulo: “La teoría política y el predicamento moderno”. Por cierto, y este es el indicio que prometimos añadir, la presencia de Cavell en la lectura que Pitkin realiza de Wittgenstein vuelve a ser omnipresente.

⁵ Alice Cray es especialmente clara en este respecto. En la primera nota de su trabajo dice: “ Puede ser digno de subrayarse que mi tópico no lo constituyen las inclinaciones políticas de *Wittgenstein*, sino más bien las implicaciones de su *filosofía* para el pensamiento político.” Y por si no quedara suficientemente claro, añade luego: “Me inclino a pensar que el entrar en consideraciones biográficas sólo complica las cosas”.

⁶ Este es el caso a mi entender, contrario en este punto al de Cray, de Nyíri. Cray considera que los trabajos de este último, como los de J. Moran (1972), que hace de Wittgenstein una interpretación “progresista”, o el de R. Monk (1990), quien a su entender da un “más matizado retrato de las convicciones morales y políticas de Wittgenstein”, constituyen ejemplos de la “florecente literatura” sobre el tópico de “las inclinaciones políticas de Wittgenstein” [cfr. Cray (2000), pp. 141-142].

⁷ En las Cortes de Cádiz, en 1811. [cfr. Ory (1992), p. 122].

⁸ Lo limitado del compromiso democrático del pensamiento liberal está ya en sus mismos orígenes, como bien señaló C. B. Macpherson en su análisis de las tesis políticas de J. Locke en el capítulo V de su estudio, ya clásico, *La teoría política del individualismo posesivo* [Macpherson (1970)].

⁹ Wittgenstein se reconoce influido por Weininger en una observación de 1931 recogida en Wittgenstein (1980), p. 57 de la traducción castellana. Una lectura liberal de Weininger la proporciona S. Beller (1995).

¹⁰ Aquí reconoce a Locke como “el puritano que se convirtió en padre del liberalismo”. Véase también el epígrafe “J. S. Mill: entre individualismo y colectivismo”.

¹¹ Por lo demás, estoy convencido de que las conclusiones que vamos a establecer serían igualmente válidas, *mutatis mutandis*, para el segundo Wittgenstein. Lo que habría que mutar sería todo lo que tiene que ver con la sustitución de una perspectiva trascendental, como es la que representa la filosofía del primer Wittgenstein, por la peculiar perspectiva naturalista propia de sus últimos planteamientos que, amparándose en un agudo escepticismo de fundamentación, observa el irracionalismo ético, religioso y político del primer Wittgenstein. Obviamente, no puedo sino dejar todo esto meramente indicado aquí.

¹² “... en relación con el tema de Weininger acerca de que las mujeres y el elemento femenino en el hombre eran la fuente de todo mal, exclamó: ‘¡Cuán equivocado estaba, Dios mío, cuán equivocado!’” [Drury (1989), p. 161].

¹³ J. Bouveresse trata varias de estas cuestiones en su ensayo “Wittgenstein: ¿un modernista resignado?” [Bouveresse (2006)].

¹⁴ Hemos dado la traducción de Fina Birulés. Manuel Arbolí, en la edición de FCE del conjunto de estas conversaciones, traduce: “En mi conferencia sobre ética, al final hablé en primera persona: creo que esto es algo muy esencial, porque nada de todo esto se puede comprobar y yo solamente puedo presentarme como personalidad y hablar en primera persona” [Waismann (1973), pp. 102-103]. La frase clave reza en alemán: “*Hier lässt sich nichts mehr konstatieren...*”. Particularmente creo que la versión de Arbolí capta mejor el sentido. El valor ético no es un hecho comprobable, “constatable” o verificable. No es una evidencia que se pueda indicar a otro. Cuando digo que algo es éticamente valioso no describo una propiedad objetiva de un hecho del mundo, sino que, más bien, muestro o expreso algo de mi personalidad, de mi posicionarme ante el mundo.

¹⁵ Por sus diarios sabemos además lo inaceptable que le resultaba a Wittgenstein el determinismo en su versión teológica: la teoría de la predestinación: “...la doctrina de la predestinación es, en mi grado, irreligiosidad, un horrible absurdo” [Wittgenstein (1980), p. 77 de la traducción castellana].

¹⁶ Este profesor de Oxford en una época de plena expansión del wittgensteinianismo escribe cosas que parecen perfectamente aplicables a las concepciones metafisológicas de Wittgenstein: “La observación central que quisiera hacer es ésta: durante todos los siglos de historia escrita la dirección del esfuerzo intelectual, el propósito de la educación, el contenido de las controversias sobre la verdad o el valor de las ideas, presuponían la existencia de ciertas cuestiones cruciales, cuyas respuestas eran de importancia fundamental... Y en la política ocurría lo mismo que en la metafísica y en la ética. Todas las doctrinas clásicas... tratan... de formular métodos según los cuales fuera posible responder a esta cuestión fundamental... Por supuesto, en todas las generaciones había escépticos que sugerían que quizá no hubiera respuestas finales... Pero incluso ellos —incluso Sexto Empírico, Montaigne o Hume— no dudaban de la importancia real de las preguntas mismas. De lo que dudaban era de la posibilidad de obtener respuestas finales y absolutas. Quedaba para el siglo XX hacer algo más drástico que esto. Por primera vez se concebía... que la forma más eficaz de tratar las cuestiones... no era... sino eliminando las cuestiones mismas.” *Las ideas políticas en el siglo XX* [Berlin (1996), pp. 86-87]. Más explícito sobre (o contra) la filosofía analítica parece en su celeberrimo ensayo *Dos conceptos de libertad*: “Es extraño que nuestros filósofos no parezcan estar enterados de estos efectos devastadores de sus actividades. Puede ser que, intoxicados

