

Wittgenstein sobre la guerra y la paz

Enrique Sánchez Escobedo

En el título de esta intervención resuena de inmediato la famosa novela de L. Tolstói. Sin embargo, antes de tomar al escritor ruso como hilo conductor de mi punto de vista, haré algún comentario sobre la legitimidad de basarme en las anotaciones, cartas, diarios, conversaciones y testimonios del autor del *Tractatus* para reconstruir su pensamiento sobre esta cuestión, pues sus textos publicados, o destinados a ser publicados, no permiten hacerlo. Luigi Perissinotto ha suscitado esta cautela sobre la utilización de textos privados en el caso de la religión.¹ Respecto de la guerra y la paz, o el pacifismo, el asunto es todavía más espinoso porque ni siquiera contamos con apuntes de sus clases, o con todas las anotaciones que a la religión se refieren en, por ejemplo, *Sobre la certeza*.

Con todo, creo legítimo reconstruir el pensamiento de Wittgenstein sobre la guerra comentando ese tipo de textos porque, en primer lugar, considero que la filosofía es un género autorial. Por decirlo en los términos de M. Foucault en *Qu'est-ce qu'un auteur*, pienso que la filosofía es un género donde la «función-autor» tiene una relevancia fundamental –como en el caso de la literatura– a diferencia de aquellos textos –como los científicos o administrativos...– donde la autoría está borrada, emboscada o silenciada. Ciertamente, esta dicotomía no ha tenido el mismo contenido a lo largo de la historia, ni siquiera dentro de nuestra tradición cultural. Pero el caso es que a partir de los siglos XVII y XVIII los discursos científicos se aceptan y aprecian por sí mismos, mientras que los literarios siempre se remiten a su autor. En el caso de aquéllos lo que encontramos es una concatenación, deductiva o de otra clase, de verdades que pueden ser demostradas o re-demostradas y que forman un sistema donde no se hace referencia a autores (todo lo más aparecen dando nombre a un teorema, o a un síntoma patológico, o a un experimento, etc.). Por el contrario, ante cualquier texto literario hoy preguntamos ¿Quién lo escribió? ¿Cuándo y cómo lo hizo? ¿Qué le empujó a ello? ¿Con qué intenciones?, y de la respuesta a tales preguntas ha dependido y depende en gran medida su recepción. El caso de la filosofía es singular porque desde la antigüedad clásica ha sido un género donde el autor

es del todo relevante. Quizá lo que ha dado en llamarse filosofía analítica del lenguaje haya sido uno de los momentos donde la emulación del conocimiento científico ha sido tal que su carácter autorial ha quedado difuminado a favor de la notabilidad de ciertos bloques temáticos. Pero, en general, el tipo de preguntas que se hacen ante los textos literarios rigen para los filosóficos. En cualquier caso, en el modo de consideración autorial de los textos los aspectos biográficos del autor forman parte sustancial de sus intenciones significantes y, por tanto, aunque no la agoten, de la interpretación.

Por otra parte, en segundo lugar, considero que la concepción que Wittgenstein tenía de la filosofía es completamente acorde con bastantes de los supuestos subyacentes a la consideración autorial de un texto. Son numerosos los pasajes donde Wittgenstein considera la filosofía como un «trabajo sobre sí mismo», como un ejercicio de auto-comprensión que redundaba tanto en una dimensión descriptiva (la manera que él tiene de ver las cosas), cuanto valorativa (lo que de las cosas exige).² La filosofía es una urgencia personal tan referida a uno mismo que puede analogarse al desazón de un picor (y a cada uno tienes sus picores). Por eso la reflexión filosófica no puede pensarse acumulativamente, como un progreso impersonal al modo del carácter constructivo del conocimiento científico.³ De tal manera que el ejercicio de la filosofía tiene que ver con el propio temperamento, pues de él depende tanto los símiles, metáforas o parábolas que se escogen y distinguen unas filosofías de otras,⁴ cuanto la actitud que cada uno adopta: si precipitada o paciente y minuciosa, es decir, rigurosa.⁵ Pero también depende de sus virtudes y sensibilidad morales. En el Prefacio de 1930 de su libro *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein afirma que le gustaría decir que el libro está escrito a la gloria de Dios. Ahora bien, en cuanto esa expresión sería mal comprendida en nuestra época, aclara que «lo que significa es que el libro está escrito en buena voluntad» y que en la medida en que no estuviera así escrito «sino por vanidad, etc., su autor quisiera que se le condenara». Hasta tal punto hay una identidad entre libro y autor que como cierre del prefacio asegura que «no puede liberarlo [al libro] de esa impurezas más allá de lo que él está libre de ellas». ⁶ De manera que antes de alcanzar un entendimiento más o menos general, quien filosofa debe preocuparse por sus errores, confusiones, malestares y desasosiegos lógicos y morales.⁷ Sólo así el filósofo puede intentar persuadir a algunos a ver las cosas de otro modo, desde otro punto de vista, sin tener por ello asegurado el éxito.⁸ Teniendo por cierto que esa actividad personal de comprensión, de sí y del mundo, no será recibida universalmente, sino por aquéllos que tengan cierta sintonía cultural y moral, en definitiva existencial, con quien la ha practicado. En el muy citado borrador de prólogo a las *Philosophische Bemerkungen* Wittgenstein considera los receptores de su libro como un círculo de «amigos diseminados por todos los rincones del mundo». Ahora bien el fundamento de tal «amistad» es una «simpatía común»; es decir, su libro lo entenderán quienes compartan su pathos contrario a «la corriente de la civilización europea» de la

que Wittgenstein dice no comprender sus fines. Que expresamente subraye que para él la descripción de tal pathos común no constituye un juicio de valor, realza hasta qué punto su personalidad forma parte de su filosofía y su recepción.⁹ Ese círculo de destinatarios no lo considera una élite, ni –de nuevo– piensa que sean mejores o peores que el resto; si los tiene en consideración es porque son partícipes de una afinidad cultural, tienen con él una familiaridad –tan inmediata a la vez que difusa– como la que tienen los «compatriotas» respecto de los cuales los otros se sienten como «extranjeros».¹⁰ Por tanto, una parte muy relevante de la recepción de ese pensamiento filosófico, de la comprensión de su dinámica –de los particulares «*Denkbewegungen*» de un hombre–, radica en las claves biográficas, en los gustos, temores y obsesiones, en la vida espiritual de quien los ha experimentado. Hablando de la preocupación que Wittgenstein siempre tuvo de no ser comprendido, Drury cuenta que cuando trabajaba sobre la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein le dijo: «Es para mí imposible decir en mi libro ni una palabra acerca de lo todo lo que la música ha significado en mi vida. Por tanto ¿cómo puedo esperar ser comprendido?».¹¹

Con todo, comprender el pensamiento filosófico de Wittgenstein no sólo exige referirse a los testimonios y aspectos biográficos que suponen sus escritos privados. También exige incluir en su filosofía cómo abordó cuestiones que no pueden incluirse en –por decirlo con rótulos académicos usuales– la lógica, la epistemología, la filosofía del lenguaje, etc. Exige incluir en su filosofía cuestiones que refieren a la vida cotidiana tanto privada como pública; es decir, a cómo él se pensaba en relación a la comunidad política. Una carta que escribió a N. Malcolm indica con claridad esta concepción de la filosofía, cuyo eje nunca dejó de ser la búsqueda del sentido de la vida –de su vida– en la variedad de manifestaciones que ésta adoptó para alguien tan obsesivamente reflexivo sobre su identidad. Refiere Malcolm que había discutido con Wittgenstein en otoño de 1939 sobre un titular de la prensa alemana que acusaba a Inglaterra de haber querido matar a Hitler con una bomba. Wittgenstein, que opinó que el titular le parecía plausible, se enfureció cuando Malcolm le contradijo afirmando que consideraba a los británicos demasiado «civilizados y decentes», que tal acto era incompatible con «el carácter nacional» británico para que eso fuera cierto. La importancia que Wittgenstein otorgó a esa discusión se muestra en que volviera sobre el asunto en una carta cinco años después, confesándole a Malcolm que cada vez que pensaba en él no podía dejar de pensar en aquella discusión, pues le había chocado su «primitivismo» y le había llevado a pensar que:

de qué sirve estudiar filosofía si todo lo que hace es capacitar para hablar con cierta verosimilitud sobre algunas cuestiones abstrusas de lógica, etc. & si no mejora los pensamientos sobre las cuestiones de importancia de la vida cotidiana, si no hace ser más consciente que cualquier... periodista en el empleo de frases PELIGROSAS que esa gente emplea para sus propios fines. Ya ve, sé que es difícil pensar *bien* sobre la «certeza», «la probabilidad», «la percepción»,

etc. Pero es todavía, si cabe, más difícil pensar, o *tratar* de pensar, con verdadera honestidad sobre la propia vida & y la vida de otras gentes. Y el problema es que pensar sobre estas cosas *no es estremeedor*, sino a menudo directamente repugnante. Y cuando es repugnante, entonces es lo *más* importante...¹²

•

Hasta aquí la justificación de abordar mi tema acudiendo a los textos y testimonios privados. Pero hablando de ello, ya puedo hacer una afirmación sustantiva sobre el asunto que me ocupa. La reflexión de Wittgenstein no es ni política, ni sociológica, sino que piensa la guerra como una ocasión especialmente relevante en su búsqueda del sentido de la vida considerándola, por tanto, desde un punto de vista ético y religioso. Lo cual no obsta para que su punto de vista esté exento de las implicaciones políticas que nosotros hoy podamos hacer.

