

WITTGENSTEIN ANTE LA REVOLUCION CONSERVADORA DE WEIMAR

Ignacio Ayestarán Uriz

RESUMEN: La obra del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) ha cobrado una gran dimensión en el pensamiento occidental al ser considerado un fundador del positivismo lógico y de la filosofía analítica. Esta consideración, no obstante, se debe a investigaciones anglosajonas que han olvidado aquel aserto del propio Wittgenstein en el que reconocía -citamos- haber recibido la influencia de "Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa". En este trabajo analizamos uno de esos autores, Oswald Spengler, uno de los ideólogos más ilustrativos de la denominada Revolución Conservadora que asoló el período de existencia de la República de Weimar en Alemania. Spengler, admirado por otros intelectuales de dicha corriente conservadora-reaccionaria como el mismo Ernst Jünger, fue criticado en su concepción de la visión histórica de las formas socioculturales publicada en *La decadencia de Occidente*. Wittgenstein contrapuso toda su filosofía de la pluralidad de formas de vida y juegos de lenguaje frente a este totalitarismo histórico decadente y elitista.

Para establecer esta crítica, sin embargo, Wittgenstein partió de otro autor de la cosmovisión germánica, fuente de inspiración para los círculos culturales conservadores de Weimar y Viena: J. W. von Goethe. Ello nos mostrará cómo el posterior rechazo a la filosofía de la historia de Spengler nace de las ideas de Goethe sobre la razón, la naturaleza y el lenguaje, en una lectura no sólo interesante sino clarificadora para entender la capacidad de resistencia del pensamiento de Wittgenstein ante sus contemporáneos.

Para alcanzar los objetivos que hemos trazado previamente en el resumen-abstract estableceremos los siguientes pasos discursivos. Primeramente, haremos una evaluación global del impacto de las ideas de Goethe en Wittgenstein. En segundo lugar, con las conclusiones ahí obtenidas leeremos las críticas de Wittgenstein a Spengler para constatar la lectura wittgensteiniana de Goethe. Finalmente, haremos alguna referencia a la importancia sociopolítico-cultural que en los escritos de Wittgenstein presenta la crítica a la visión de la historia de Spengler.

1. LAS CUITAS GOETHIANAS DE WITTGENSTEIN

En Wittgenstein, especialmente desde sus escritos de transición de la década de los 30 hasta sus últimos trabajos, localizamos un gusto por el pensamiento de Goethe. Dicho gusto merece ser destacado para entroncar la obra de Wittgenstein en la tradi-

ción intelectual germánica. Se ha de significar aquí que la recepción de Goethe era un tema común en la cultura vienesa de principios de siglo. Asimismo Goethe fue una de las inspiraciones comunes de los intelectuales de la denominada Revolución Conservadora en Weimar.¹

Entre los presupuestos goethianos preferidos por Wittgenstein se aprecia inicialmente una consideración dialéctica de la realidad a través de la mediación lingüística. En Goethe, anticipándose a los grandes movimientos hegelianos y dialécticos, la referencia a cualquier realidad translingüística se ve gravemente problematizada por la introducción de un incesante dinamismo lingüístico que nunca cesa en su versatilidad de contradicción, evitando cualquier fin ulterior que la paralice y acapare: "Toda palabra pronunciada suscita su contrario" [M&R, §9] y "cuando alguien dice haberme refutado, no piensa que se ha limitado a enfrentar una opinión a la mía; con lo cual no se resuelve nada. Un tercero tendría el mismo derecho, y así al infinito" [M&R, §1183].² Goethe califica de *dialéctica* a esta fuente incansable de diferencias, simiente de la discordia racional.

"La dialéctica es el desarrollo del espíritu de contradicción, que le fue dado al hombre para que aprenda a discernir la diferencia entre las cosas" [M&R, §1202].

Dado este dominio contradictorio de la razón lingüística, la aproximación del pensamiento se ha de efectuar mejor por métodos precarios, como el de la analogía, que por direcciones unívocas y unilaterales. La *analogía*, que muchas corrientes intelectuales han reivindicado pero que muy pocas han logrado desarrollarla en su base -como pluralidad de sentidos en el que se ha(n) de decir el ser o los seres-. La analogía es consciente de su brevedad especulativa y en ello se aproxima a su hermano, el aforismo. Ambos son herramientas alternativas a las estructuras lógicas férreas y monolíticas de los titanismos de las logomaquias. La analogía es hija de la apertura de la razón hacia un tejido de vinculaciones sin vislumbre alguno de final, "la analogía ofrece la ventaja de que no concluye ni pretende, en el fondo, nada definitivo" [M&R, §532].