por sus magníficos logros en ámbitos más abstractos, los mejores de ellos miren con desdén a un campo en el que es menos probable que se hagan descubrimientos radicales y sea recompensado el talento empleado en hacer minuciosos análisis. Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos que, llevados por una ciega pedantería escolástica, se han hecho para separarlas, la política ha seguido estando entremezclada con todas las demás formas de la investigación filosófica. Descuidar el campo del pensamiento político porque su objeto inestable, de aristas confusas, no puede ser atrapado por los conceptos fijos, los modelos abstractos y los finos instrumentos que son apropiados para la lógica o el análisis lingüístico —pedir una unidad de método en filosofía y rechazar todo lo que el método no pueda manejar con éxito— no es más que permitirse el quedar a merced de creencias políticas primitivas que no han tenido ninguna crítica” [Berlin (1996), p. 189].

¹⁷ Por cierto que en esas mismas conversaciones Wittgenstein pone sus puntos de vista sobre la inefabilidad de la ética en relación con Kierkegaard [*cf.* Wittgenstein (1989), pp. 45-46].

¹⁸ Aunque en ese momento no vi la conexión con Berlin que ahora estoy apuntando, en mi escrito “Wittgenstein, ¿filósofo ruritano?” ya hacía constar cómo, contra la interpretación de Gellner, el carácter trascendental del yo invalidaba su interpretación liberal de la filosofía del primer Wittgenstein [*cf.* Alonso y Galán (2002), pp. 77-78].

¹⁹ Alguna vez leí que Franco pensaba, cuando firmaba las sentencias de muerte, que lo hacía por el bien de los que iban a ser ejecutados.

²⁰ Aparte del ya citado “Wittgenstein, ¿filósofo ruritano?”, también en Sanfélix (2005), así como Sanfélix (2007).

²¹ Al respecto resulta muy provechosa la lectura de las primeras páginas del ensayo de J. Bouveresse, “Ludwig Wittgenstein: ¿un modernista resignado?” [Bouveresse (2006), pp. 113 y ss]. Así como el conjunto de su ensayo, recogido en la misma obra, “En la oscuridad de este tiempo”: Wittgenstein y el mundo contemporáneo”.

²² Al manifiesto alemán responderían los franceses apenas un mes después, el 4 de octubre, con un manifiesto de sus universidades en defensa de la civilización: “Manifeste des Universités françaises aux universités des pays neutres”. Sobre este episodio puede consultarse Goberna (2006).

²³ Al respecto resulta de lo más instructiva la opinión de Carnap contra quien, como ya dejamos dicho, bien pudo haber escrito Wittgenstein el abortado prefacio para las *Observaciones filosóficas*. Escribe Carnap en su autobiografía intelectual: “A veces tuve la impresión de que la actitud deliberadamente racional y aséptica del científico e igualmente cualesquiera ideas que tuvieran un sabor ilustrado repugnaban a Wittgenstein” [Carnap (1967), p. 35].

²⁴ Sobre esta resignación insiste Bouveresse en la obra ya citada.

²⁵ De la actitud estoica ante la degradación civilizatoria, destino de toda cultura, como contrapuesta precisamente a la actitud socialista, habla Spengler (1998). Véase, por ejemplo, vol. I. pp.501-502.

²⁶ Me he ocupado de la experiencia religiosa de Wittgenstein y de su relación con James en Sanfélix (2007).

²⁷ La obra clave de James, que Wittgenstein leyó en el verano de 1912, para todos estos asuntos es *Las variedades de la experiencia religiosa*. Especialmente, las conferencias XIV y XV sobre el valor de la santidad. Respecto de Tolstoi un texto que

condensa de manera transparente su concepción de la religiosidad y sus implicaciones sociales es *Mi confesión*, en cuyo capítulo tercero el escritor ruso arremete contra la superstición típica de nuestro tiempo: la superstición del progreso.

²⁸ No así a Dostoievski, pero este es un tema en el que aquí no podemos detenernos. La visión que Spengler tiene de todo esto se encuentra explicitada en las páginas que dedica a Rusia en el epígrafe en que trata de las pseudomorfosis históricas, en la parte II, capítulo III, de su *La decadencia de Occidente*.

²⁹ [Crf. Drury (1981), p. 141]. Volveremos sobre este importante texto.

³⁰ Ya apunté esto mismo en “Una filosofía del espíritu. Wittgenstein y la cuestión judía”. Quizás Wittgenstein estuviera utilizando el término “socialismo” en el sentido en el que muchas veces lo emplea Spengler, como el “socialismo prusiano”, un socialismo de ascendencia fichteana, “la economía nacional disfrazada de ética, de ética *imperativa*” [Spengler(1998), vol. I. p. 508].