Que el joven Wittgenstein consideró el primer gran conflicto bélico europeo del siglo XX como la ocasión de su formación espiritual se atisba en el testimonio de su hermana Hermine. Wittgenstein insistió en alistarse a pesar de la doble herida que le habría eximido del servicio militar, no sólo para defender a su patria, sino porque «sintió un deseo intenso de cargar sobre sí alguna tarea difícil y llevar a cabo algo diferente que un trabajo puramente intelectual». ¹³ Que no criticó o se desengañó de esa «*Bildung* guerrera» se constata en los testimonios que aportan B. McGuinness y N. Malcolm, también en los de Drury. Muchos años después, hablando de su experiencia de guerra con un sobrino que mantenía un punto de vista de tinte pacifista, afirmó que «la guerra salvó mi vida; no sé lo que habría hecho sin ella». ¹⁴ Por su parte Malcolm refiere que, tras haberse quejado en una carta al final de la Segunda Guerra Mundial del aburrimiento que suponía estar movilizado en un barco de guerra, Wittgenstein le contestó que él nunca se había aburrido y que no le disgustaba en absoluto su propio servicio militar. Es más, en la carta de respuesta Wittgenstein comparó la guerra con una escuela. Si un alumno dice que la escuela es aburrida es porque es incapaz de aprender lo que en la escuela se le enseña:

...no puedo evitar creer que en esta guerra –si se mantiene los ojos abiertos– se puede aprender muchísimo sobre los seres humanos. Y cuando más funciona la cabeza, más se saca de lo que se ve. Porque pensar es *digerir*... Pero queda el hecho de que si te aburres mucho, significa que tu digestión mental no es lo que debería ser. Pienso que un buen remedio para ello es a veces abrir más los ojos. ¹⁵

Para ayudarle a considerar la contienda como una oportunidad de conocimiento de sí y de los otros, recomendó a Malcolm que leyera el relato de Tolstói *Hadji Murat*, del cual le dice en carta posterior que «espera que saque mucho de

él, porque hay mucho en él». ¹⁶ Citaré por último el testimonio de Drury. Cuando en 1940, al principio de la segunda guerra, Wittgenstein lo visitó en su acuartelamiento, aquél se quejó de la incompetencia clínica de su coronel. Drury cuenta que Wittgenstein «le dio toda una clase» sobre la importancia de la disciplina y la obediencia a los superiores en la guerra. ¹⁷ Wittgenstein le recordó que nadie se alista para pasarlo bien en el ejército y Drury afirma que su impresión fue que en definitiva le estaba hablando de sus propias experiencias en la guerra anterior.

Pues bien, para Wittgenstein la búsqueda del sentido de la vida, con ocasión de la guerra, tiene como goznes dos experiencias subjetivas vividas intensamente: el miedo a la muerte (que a veces toma la forma de miedo a la locura) ¹⁸ y la experiencia de la obediencia, de la disciplina de sí. Estas consideraciones las referiré a su experiencia bélica, pero creo que muchas de sus elementos permanecieron para siempre configurando ese *religious point of view* bajo el cual no podía dejar de considerar cualquier problema. ¹⁹

Así, poco después de que empezara la guerra, en la anotación del 7 de octubre de 1914 de los *Diarios secretos* puede leerse:

Aún no acierto a cumplir con mi deber simplemente porque es mi deber, ni a reservar mi persona entera para la vida del espíritu. Puedo morir dentro de una hora, puedo morir dentro de dos horas, puedo morir dentro de un mes o dentro de algunos años. No puedo saberlo y nada puedo hacer ni a favor ni en contra: *así es esta vida*. ¡Cómo he de vivir, por tanto, para salir airoso en cada instante? Vivir en lo bueno y en lo bello hasta que la vida acabe por sí misma. ²⁰

Como es notorio, hay en esta entrada una conexión entre las nociones de «cumplir con el deber», el sentimiento de la posibilidad de una muerte inmediata –también de la muerte sentida en ante-futuro– y la idea de una vida buena, que aquí es dicha como «vivir en lo bueno y en lo bello». Todos los *Diarios secretos*, con mayor o menor insistencia, están recorridos por esa conexión. El 4 de mayo de 1916 anota:

Tal vez mañana me incorpore a los exploradores, a petición mía. Entonces *comenzará* para mí la guerra ¡Y puede ser que también la vida! *Tal vez la cercanía de la muerte me traiga luz a la vida*. ¡Que Dios me ilumine! Soy un gusano, pero por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista. ¡Amén!

Cinco días después, concluye rotundamente:

Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida. ²¹

Es, pues «la cercanía de la muerte» la ocasión de escrutar el sentido de la vida, de llegar a vislumbrar el comienzo de una vida nueva, de una «resurrección» (el «comienzo» de la guerra quizá sea el comienzo de «la vida»): «Ahora se me presentaría la ocasión de ser una persona decente, pues me enfrento cara a cara

con la muerte»,²² dice después de las primeras experiencias de combate. Y esa búsqueda del sentido tiene una dimensión religiosa, está ligada a Dios con cuya asistencia dice poder transformarse de animal en persona. Como en Tolstói, por cierto, pero de ello no me puedo ocupar aquí.²³ Creo que esta conexión fraguada en la guerra entre muerte, sentido y punto de vista religioso Wittgenstein nunca la abandonó.

Es más, también para Wittgenstein, como para Tolstói, el *miedo* a la muerte es el criterio para determinar lo errado de la vida que se vive o se ha vivido. Y Wittgenstein sí tenía miedo a la muerte.²⁴ El 6 de mayo de 1916 anota: «En constante peligro de muerte... De cuando en cuando siento miedo ¡Esta es la escuela de la falsa concepción de la vida...!», y el 29 de julio del mismo año aún es más explícito:

Ayer fui tiroteado. Sentí miedo. Tuve miedo a la muerte. ¡Lo que ahora deseo es vivir! Y resulta difícil renunciar a la vida cuando se le ha tomado gusto. Pero precisamente eso es «pecado», vida irrazonable, falsa concepción de la vida. De cuando en cuando me convierto en un *animal*. Entonces soy incapaz de pensar en ninguna otra cosa que no sea comer, beber, dormir ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior. En esos momentos estoy entregado a mis apetitos y a mis aversiones. En esos momentos es imposible pensar en una vida verdadera.²⁵

El pecado es visto aquí como pura inercia vital, como un aferrarse instintivo a la vida sin preocuparse de lo que en ella cada uno, según su medida, puede y debe cumplir. Años después le dirá a Malcolm que la medida de la grandeza de un hombre se da en términos de lo que su trabajo le exige,²⁶ y no hay más que leer sus diarios de guerra para percibir el tormento que le procuraba el tener o no tener el ánimo espiritual que le permitiera trabajar. Con todo, ese «estado de pecado» tiene una traducción psicológica. Por los mismos días de las anteriores anotaciones citadas, afirma: «Sigo viviendo en pecado, es decir, *infeliz*. Estoy de *mal humor*, sin *alegría*. Vivo en *discordia* con todo mi entorno».²⁷ De manera que ponerse en manos de Dios, someterse a su voluntad –«hágase tu voluntad» es una expresión casi obsesivamente reiterada en los *Diarios secretos*– es condición de paz interior, de alegría. Ante la pregunta «¿Más cómo llegar a la *paz interior*? [se contesta] ¡SOLO si llevo una vida grata a Dios! *Sólo* así es posible soportar la vida»;²⁸ «¿Qué Dios me mejore! Así estaré también más *contento*»²⁹, «¡Quiera Dios conservarme *alegre* de ánimo!».³⁰