Lo erróneo, para Goethe, estriba principalmente en la precipitación que hay en el paso del fenómeno a la teoría. El origen de esta precipitación lo sitúa Goethe en los mismos griegos, incluido Aristóteles.³ Los fenómenos observados y las teorías deducidas conforman un tejido mutuo que se sostiene por la colaboración de ambas partes. De un lado la teoría requiere fenómenos. "La teoría en y de por sí nos sirve sólo en la medida

¹ Nos ocuparemos principalmente del período de la República de Weimar, desde 1918 ó 1919 (fecha de la Constitución por la Asamblea Nacional Constituyente) hasta el incendio del Reichstag y la suspensión *de facto* de la Constitución de Weimar en 1933.

Para lo que se entiende por el movimiento sociocultural de la Revolución Conservadora, léase Keith Bullivant: "La Revolución Conservadora", en Anthony Phelan (ed.): *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*. Trad. J. M. Domingo i Roig. Valencia: Alfons el Magnànim, 1990, pp. 67-95 (Ed. original: *The Weimar Dilemma. Intellectuals in teh Weimar Republic*. Manchester: Manchester University Press, 1985).

² Con [M&R] citamos el escrito de J. W. Goethe: *Maximen und Reflexionen (Máximas y Reflexiones)*. Trad. J. del Solar. Barcelona: Edhasa, 1993).

³ "Cuando examinamos los problemas tratados por Aristóteles, nos asombramos ante el poder de observación y la pluralidad de cosas que impresionaron el ojo de los griegos. Tan sólo incurrieron en el fallo de la precipitación, pues pasan directamente del fenómeno a la explicación, lo que da origen a postulados teóricos de todo punto insuficientes. Este es, sin embargo, el error general que aún se sigue cometiendo hoy en día" [M&R, §578].

en que nos hace creer en la concatenación de los fenómenos” [M&R, §529]. Por otro lado, los fenómenos sólo son tales en una red de relaciones. “Nada pueden demostrar un fenómeno o un experimento aislados, pues son los eslabones de una gran cadena que sólo adquiere validez en su conjunto. Quien ocultara una sarta de perlas para no mostrar sino la más hermosa, y nos pidiera creerle que las restantes son todas iguales de bellas, difícilmente encontraría a alguien dispuesto a seguirle el juego” [M&R, §156]. En definitiva, la concatenación de los fenómenos -aunque sea una concatenación por analogía y contingente- constituye la teoría.

“Ningún fenómeno se explica en ni por sí mismo; sólo el estudio y la ordenación metódica de muchos acaban arrojando algo que podría considerarse una teoría” [M&R, §1230].

Teoría y experiencia son caras de una misma moneda, frente a las abstrusas metodologías que se empeñan en establecer un hiato insalvable entre ambas.

“El logro supremo sería comprender que todo lo fáctico es ya teoría. El azul del cielo nos revela la ley fundamental de la cromática. No se busque nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la teoría” [M&R, §575].

Es lo que ya había sugerido en *Fausto* por boca de Mefistófeles: “Gris, caro amigo, es toda teoría, y verde el dorado árbol de la vida”.⁴ La fusión entre teoría y observación fenoménica sólo acontece cuando se unen en la acción de la vida.

“Teoría y experiencia/fenómeno se hallan en un conflicto permanente entre sí. Cualquier tentativa de fundirlos en la reflexión es un engaño; sólo es posible unirlos mediante la acción” [M&R, §1231].

En este aspecto cobra sentido el celeberrimo aserto de Fausto que supone una sublección contra las metafísicas judeocristianas (y, en parte, grecorromanas) anteriores fundamentadas en el logos.

“Pues bien, escrito está: «En el principio era la *palabra*». ⁵ [Wort]
 ¡Ya aquí tropiezo! ¿Quién me ayudará a seguir?
 Me resulta imposible darle un valor tan alto a la *palabra*,
 he de traducirlo de otro modo, si es que por el espíritu estoy bien

[iluminado.

Escrito está: «En el principio era la *idea*». [Sinn]
 Piensa muy bien este primer renglón,
 ¡no vaya a precipitarse tu pluma!
 ¿Es la idea lo que todo ocasiona y crea?
 Debiera, pues, decir: ¡«En el principio era la *fuerza*»! [Kraft]
 Empero, también mientras esto transcribo,
 algo me advierte que no restaré en ello.
 ¡El espíritu me ayuda!, de repente veo el consejo
 y sin miedo escribo: ¡«En el principio era la *acción*»!” [Tat]⁶

⁴ J. W. Goethe: *Fausto*. Trad. P. Gálvez. Barcelona: Plaza y Janés, 1986, versos 2038-9.

⁵ San Juan, 1, 1: “En el principio era la Palabra y la Palabra estaba con Dios”.

⁶ J. W. Goethe, *Fausto*, versos 1224-1237.