³¹ Parece ser que Wittgenstein no quería ir a cualquier parte de la URSS, sino “...a las colonias, las nuevas zonas colonizadas de la periferia de la URSS” [cfr. Rhees, “Postscript”, (1981). p. 228]. En realidad, es muy probable que Wittgenstein siempre se sintiera atraído por el primitivismo; de hecho, ya cuando conoció a Pinsent su interés se centraba en viajar a países o zonas “atrasadas” incluso dentro de Europa: las Azores, España, Andorra, Islandia, Noruega... En cualquier caso, aborrecía a los turistas y cualquier lugar al que pudieran llegar. La lectura de Spengler le reforzaría esta aversión al turismo, ya que en el turismo también veía aquel un síntoma de decadencia civilizatoria (los romanos haciendo turismo en Atenas...).

³² En Sanfélix (2005) ya apunté el carácter religioso que Wittgenstein atribuía al bolchevismo.

³³ [Rhees (1981), p. 226]. “¿tiranía?... no me hace sentir indignado”.

³⁴ “Sólo puedo decir que no ridiculizo esta tendencia humana (hacia la religión); me descubro ante ella. Y aquí es esencial notar que no se trata de una descripción sociológica, sino que hablo *de mí mismo*.” F. Waismann, “Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein” [Wittgenstein (1990), p. 50].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO A. y GALÁN, C. (eds.) (2002), *Wittgenstein, 50 años después*, Mérida, Editora Regional de Extremadura.
- BELLER, S. (1995), “Otto Weininger as liberal?”, en N. A. Harrowitz y B. Hyams (eds.), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*, Filadelfia, Temple University Press.
- BERLIN, I. (1996), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza.
- BOUVERESSE, J. (2006), *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*, UNAM, México.
- CARNAP, R. (1967), “Intellectual Autobiography”, en K. T. Fann (ed.), *Wittgenstein: The Man and his Philosophy*, Nueva York, Prometheus Books.
- CRARY, A. (2000), “Wittgenstein’s philosophy in relation to political thought”, en A. Crary y R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, Londres, Routledge.

- DRURY, M. O'C (1981), "Conversations With Wittgenstein", in R. Rhees (1981), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Basil Blackwell. (Hay edición castellana en R. Rhees (1989).)
- (1981), "Some Notes on Conversations with Wittgenstein" in R. Rhees (1981), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Basil Blackwell. (Hay edición castellana en R. Rhees (1989).)
- ELIAS, N. (1989), *El proceso de civilización*, FCE, México.
- GELLNER, E. (2002), *Lenguaje y soledad*, Madrid, Síntesis.
- GOBERNA, J. R. (2006), "La querrela de la *Kultur* y la *civilisation* durante la Primera Guerra Mundial", en *Cultura, culturae. Estudios de historia intelectual contemporánea*, Murcia, Pictografía Ediciones.
- MACPHERSON, C. B. (1970), *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella.
- MONK, R. (1990), *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, Nueva York, Penguin. (Hay edición castellana en Barcelona, Anagrama, 2002).
- MORAN, J. (1972), "Wittgenstein and Russia", *New Left Review*, vol. 73.
- NYÍRI, J. C. (1998), "Wittgenstein's later work in relation to Conservatism", en McGuinness, B. (ed.), *Wittgenstein and his Times*, Sterling, Thoemmes Press.
- OAKESHOTT, M. (1993), *Morality and Politics in Modern Europe*, Londres, Yale University Press. (Hay edición castellana en Síntesis. Madrid, 2008).
- ORY, P. (ed.) (1992), *Nueva historia de las ideas políticas*, Madrid, Mondadori.
- PASCAL, F. (1981), "A personal Memoir", en R. Rhees (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Basil Blackwell. (Hay edición castellana en R. Rhees (1989).)
- PITKIN, H. F. (1984), *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. (La edición original en inglés de este libro es de 1972).
- RHEES, R. (ed.) (1981), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, Oxford, Basil Blackwell. (Hay edición castellana en R. Rhees (1989).)
- (ed.) (1989), *Recuerdos de Wittgenstein*, México, FCE.
- SANFÉLIX VIDARTE, V. (2005), "Una filosofía del espíritu. Wittgenstein y la cuestión judía", en M. Rodríguez (ed.), *La mente en sus máscaras*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2007), "Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James", *Diánoia*, vol. LII, n.º 59, pp. 67-96.
- SPENGLER, O. (1998), *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe.
- WAIMANN, F. (1973), *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, FCE.
- WITTGENSTEIN, L. (1980), *Culture and Value*, Oxford, Basil Blackwell. Traducción castellana: *Aforismos. Cultura y valor*, en Madrid, Espasa Calpe, 1995
- (1989), *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós.
- WRIGHT, G. H. VON (2004), *Retrato del joven Wittgenstein*, Madrid, Tecnos.
- WUCHTERL K. y HÜBNER, A. (1979), *Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck, Rowohl.