Esta concomitante psicológica de una vida buena, o si se prefiere, de una vida honesta desde el punto de vista ético³¹ o auténtica desde el punto de vista religioso,³² explica su rechazo del nihilismo con ocasión de su lectura de un tomo de las obras de Nietzsche que incluía *El Anticristo*. Piensa Wittgenstein que hay algo de verdad en la crítica de Nietzsche al cristianismo. Y tras afirmar «que el cristianismo es la única vía *segura* a la felicidad», se pregunta por qué no desdeñar

esa felicidad; si no sería mejor la desdicha de perecer en una lucha sin esperanza contra «el mundo exterior». ³³ Ahora bien, para él una vida así carece de sentido ¿pero por qué no llevar una vida carente de sentido? Wittgenstein no responde a su propia pregunta de si una vida tal sería *indigna*, pero declara que esa vida sería para él infeliz, sin contento ni alegría. Wittgenstein le dio muchas vueltas a esta cuestión. Si en las anotaciones de los *Diarios secretos* no responde a la pregunta de por qué no llevar una vida carente de sentido, lo hace dos años después en sus *Notebooks* (1914-1916). Dice allí que «una y otra vez» vuelve sobre la idea de que «simplemente la vida feliz es buena y la infeliz mala» y que la ulterior pregunta de por qué debe vivir de una forma feliz, le parece entonces «en sí misma una cuestión tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única vida correcta». ³⁴ En cualquier caso, en 1914 ante la pregunta «¿Qué he de hacer entonces para que no se pierda mi vida?», responde: «He de ser siempre consciente de él –siempre consciente del espíritu.» ³⁵

Años después, al principio de la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein volvió sobre la misma idea aunque con una fraseología no religiosa: el reto vital no es la ausencia de temor, sino dominarlo para tener un buen ánimo, de ello depende una vida con sentido:

Not funk but funk conquered is what is worthy of admiration and makes life worth having been lived. El ánimo, no la destreza, ni siquiera la inspiración, es la semilla de mostaza que crecerá hasta ser un árbol. Según el ánimo, así la relación con la vida y la muerte... ³⁶



Pero un buen ánimo también depende de fortalecer el espíritu (*Geist*) para vivir en lo bueno y en lo bello, única manera de «salir airoso» ante el temor que inspira la muerte y la *vida animal*, reducida al puro instinto, que favorece. Hasta el punto que el mismo morir pierde su carácter terrible. Así lo afirma a la altura de 1937, en perfecta sintonía con sus meditaciones en tiempo de guerra:

El instante terrible de una muerte desventurada tiene que ser pensar: «Oh, si hubiera... Ahora ya es demasiado tarde». ¡Oh, si hubiera vivido correctamente! Y el instante bienaventurado tiene que ser: «¡Ya está todo cumplido!» –Pero ¿cómo hay que haber vivido para poder decir eso? Pienso que también aquí debe haber grados... ³⁷

A la altura de la guerra del 14-18 Wittgenstein no hubiera admitido «grados», su reto era más radical y sus exigencias ético religiosas menos benevolentes. Esa radicalidad radicaba en su transformación espiritual, pues que no se perdiera su vida desde el punto de vista ético, incluso físico, dependía de ser «siempre consciente del espíritu», de fortalecerlo.

Ahora bien, no es fácil deslindar el campo semántico del término «espíritu», prácticamente ausente de los escritos destinados a la publicación (aparece una vez en la *Investigaciones filosóficas*), mientras que Wittgenstein lo utiliza profusamente en los escritos privados, especialmente en los *Diarios secretos*, los *Notebooks* (1914-1916), en *Movimientos del pensar* y en *Aforismos cultura y valor*.³⁸ En uno de sus sentidos, «espíritu» es el núcleo más radicalmente propio de cada persona. En una ocasión Wittgenstein lo resume como «carácter y voluntad».³⁹ Pero también incluye la potencialidad creadora, las virtudes intelectuales, la sensibilidad moral, aquello en lo que más íntimamente me reconozco y a lo cual siempre aspiro; un ideal del yo, si lo quisiéramos decir en fraseología freudiana. Todo lo cual incluye la componente cultural particular (*Kultur*) de la que participo y en la que me he formado y que, por tanto, subsume el canon de las grandes obras de arte, pero también cierta idea de organización social, cuanto menos en sus trazos más generales.⁴⁰

Por ello para Wittgenstein el «espíritu» que debe fortalecerse y fortalecerle, ayudarle a vivir decentemente por cuanto supone un dominio de sí –de «sus apetitos y aversiones», de sus instintos y pasiones–,⁴¹ se invoca de muy diferentes formas según se esté aludiendo a su dimensión personal o transpersonal. En ocasiones se desea tener más fuerte («¡¡¡Oh si mi espíritu fuera más fuerte!!!») para que le ayude en su debilidad («Soy una persona débil, pero el espíritu me ayuda»); en otras, le da el coraje viril necesario ante el peligro («Pensamientos cobardes, titubeos miedosos, temores angustiados, quejas femeniles no cambian la miseria, ¡No te hacen libre!»);⁴² el espíritu es también aquello en lo que uno se resguarda cuando acucia la penuria material y el malestar emocional (entonces «se vuelve hacia el espíritu», o está «dentro de mí contra mis depresiones»);⁴³ algo que debe cultivarse con entera dedicación, que le hace libre porque le desliga de las contingencias exteriores y le guarece («¡Con tal de que esté vivo el espíritu! Él es el puerto seguro, protegido, apartado del desolado, infinito, gris mar de los acontecimientos»);⁴⁴ Wittgenstein diviniza ese espíritu porque es condición de la vida buena: «Crear en un dios significa ver que la vida tiene un sentido», afirma en los *Notebooks*,⁴⁵ afirmación, por cierto, del todo tolstoiana.

Ciertamente, el término «espíritu» que aparece en los diarios de la guerra es de filiación tolstoiana. El propio Wittgenstein la afirma la primera vez que «espíritu» aparece en ellos, pronto tras su alistamiento. Temiendo no cumplir bajo el fuego correctamente con su deber, se dice: «Una y otra vez me repito interiormente las palabras de Tolstói: 'El hombre es *impotente* en la carne, pero *libre* gracias al espíritu' ¡Ojalá que el espíritu esté en mí!»⁴⁶ Y cuatro días después subraya que el hombre es «*únicamente* [libre] gracias a él».⁴⁷ Y, en efecto, el subtítulo del cap. I de *El Evangelio abreviado* de Tolstói –el famoso libro que Wittgenstein compró en una librería de Tarnów y llevó constantemente consigo– reza: «El hombre es hijo de Dios, impotente en la carne y libre gracias al espíritu» [*Der Mensch ist ein Sohn Gottes, ohnmächtig im Fleische und frei durch den Geist*].

Que Tolstói fue una influencia duradera en Wittgenstein está fuera de duda y merece un estudio detallado que aquí no cabe. Pero esa influencia no sólo se debe a la lectura del *Evangelio abreviado*, sino a su obra literaria, especialmente los cuentos populares y *Hadji Murat*, cuya lectura recomendó a lo largo de su vida.⁴⁸ A Drury le dijo que en tiempos recientes sólo dos escritores europeos habían tenido algo importante que decir sobre la religión: Tolstói y Dostoievsky. Le recomendó *Los hermanos Karamazov* y *Crimen y castigo* del segundo, y de Tolstói los cuentos populares reunidos en inglés bajo el título *Twenty Three Tales*. Cuando Drury le contestó, al volverse a encontrar, que prefería Dostoievsky a Tolstói, Wittgenstein disintió afirmando que los cuentos cortos de Tolstói sobrevivirían siempre, que estaban escritos para todos y que él prefería el de *Los tres eremitas*.⁴⁹ En el mismo sentido, Malcom insiste en que a Wittgenstein no le gustaba la gran novela tolstoiana del último periodo, *Resurrección*, pero que le gustaban en extremo los cuentos porque consideraba que la filosofía de Tolstói es «más verdadera cuando está *latente* en la historia» (lo cual no era el caso de *Resurrección*). En el caso del Malcolm, el cuento comentado era «¿Cuánta tierra necesita un hombre?»⁵⁰ Por otra parte, Engelmann –que conoció a Wittgenstein en 1916 cuando se trasladó a la Escuela de Oficiales de Olmütz tras haber sido ascendido a sargento y condecorado con la Medalla al Valor– da cuenta de sus conversaciones sobre la religión en las que comentaron el cuento de Tolstói *Los dos ancianos*. Todo esto es cierto, pero a pesar de que la filiación de la noción de «espíritu» en Wittgenstein sea tolstoiana, a pesar de que ambos divinicen al espíritu, a pesar de que la influencia de Tolstói en el pensamiento religioso de Wittgenstein vaya más allá de lo explícito, todo ello no quiere decir que haya total coincidencia entre ambos; especialmente en lo que concierne a la guerra, la paz y el pacifismo que es de lo que hablamos aquí.

Porque el núcleo del pensamiento religioso de Tolstói es que, más allá de toda ritualidad supersticiosa, la verdadera religión se resume en la máxima de que «amar a Dios no es más que amar al prójimo», que se desglosa en cinco normas o mandamientos para enfrentarse y superar las correspondientes tentaciones. Cinco mandamientos donde tres de ellos insisten en el mismo punto:

El primer mandamiento (San Mateo, cap. V, 21-26) consistía en que el hombre no debe matar, irritarse, ni despreciar a sus hermanos; si se enojare ha de reconciliarse con su adversario antes de ofrecer un sacrificio a Dios, es decir, rezar... El cuarto mandamiento (San Mateo, cap. V, 38-42), que el hombre no debe pagar ojo por ojo, sino ofrecer la otra mejilla cuando le hieren la diestra, debe perdonar las ofensas, soportarlos con resignación y no negar nada de lo que le pidan los semejantes. El quinto mandamiento (San Mateo, cap. V, 43-48), que el hombre no debe odiar a sus enemigos ni luchar contra ellos, sino amarles, ayudarles y servirles.⁵¹

Esa es la conclusión de *Resurrección* donde Tolstói remite al Sermón de la Montaña del Evangelio de san Mateo. Ahora bien, de ese punto de vista Tolstói hizo una bandera de intervención pública constante. La doctrina de la no resistencia violenta frente al mal, consecuencia de su pensamiento religioso, la expuso en muchos de sus escritos como *El reino de Dios está en vosotros*, *¿Qué es la religión y en qué consiste su esencia?*, *La servidumbre de nuestro tiempo* y en multitud de artículos periodísticos y de agitación, como *No matarás* o *La falsa doctrina del Estado* y tantos otros. Las llamadas a la no violencia, a desertar del ejército, a no acudir a su llamada o a desobedecer las órdenes fueron tan constantes, y la fama de Tolstói al respecto tan amplia no sólo en Europa sino más allá, que la adopción de la no violencia por Gandhi –quien se puso en contacto con Tolstói– se debió a la lectura de «Carta a un hindú» de 1908, donde el escritor ruso recomendaba la no violencia como manera de liberar a la India del colonialismo británico; también a su lectura de *El Reino de Dios está en vosotros*, un texto donde Tolstói pretende rescatar del olvido a todos aquéllos que defendieron la no violencia.

Es imposible que Wittgenstein no conociera este aspecto de Tolstói y la importancia central que le confirió en una moral que tenía una dimensión política inmediata. Sin embargo, Wittgenstein nunca fue pacifista, como apuntan los testimonios ya citados. Desde luego no lo fue a la altura de la guerra de 1914-1918. En este respecto son esclarecedores los recuerdos de Engelmann. Cuando ambos se encontraron en 1916, éste ya había abandonado el arrebatado belicista que había recorrido toda Europa al principio de la guerra. Incluso había colaborado con un pacifista de primera hora, Karl Kraus, recortando periódicos para que éste escribiera una obra, *Los últimos días de la humanidad*, que quizá sea la que formalmente mejor exprese el derrumbe del orden europeo por causa del absurdo de la guerra. En cuanto a Wittgenstein, Engelmann afirma que tenía «una opinión completamente diferente [a la suya]... Consideraba su obligación ir a la guerra como algo que había que cumplir en cualquier circunstancia.»⁷

Ahora bien, cabe decir que no hubo un pacifismo, sino pacifismos de muy distinto signo. Hubo pacifismos como el del poeta Siegfried Sasson en cierto momento,⁸ que en definitiva no expresaba sino el desacuerdo respecto a cómo el estado mayor aliado conducía la guerra sin importarle la muerte en masa debida a concepciones bélicas obsoletas y decisiones tácticas y estratégicas torpes. Hubo pacifismos de los que muchos pensaron que no eran más que movilización nacionalista encubierta, como los casos de Barbusse y su novela *Le feu o*, al otro lado de la trinchera, E. M. Remarque y su *Im Westen nichts neues*. También hubo pacifismos cuyo rechazo a la guerra postulaba una última guerra de clase, una larga civil que debía serpentear por toda Europa para acabar con el capitalismo, causa y razón de todas las guerras; este era el caso de la izquierda de afinidad bolchevique, como Ernst Friedrich y su famoso libro ilustrado *¡Guerra a la Guerra!* o el Walter Benjamin de *Einbahnstraße*. Este tipo de pacifismo bélico, valga el oxímoron, prosperó en el periodo de entreguerras, como Stefan Zweig relata al

dar cuenta de cómo fracasó el proyecto de *Clarté*, un grupo del que debían formar parte escritores y artistas con el fin de oponerse a toda enemistad entre los pueblos. Descontadas las inmensas dificultades que suponía el Tratado de Versalles, lo que mató el proyecto e hizo que Zweig lo abandonara fue el viaje a la URSS de aquel Barbusse que había escrito la novela *Le feu*; ahora estaba convencido de que la fraternidad universal era irrealizable por las democracias burguesas y deseaba convertir *Clarté* en «un instrumento de la lucha de clases». ⁵⁴ Pero también hubo pacifismos sin concesiones como el del propio Zweig o los de estirpe tolstoiana, por poner dos ejemplos.

Ahora bien, Wittgenstein rechazaba incluso el sofisticado pacifismo de Engelmann. A éste le era antipático el pacifismo que se manifestaba en los países neutrales, es decir: descomprometidos de la situación límite que vivían los combatientes (y las poblaciones en guerra). Pensaba que esas manifestaciones «sólo serían serias cuando llevaran a enfrentar a la actividad bélica una acción igualmente seria, igual de peligrosa personalmente». Por eso se mostraba de acuerdo con el criterio de algunos tribunales ingleses frente a los objetores de conciencia: el acusado debía de probar que a lo largo de su vida se había comportado de manera tal «que lo legitimara para colocar la obligación religiosa por encima de la Estatal»; sólo en esa circunstancia se le concedía «un servicio (igualmente peligroso) sin armas». Engelmann consideraba, pues, que su oposición subjetiva a la guerra no le excusaba de su «obligación» hacia el Estado. Tampoco participaba de la opinión mantenida por un tipo de pacifismo existente (por cierto, como el de Tolstói); a saber, que la vida humana «es el mayor de los bienes posibles en cualquier circunstancia»: él «sólo sentía que hay bienes más altos, pero que está prohibido aniquilar la vida por algo menos valioso que los bienes supremos». ⁵⁵ En cualquier caso, en sus notas, se refiere a la guerra como «asesinato en masa» y declara que a partir de la estabilización de los frentes de 1915 tuvo claro que «tenía que dedicar toda mi vida al servicio de una única cosa= intentar acortar la duración del asesinato en masa». ⁵⁶

Frente a Engelmann, Wittgenstein defendía que su obligación era ir a la guerra en cualquier caso. Engelmann añade que entre sus respectivos puntos de vista no había posibilidad de compromiso alguno. Pero lo interesante es cómo consideraba Wittgenstein el particular pacifismo de su interlocutor: era una actitud «honesta» porque se derivaba de una convicción profunda, incluso «más honesta aunque tampoco con mayor sentido» que la de un «pacifista militante» o que la «del martirio... de un objetor de conciencia». ⁵⁷ Lo mismo pensaba de B. Russell, era una posición honesta –por su convicción y haber arriesgado la cárcel– pero improcedente. Ilse Somevilla aporta el testimonio, recogido por B. McGuinness, de que Wittgenstein condenó la asistencia de B. Russell a un encuentro por la Paz y la Libertad tras la guerra. Cuando Russell le dijo «creo que preferirías una Liga a favor de la guerra y la esclavitud», Wittgenstein le contestó «¡Más bien, más bien!» ⁵⁸ Comenta Somevilla que Wittgenstein no consideraba la guerra mejor

que la paz, sino que consideraba la prédica de la paz más insincera que la guerra. No creo que su rechazo fuera sólo una cuestión de sinceridad o hipocresía. Wittgenstein no dudaba, por ejemplo, de la sinceridad del ansia de paz de Engelmann. Es más relevante para entender su desacuerdo la distinta percepción entre ambos de cuál era su deber para ser un hombre honesto digno de vivir una vida auténtica. Pero «deber» es un concepto que precisa aquí aclaración, porque creo que en Wittgenstein se mezclan elementos generacionales con una muy particular elaboración de corte ético-religiosa.

Me detendré en este aspecto que he llamado «generacional». En uno de los mejores libros que conozco de la historia cultural de la víspera, desarrollo y día de después de la Primera Guerra Mundial, *Rites of Spring. The Great War and the birth of the modern age*, Modris Eksteins analiza –a partir de los diarios personales, correspondencia privada, etc.– las diferencias entre el uso del término *Duty* entre los combatientes ingleses y franceses, por un lado, y el de *Pflicht* –que es el que usa Wittgenstein en sus diarios de guerra– entre los soldados combatientes austro-alemanes. Pues bien, en una carta, el soldado Gerharrt Pastors, después de días de estar en el barro, bombardeado, haber resistido los asaltos de la infantería francesa, etc. escribe:

Nos hacemos fuertes. Esta vida barre sin misericordia toda debilidad y todo sentimentalismo. Estamos encadenados, privados del libre arbitrio, nos entrenamos para sufrir, para contenernos y disciplinarnos. Pero sobre todo nos volvemos hacia el interior. El sólo medio para soportar esta existencia, estos horrores, esta infamia, es elevar el propio espíritu hacia esferas más elevadas. Uno se ve forzado a meditar sobre sí mismo. Uno se ve constreñido a hacer cuentas, a arreglárselas, con la muerte. Para hacer contrapesar la horrible realidad, buscamos lo que hay de más noble y elevado.⁹⁹

La carta podría haberla escrito Wittgenstein. Eksteins cita numerosos textos de soldados del mismo tenor que no puedo citar aquí, sintetizaré sin embargo lo que concluye. Lo relevante en la noción de deber (*Pflicht*) para los combatientes austro-alemanes era estar presto al sacrificio, no el objeto del sacrificio. La noción de *Pflicht* iba más allá de la defensa de la madre patria, entre otras razones porque en el Imperio austro-húngaro había muchas patrias. Sobre todo entrañaba un potente elemento subjetivo, hecho de voluntad y de honor personal. Un honor que exige que se ponga a prueba la inspiración y la iniciativa personal, el temperamento. Por eso la voluntad es la manera de darle una forma concreta al honor y se vive como una fuerza creativa. Un soldado escribía en su carta: «Cuanto más fuerte, más se obedece.» Como dice Eksteins, tras esa noción de deber late el supuesto metafísico de que la muerte regenera, esa era la razón de que se popularizara la expresión «*die heilige Pflicht*», el deber sagrado. Cito a Eksteins: «El horror se trocaba en felicidad espiritual. La guerra se transformaba en paz (interior)».¹⁰⁰ De nuevo: se podría aplicar esa expresión a Wittgenstein.

Todos los diarios de guerra de Wittgenstein muestran una conexión entre la posibilidad de una muerte inmediata, la noción de «cumplir con el deber (*Pflicht*)» y el ideal de una vida vivida en lo bueno y en lo bello. Diez días después de haber empezado a leer los evangelios de Tolstói, en la primera anotación donde ya usa su lectura, a continuación de su cita: «el hombre es *impotente* en las carne, pero *libre* gracias al espíritu», Wittgenstein sigue escribiendo, «¿Cómo me comportaré si se llega a disparar? No tengo miedo a que me maten de un tiro, pero sí a no cumplir correctamente con mi deber ¡Que dios me dé fuerzas! Amén, Amén, Amén». ⁶¹

Ahora bien, a pesar de lo dicho creo que se puede y no se puede identificar a Wittgenstein en este punto con una generación. Sí, en el sentido de que los combatientes de la Gran Guerra tuvieron una experiencia que no puede compararse con ninguna otra y que, como afirma I. Sommariva respecto de Wittgenstein y Engelmann, les «removió hasta lo más íntimo y transformó para siempre». ⁶² Sí, en el sentido que he querido mostrar comentando las nociones de deber, obediencia y disciplina de sí. Sin duda, las concepciones más generales de su juventud sobre la guerra tenían aires de familia con la de tantos jóvenes combatientes de su entorno social. Pero en otro sentido, la respuesta de Wittgenstein es peculiar tanto por su configuración religiosa, cuanto por apolítica en un periodo que –de nuevo considerado por la historiografía reciente como una guerra civil europea– no era fácil, y en todo caso fue minoritario, el sustraerse a los extremos políticos que pronto aparecieron en la posguerra.

Porque a pesar de la situación en la que se encontraba, Wittgenstein pensaba que la infelicidad radicaba en un desequilibrio entre él y la vida tal como era, pero a la vez consideraba que *debía* reconocer que la culpa de ese desequilibrio no la tenía la vida, sino cómo era él. Es notorio que cabía otra actitud, como la de su amigo Engelmann y tantos otros: dedicar las propias energías a cambiar las circunstancias de la vida tal como viene dada con el fin de colmar aquel desequilibrio origen de la infelicidad. Pero, precisamente, para Wittgenstein lo religioso era el reconocimiento de ese desequilibrio, manteniéndolo siempre a la vista como acicate de autoexigencia moral, sin exculpar su conducta por las circunstancias exteriores. Descartaba considerar que los hechos que circunscribían su vida debieran alterarse porque en esa realidad dada era dónde *debía* demostrar que su espíritu (en un sentido personal) daba la medida del Espíritu (en otro sentido transpersonal). Porque la libertad que confiere la fortaleza de espíritu es para alejarse del mundo y de sus contingencias («El ser humano no debe depender del azar. Ni del favorable ni del desfavorable»), ⁶³ para hacerse independiente no sólo de las cosas, sino aun más de las personas («Es más fácil ser independiente de las cosas que de las personas ¡Pero también hay que poder lograr esto!»). ⁶⁴ El deseo de una vida buena –siempre vivido en un equilibrio frágil y precario– consistía en cumplir el deber por el deber sin cálculo utilitario, hacer las cosas bien y ser indiferente ⁶⁵ ante las contingencias del mundo para conseguir paz de

espíritu y poder trabajar en lógica (que constituye, a su vez, una contribución a la vida del espíritu en lo que este tiene de objetivación cultural). Todo lo cual estaba anunciado cuando Wittgenstein declaraba que, para salir airoso en los avatares de una vida que podía cesar en cualquier instante, había que vivir en lo bueno y en lo bello hasta que la vida acabara. Pues la consideración estética y ética radica en ver un objeto o el mundo (respectivamente) *sub specie aeternitatis*, es decir, consisten en una visión desde el exterior, no como estando entre ellos.⁶⁶

•

No es pues de extrañar la falta de perspicacia histórico-política de Wittgenstein. Engelmann describía la exigencia moral que le planteaba la guerra como el imperativo de dedicar su vida al único fin, «intentar acortar la duración del asesinato en masa». La expresión «asesinato en masa» no es inocua. Revela la captación de un rasgo fundamental de la guerra tecnificada que apareció en la contienda de 1914-18 y ya no abandonó nuestra época: la capacidad de matar en masa y a distancia dada la aparición de armas que ya no apuntan a los cuerpos uno a uno, sino que barren espacios abstractos aniquilando todo lo que contienen, recursos, urbes, combatientes y no combatientes. La Gran Guerra instauró lo que el general Ludendorff llamó «guerra total». Sin embargo, no hay ni una sola anotación o comentario de Wittgenstein respecto de ese rasgo de lo bélico contemporáneo. «Asesinato en masa» es una expresión ajena a su manera de referirse a la guerra, pues sigue pensándola bajo la figura obsoleta del duelo, como reto personal donde tiene que dar la medida. Pero un duelo peculiar, porque él encarna a los dos duelistas.

Es cierto que hay algunas anotaciones y comentarios –posteriores a la Segunda Guerra Mundial– que expresan una consideración socio-política del nuevo carácter de la guerra. Ya en 1945, recién acabada la contienda, afirma sin ambages que el fin del conflicto no le alborozaba porque no puede dejar de pensar que la paz es sólo una tregua, que es una patraña propagandística pensar que una futura guerra sólo podría estallar por causa de los ahora vencidos.⁶⁷ En el mismo sentido, es significativo el tono escéptico y distante con se refiere a los festejos de la victoria.⁶⁸ En 1947 anota que el progreso de la ciencia y la industria, tras infinitas calamidades, logrará configurar un mundo «en el que desde luego, vivirá cualquier cosa antes que la paz. Pues la ciencia y la industria deciden las guerras o así lo parece».⁶⁹ Y es justamente esa convicción la que explica sus –sólo en apariencia– provocadores comentarios sobre la bomba atómica. Quizá sea éste su comentario más profundo sobre el nuevo carácter de la guerra que, por otra parte, ya había amanecido en el conflicto bélico donde él combatió. En cualquier caso, no es un comentario de sensibilidad pacifista. Ni siquiera en este contexto de exterminio de la población civil utiliza alguna expresión cercana a la

de «asesinato en masa» que utilizara su amigo Engelmann referida a la guerra de 1914. Wittgenstein habla de «la angustia histórica» de la gente en general y trata de «filisteos», de «heces de la inteligencia», a los que «arman tanto escándalo» o «hablan ahora en contra de la producción de la bomba». ⁷⁰ Es de suponer que, cuando menos, parte de esos filisteos incluyen los movimientos pacifistas y por el desarme que surgieron tras el apocalíptico final de la guerra en Asia. No es que Wittgenstein fuera un defensor de la bomba, pero no puede resistirse a la idea de que hay algo bueno en el miedo y la angustia que inspira el escenario inaugurado por Hiroshima que considera una «amarga medicina». La patología que debía curar tan expeditivo remedio era la confianza acrítica en la ciencia, el «deslumbramiento» que produce «la gran idea del progreso». ⁷¹ Pues «la bomba saca a relucir el fin, la destrucción, la terrible maldad de una ciencia repugnante, jabonosa»; ⁷² tanto es así que no le parece una insensatez pensar que «la era científico técnica es el principio del fin de la humanidad» y que la humanidad que se esfuerza por los progresos del conocimiento científico «corre a una trampa». ⁷³

Es decir, la crítica de Wittgenstein a la bomba, como colofón y resumen de la conjunción de la industria –regida por el principio nada altruista de la ganancia–, de la de la ciencia y de la técnica, todas ellas concebidas bajo el principio abstracto de la acumulación, ⁷⁴ tiene en su base la conocida oposición *Kultur/Zivilisation* que se desarrolló en el ámbito germano a lo largo del siglo XIX. No es posible comprender su crítica en este asunto sin remitirse al famoso borrador del prólogo de las *Philosophische Bemerkungen* y a los aforismos *Cultura y valor* conexos que he citado anteriormente. Lo notable es que Wittgenstein usa esa oposición conceptual desde el año 29 hasta casi los años 50; es decir, hasta muy tarde, cuando tal esquema había caído en desuso. Ahora bien, si es cierto que la génesis de esa oposición conceptual abarca todo el siglo XIX –como Norbert Elias estudió minuciosamente en su conocido libro *El proceso de civilización*– ⁷⁵ no es menos cierto que se reactivó poderosamente con un sentido de defensa de la particularidad cultural alemana durante el conflicto bélico de 1914. Prácticamente, toda la «guerra cultural» contra Francia e Inglaterra giró en torno la defensa de la *Kultur* frente a la *Zivilisation*. Valgan como ejemplos el llamado *Manifiesto de los 93 intelectuales alemanes*, *Aufruf an die Kulturwelt*, o *Las consideraciones de un impolítico* de Thomas Mann; podrían aducirse cientos de ejemplos.

No digo que Wittgenstein fuera un nacionalista alemán. De hecho en sus *Diarios secretos*, al comienzo del conflicto, dice estar «terriblemente deprimido» –¡Se declara alemán «de los pies a la cabeza!»– por la seguridad de que la «raza alemana» será derrotada indefectiblemente por los ingleses, «la mejor raza del mundo». ⁷⁶ (Lo cual no deja de ser un tanto curioso, pues Wittgenstein luchaba contra los rusos en el frente oriental, no contra los ingleses). Pero sí afirmo que usar de esa oposición conceptual y adscribir a uno de sus polos (*Kultur*) lo implica en una concepción de la cultura que fue la que periclitó a lo largo de los años 30.

Sintiéndose lejano del pathos de la gran corriente de la civilización europea y americana, cuyo espíritu (*Geist*) le resulta «antipático» (*unsympathisch*), Wittgenstein no escondió cual era la filiación cultural de su pathos:

Con frecuencia reflexiono sobre si mi ideal de cultura es nuevo, es decir, corresponde a la época, o si proviene del tiempo de Schumann. Me parece que, cuando menos es una continuación (*Fortsetzung*) de ese ideal y, a decir verdad, distinto de la continuación que entonces alcanzó de hecho. Y también con exclusión de la segunda mitad del siglo XIX. Debo decir que se hizo así instintivamente y no como resultado de una reflexión.⁷⁷

Precisamente por ello y a pesar de sus posteriores comentarios socio-políticos sobre la guerra, creo que Wittgenstein nunca dejó de pensarla desde la perspectiva heroica, de estirpe romántica, con la que la contempló en su juventud.

NOTAS

1. Cf. L. Perissinotto, «Wittgenstein e la Religione».
2. L. Wittgenstein, *Aforismos cultura y valor*, Madrid, Austral, 1995. [1931, #84] «El trabajo filosófico – como en muchos aspectos sucede en la arquitectura – consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas (y en lo que uno exige de ellas).»
3. *Ibíd.*, [1950, #490] «¿No ha hecho la filosofía ningún progreso? Cuando alguien se rasca donde le pica, ¿debe verse un progreso? ¿Si no, no es un auténtico rascarse o un auténtico picar? ¿Y acaso no puede durar esta reacción al estímulo por mucho tiempo, antes de que se encuentre un medio contra la picazón?»
4. *Ibíd.*, [1931, #106] «Cuando se dice a veces que la filosofía de un hombre es cuestión de temperamento, hay en ello una verdad. La preferencia por ciertas metáforas [símbolos, parábolas], (*Gleichnisse*), es lo que podría llamarse cuestión de temperamento y en ellas descansa una parte de los desacuerdos mucho mayor de lo que pueda parecer.»
5. *Ibíd.*, [1939, #179] «En la carrera de la filosofía gana el que puede correr más despacio. O aquél que alcanza el último la meta.»
6. L. Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*, México, UNAM, 1997 (sin paginación).
7. L. Wittgenstein, *Aforismos cultura y valor*, *op. cit.* [1944, #254] «El filósofo es aquél que debe curar en sí mismo muchas enfermedades del entendimiento, antes de poder llegar a las nociones del sano entendimiento humano»; [1944, # 252] «Paz en los pensamientos. Esta es la anhelada meta de aquél que filosofa».
8. *Ibíd.* [1947# 356].
9. «Este libro está escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con el que está escrito. Creo que este espíritu es distinto al de la gran corriente de la civilización europea y americana. El espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor. No es este un juicio de valor.» L. Wittgenstein, *Aforismos cultura y valor*, *op. cit.* [1930, #29], p. 38-39.
10. «Si digo que mi libro está destinado sólo para un pequeño círculo de personas (si puede ser llamado un círculo), no quiero decir que ese círculo sea la élite de la humanidad; pero comprende las personas a las que me dirijo (no porque sean mejores o peores que otras, sino) porque son mi círculo cultural (*mein Kulturkreis*), mis compatriotas por así decir (*gleichsam die Menschen meines Vaterlandes*), en contraste con el resto que son extranjeros para mí», (1931) L. Wittgenstein, *Culture and Value*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 10e.
11. M.O'C. Drury, «Some Notes on Conversations with Wittgenstein», en R. Rhess, (edit.) *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 94.
12. L. Wittgenstein, Carta a Malcolm del 16-11-44, en Malcolm, N. *Ludwig Wittgenstein. A memoir*, versión española de M. García Aldonate, Madrid, Mondadori, 1990, pp. 42 y 48.
13. Hermine Wittgenstein, «My Brother Ludwig», en R. Rhess, (edit.) *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections. op. cit.* p. 3.

14. B. McGuinness, *Wittgenstein. A Life*, Londres, Duckworth, p. 204.
15. N. Malcolm, *op.cit.*, p. 50.
16. *Ibíd.*, p. 117.
17. O'C. Drury, *op. cit.*, p. 159.
18. «Si en la vida estamos rodeados por la muerte, así en la salud del entendimiento por la locura», L. Wittgenstein, *Aforismos, cultura y valor*, [1944, #255], *op. cit.*, p. 95. Son muchas las biografías – y los pasajes de Wittgenstein – que resaltan su miedo constante a perder el juicio.
19. «I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view». O'C. Drury, *op. cit.*, p. 94.
20. L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, Madrid, Alianza Universidad, 1991, pp. 65-7.
21. *Ibíd.*, pp. 147-149.
22. *Ibíd.*, 15 de septiembre de 1914, p. 55.
23. Me he ocupado de ello en «Muerte y religión: del Tolstói maduro al joven Wittgenstein», *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, n° 45, 2012.
24. Mucho se ha dicho sobre que el propio Wittgenstein afirmara tras la guerra que se había alistado voluntario buscando la muerte. Por ejemplo, el propio W. Baum, editor de los *Diarios secretos*, en nota al pie a la entrada del 15 de abril de 1916. Sin embargo, creo que su encaramiento con la muerte tiene el sentido religioso y moral aludido; todos los actos valerosos que realizó, o sus gestiones para ir a puestos del frente arriesgados (cf. Hermine Wittgenstein, «My Brother Ludwig», *art. cit.*, *op. cit.*, p. 5) creo que deben ser interpretados así, no como una ausencia de temor.
25. *Ibíd.*, p. 155.
26. N. Malcolm, *op. cit.*, p. 61.
27. L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, *op. cit.*, 11 de agosto de 1916, p. 157.
28. *Ibíd.*, 6 de mayo de 1916, p. 149.
29. *Loc. cit.* énfasis mío.
30. *Ibíd.*, 6 de agosto de 1916, p. 157, énfasis mío.
31. Desde esta óptica creo que debe interpretarse la afirmación del *Tractatus* 6.3751: «El primer pensamiento que surge cuando se propone una ley ética de la forma «tu debes», es: ¿y qué si no lo hago? Pero es claro que la ética no se refiere al castigo o al premio en el sentido común de los términos. Así, pues, la cuestión acerca de las consecuencias de una acción debe ser irrelevante. Al menos, estas consecuencias *no pueden ser acontecimientos*. Pues debe haber algo justo en la formulación de la cuestión. Sí que debe haber una especie de premio y de castigo ético, pero debe encontrarse en la acción misma. (Y esto es también claro, que el premio debe ser algo agradable y el castigo algo desagradable)». El subrayado es mío. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 198-199.
32. «Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética» [1929, #20] L. Wittgenstein, *Aforismos Cultura y Valor*, *op. cit.*, p. 34.
33. L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, *op. cit.*, 8 de diciembre de 1914, p. 109.
34. L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas 1914-1916*, Madrid, Síntesis, 2009, p. 217.
35. L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, *op. cit.*, 8 de diciembre de 1914, p. 109.
36. L. Wittgenstein, *Aforismos, cultura y valor*, *op. cit.*, [1940, #208] p. 87.
37. L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1937-1937*, Valencia, Pretextos, 2000, p. 110 [176].
38. Véase V. Sanfélix, «Una filosofía del espíritu. Wittgenstein y la cuestión india», en Mariano Rodríguez (ed.), *La mente en sus máscaras*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
39. «...del mismo modo como puedo colegir mi espíritu (carácter, voluntad) a partir de mi fisonomía...». L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas 1914-1916*, *op. cit.*, anotación 15/10/1916, p. 229.
40. El texto que sigue continúa la cita de mi nota al pie n° 10: «Por así decirlo, la cultura es como una gran organización que señala su lugar a todo el que pertenece a ella, lugar en el que puede trabajar dentro del espíritu del todo, y su fuerza puede medirse justamente por su resultado en el sentido del todo.» Borrador del prólogo de las *Philosophische Bemerkungen*, L. Wittgenstein, *Aforismos cultura y valor*, [1930, #29], *op. cit.*, p. 39.
41. Cf. nota 26.
42. L. Wittgenstein, *Diarios secretos*, *op. cit.*, 20 de febrero de 1915, p. 127.
43. *Ibíd.*, 20 de octubre de 1914, p. 75.
44. *Ibíd.*, 13 de diciembre de 1914, p. 111.
45. L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas 1914-1916*, *op. cit.*, anotación 8/7/1916, p. 209.
46. *Ibíd.*, 12 de septiembre de 1914, p. 53.
47. *Ibíd.*, p. 55. Énfasis mío.
48. Sobre la fijación de Wittgenstein a lo largo de su vida en esta novela de Tolstói me he manifestado en «La virtud moral de las alegorías. Wittgenstein y Hadjí Murat», en J. Marrades (ed.), *Wittgenstein. Arte y Filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.

49. Drury, *op. cit.*, p. 100. Sin embargo, la impresión de B. Russell en 1919 era la contraria «...Pero en general le gusta menos Tolstoy que Dostoievski (especialmente *Los Hermanos Karamazov*)». Carta a Lady Ottoline 20/12/1919, en L. Wittgenstein, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid, Taurus, 1979, p. 76.
50. Malcom, N. *op. cit.* p. 52 y 59.
51. L. Tolstói: *Resurrección*, traducción de Víctor Andrésco, Barcelona, Vertical de Bolsillo, 2008, pp. 616-617.
52. P. Engelmann, *Wittgenstein-Engelmann, Cartas, Encuentros, Recuerdos, op. cit.*, p. 125.
53. S. Sassoon, *Memorias de un oficial de infantería*, Madrid, Turner, 2002.
54. S. Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, Barcelona, El Acantilado, 2001, pág. 383.
55. P. Engelmann, *op. cit.*, pp. 124 y 125.
56. *Ibidem*, p. 203.
57. *Ibidem*, p. 203.
58. *Loc. cit.* nota al pie 1, p. 204.
59. M. Eksteins, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*, Nueva York, Anchor Book-Doublebay, 1990. Cf. pp. 193 y ss.
60. *Loc. cit.*
61. L. Wittgenstein, *Diarios secretos, op. cit.*, 12 de septiembre de 1914, p. 53.
62. J. Somavilla, «Paul Engelmann y Ludwig Wittgenstein. Penas existenciales y búsqueda apasionada», en P. Engelmann, *op. cit.*, p. 309.
63. L. Wittgenstein, *Diarios secretos, op. cit.*, p. 165.
64. *Ibidem*, p. 43.
65. «Mi ideal es una cierta indiferencia. Un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarme en ellas», L. Wittgenstein, *Aforismos cultura y valor*, [1929, #16], *op. cit.*, p. 33.
66. Cf. L. Wittgenstein, *Cuadernos de notas 1914-1916, op. cit.*, Anotación del 7 del 10 de 1916, p. 227.
67. «Tal vez deba sentirme alborozado porque la guerra ha terminado. Pero no lo estoy. No puedo evitar sentir que esta paz es sólo una tregua. Y la pretensión de que la completa estampida de los «agresores» de esta guerra hará del mundo un lugar mejor para vivir, ya que una futura guerra sólo podría ser comenzada por ellos, suena a patraña, & de hecho, promete un futuro horrendo». L. Wittgenstein, carta a N. Malcolm, en N. Malcolm, *op. cit.*, p. 117.
68. «Rhes está aquí& y pasó una buena cantidad de tiempo con él. Hemos tenido dos día de VJ [Victoria en Europa y Victoria en Asia] y pienso que hubo mucho más ruido que alegría real». L. Wittgenstein, Carta a Norman Malcolm del 17-8-1945, en Malcolm, N. *op. cit.* p. 116
69. L. Wittgenstein, *Aforismos cultura y valor*, [1947, #364], *op. cit.*, p. 120.
70. *Ibidem*, [1946, #275], pp. 99-100.
71. *Ibidem*, [1947, #318], p. 110.
72. *Ibidem*, [1946, #275], p. 100.
73. *Ibidem*, [1947, #318], p. 110.
74. *Ibidem*, [1930, #30], p. 40. «Nuestra civilización se caracteriza por la palabra «progreso». El progreso es su forma, no una de sus calidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aun la claridad está al servicio de este fin, no es un fin en sí.» Ese fragmento comienza con la afirmación de Wittgenstein de que el científico típico de esa civilización no comprende su «espíritu», de la misma manera que en el burrador de las *Philosophische Bemerkungen* afirma que él ve «sin simpatía la corriente de la civilización europea, sin comprensión por su fines, en caso de que tenga algunos».
75. N. Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1993.
76. L. Wittgenstein *Diarios secretos*, 25 de octubre de 1914, *op. cit.*, p. 77. En 1940, cuando se temía por la invasión de Inglaterra y en plena *Blitzkrieg*, le confesó a Drury: «Listed me ha oído hablar a menudo de cuanto me disgustan algunos rasgos de la vida inglesa. Pero ahora que Inglaterra corre un peligro real, me doy cuenta de cuanto aprecio le tengo, de cómo odiaría verla destruida...» M. O'C. Drury, *op. cit.*, p. 159.
77. L. Wittgenstein, *Aforismos cultura y valor*, [1929, #17], *op. cit.*, p. 33.

.....

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ es profesor de Filosofía en la Universitat de València. Este artículo se deriva de la participación del autor en el encuentro internacional «In der Finsternis dieser Zeit. Ethica, religione e politica in Wittgenstein» que tuvo lugar en Ca' Foscari (Venecia) del 3 al 5 de mayo de 2011.

Director:
Pedro Ruiz Torres

Secretario de Redacción:
Gustau Muñoz

Consejo de Redacción:
Carmen Aranegui / Giulia Colaizzi / Antoni Furió /
Javier de Lucas / Ernest Garcia / Pilar Maestro /
Sonia Mattalia (†) / Andrés Moya / Juli Peretó /
Nicolás Sánchez Durá / Justo Serna / Sergio Sevilla / Jaime Siles

Consejo Asesor:
Francisco J. Ayala / Seyla Benhabib / Juan Manuel Bonet /
Juan José Carreras (†) / Camilo José Cela Conde /
Roger Chartier / María Ángeles Durán / Ramon Folch /
Josep Fontana / Geneviève Fraisse / Wlad Godzich /
Enrique González / Jon Juaristi / Santos Juliá / Ramon Lapiedra /
Giovanni Levi / Vicent Llombrt / Tomàs Llorens / Isabel Morant /
Jacobo Muñoz / Sami Naïr / Juan Pérez Mercader / Paul Preston /
Ismael Saz / Trinidad Simó / Julia Varela / Ramón Villares /
Luis Villoro / Jorge Wagensberg

Redacción, administración y suscripciones:
Publicacions de la Universitat de València
Arts Gràfiques, 13. 46010 València
Tel.: 96 386 41 15 / Fax: 96 386 40 67
E-Mail: pasajes@uv.es

Diseño y maquetación: Celso Hernández de la Figuera
Impresión: LA IMPRENTA CG

Distribución:
Gea Libres (96 166 52 56): Valencia, Castelló
Gaia Libros (96 511 05 16): Alacant, Murcia, Albacete
Midac (93 746 41 10): Catalunya
Distriforma (91 601 77 42): Madrid, Castilla La Mancha
Ícaro (97 612 63 33): Euskadi, Navarra, Rioja, Aragón
Centro Andaluz (95 440 63 66): Andalucía Occidental
Carpe (98 161 17 52): Galicia
Palma (97 128 94 21): Illes Balears
CAL-Málaga (95 225 10 04): Andalucía Oriental
Terrier (985 16 82 87): Asturias
Arcadia (983 39 50 49): Castilla León
Canary Books (922 27 17 15): Islas Canarias
Argentina:
Jorge Waldhuter (jwlibros@ciudad.com.ar)
México:
Cobi (cobi@corporacionbibliografica.com)
Colombia:
Siglo del Hombre (info@siglodelhombre.com)

Fotografía de la portada:
Septembre 1918. Noyon - Place de l'Hôtel de Ville
(Archivo Casa de la Imagen) © Casa de la Imagen

ISSN: 1575-2259
Depósito Legal: V-2137-1999
Precio de este número: 10 euros

asociación de autores de
 **arce**
ASOCIACIÓN
DE AUTORES
ESPAÑOLES
DE ESPAÑA

UNIVERSITAT
ID VALÈNCIA
PUBLICACIONS
PUV

Editorial	2
<hr/>	
1914, EL COMIENZO DE LA CATÁSTROFE EUROPEA	
<hr/>	
<i>Pedro Ruiz Torres</i> , La paz que trajo la guerra. ¿Cómo fue posible la catástrofe de 1914?	6
<i>Maximiliano Fuentes</i> , Neutralidad o intervención. Los intelectuales españoles frente a la Primera Guerra Mundial (1914-1918)	22
<i>Antoine Prost</i> , Conmemorar sin travestir. La guerra de 1914-1918 como gran acontecimiento	40
<i>Thomas Wieder</i> , Genealogía accidentada de un «gran acontecimiento»	50
<i>Thierry Hardier/Jean-François Jagielski</i> , Los cuerpos de los desaparecidos en la Primera Guerra Mundial: el duelo imposible	62
<i>Modris Eksteins</i> , La consagración de la primavera (La Gran Guerra y el nacimiento de los tiempos modernos)	80
<hr/>	
Textos y documentos	
<hr/>	
<i>Thomas Mann</i> , Reflexiones en la guerra	88
Llamamiento a las naciones civilizadas (<i>Aufruf an die Kulturwelt</i>) / Manifiesto a los europeos (Albert Einstein) / Cartas de 1914 del <i>Journal des Économistes</i> (Yves Guyot, Daniel Bellet, Lujo Brentano, Georges Blondel)	101
<hr/>	
Entrevista	
<hr/>	
<i>Vivek Chibber</i> entrevistado por Jonah Bich, «¿Cómo hablan los subalternos?»	122
<hr/>	
Temas	
<hr/>	
<i>Nicolás Sánchez Durá</i> , Wittgenstein sobre la guerra y la paz	136
<i>Claus Offe</i> , Dos teorías y media. Posdemocracia en la era de los mercados financieros globales	154
<hr/>	
Libros	
<hr/>	
<i>David J. Pérez</i> , Anticlericalismo (Andreu Navarra, El anticlericalismo. ¿Una singularidad de la cultura española?)	163
<i>José Luís Moreno Pestaña</i> , Interpretar y transformar (Jacobo Muñoz, Filosofía y resistencia)	167
<i>Teresa López</i> , Orígenes de la dominación (Almudena Hernando, La fantasía de la individualidad)	172
<i>Dolores Sánchez</i> , Una reflexión oportuna sobre un tema candente (Jordi Borja, Cartes de lluny i de prop)	178
<i>Anacleto Ferrer</i> , Carper Bill Collage (Carlos Pérez, Buffalo Bill)	185

PASAJES

DE PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Invierno 2013-2014 / PVP 10 €

1914, el comienzo de la catástrofe europea

Pedro Ruiz Torres, La paz que trajo la guerra. ¿Cómo fue posible la catástrofe de 1914?

Maximiliano Fuentes, Los intelectuales españoles frente a la Primera Guerra Mundial

Antoine Prost, Conmemorar sin travestir. La guerra de 1914-1918 como gran acontecimiento

Thomas Wieder, Genealogía accidentada de un «gran acontecimiento»

Thierry Hardier/Jean-François Jagielski, Los cuerpos de los desaparecidos en la Primera Guerra Mundial: el duelo imposible

Modris Eksteins, La Gran Guerra y el nacimiento de los tiempos modernos

TEXTOS Y DOCUMENTOS

Thomas Mann, Reflexiones en la guerra

Llamamiento a las naciones civilizadas (*Aufruf an die Kulturwelt*) / Manifiesto a los europeos (Albert Einstein) / Cartas de 1914 del *Journal des Économistes* (Yves Guyot, Daniel Bellet, Lujo Brentano, Georges Blondel)

ENTREVISTA

Vivek Chibber entrevistado por Jonah Bich, «¿Cómo hablan los subalternos?»

TEMAS

Nicolás Sánchez Durá, Wittgenstein sobre la guerra y la paz

Claus Offe, Dos teorías y media. Posdemocracia en la era de los mercados financieros globales