La recepción que Wittgenstein hizo de este principio fáustico queda recogida en una anotación suya de 1937: "El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una reacción; solamente a partir de ella pueden desarrollarse formas más complicadas. El lenguaje -quiero decir- es un refinamiento, 'en el principio era la acción'." [C&V, p. 31]⁷ En otra anotación de 1945 se ve todavía dicha impronta goethiana: "Las palabras son acciones" [C&V, p. 46] [Cf. también IF, I, §546].

El origen del sentido no estriba en una palabra atemporal, ni en un concepto, sino en la actividad con principio y fin en sí misma. El fenómeno no remite a una presencia más allá de él, sino a sí mismo, a su propia consistencia. "Sólo la constancia de los fenómenos es importante" [M&R, §1229].

Este giro introducido por la adaptación del discurso teórico y de la praxis conlleva en el planteamiento goethiano el acercamiento de la especulación a la vida, el tránsito *de la crítica de la razón a la crítica del sentido común humano*. "Bien mirado, toda filosofía no es sino sentido común en lenguaje oscuro" [M&R, §1200]:

"Ya llevan mucho tiempo ocupándose de la crítica de la razón; me gustaría una crítica del sentido común humano. Sería auténticamente beneficioso para la humanidad hacerle ver al sentido común, intentando convencerlo, hasta dónde puede llegar, y esto es precisamente cuanto necesita para vivir en la tierra" [M&R, §1199].

Goethe anticipa la postura de Wittgenstein ante la crítica de la razón lingüística. Un proyecto común les une: rescatar el sentido común perdido en los abusos del lenguaje empleado por la razón. El sentido común ha de volver a su hogar, a la vida, a la práctica. "El sentido común, que a decir verdad está orientado hacia lo práctico, sólo yerra cuando se aventura a resolver problemas de naturaleza superior: en cambio, una teoría superior raras veces aparece en el círculo donde aquél actúa y existe" [M&R, §1201].

Consecuentemente con esta ontología de la praxis y del sentido común, Goethe se ve abocado a hablar de los fenómenos como elementos irreductibles de nuestra producción ontológica del mundo, más allá de todo campo causal.

"El hombre que piensa yerra particularmente cuando pregunta por la causa y el efecto: ambos juntos forman el fenómeno indivisible. Quien sabe reconocer esto se halla en el buen camino hacia la acción, el actuar" [M&R, §1234].

⁷ Por abreviar hacemos referencia a las obras de L. Wittgenstein con las siguientes abreviaturas y ediciones (aunque existen otras versiones y traducciones muy valiosas, hemos consultado por razones hermenéuticas):

[DS] = *Diarios secretos*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1991.

[IF] = *Investigaciones Filosóficas*. Trad. A. García Suárez y C. U. Moulines. Barcelona: UNAM/Crítica, 1988.

[Z] = *Zettel*. Trad. O. Castro y C. U. Moulines. México: UNAM, 1979.

[OFM] = *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*. Trad. I. Reguera. Madrid: Alianza, 1987.

[UEFP] = *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Trad. E. Fernández, E. Hidalgo y P. Mantas. Madrid: Tecnos, 1987.

[RPP I] = *Remarks on the Philosophy of Psychology, I*. Oxford: Basil Blackwell 1990.

[RC] = *Remarks on Colour*. Oxford: Basil Blackwell 1990.

[C&V] = *Culture and Value*. Trad. P. Winch. Oxford: Blackwell, 1980.

[L&C] = *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

Un ejemplo de la postura de Goethe en el ámbito científico la encontramos curiosamente en el electromagnetismo, con el fenómeno de los imanes, lejos del mecanicismo newtoniano.

“El imán es un fenómeno primordial al que basta con enunciar para haberlo explicado; de ese modo se convierte también en un símbolo de todo aquello para lo que no necesitamos buscar nombres ni palabras” [M&R, §434].

Las fuerzas electromagnéticas son uno de los paradigmas científicos estipulados por Goethe, un exponente de lo que es un fenómeno primordial o protofenómeno [*Urphänomen*] ante el que la razón se conforma sin buscar causas o efectos ulteriores. El electromagnetismo muestra la simplicidad de los fenómenos, pues “un fenómeno es una consecuencia sin motivo, un efecto sin causa. Si al hombre le resulta difícil encontrar motivo y causa es porque son tan simples que se esconden a su mirada” [M&R, §1233].

Los protofenómenos se deben a nuestra observación que los erige en constituyentes últimos de la realidad por el asombro que manifestamos ante ellos, donde “la percepción inmediata de los fenómenos primordiales nos provoca una especie de angustia” [M&R, §433]. Este asombro angustioso lo intentamos apaciguar con los bálsamos teóricos, ora el discurso científico ora las proclamas metafísicas, que enmascaran el respeto primitivo.

“Los fenómenos primordiales, cuando se manifiestan sin velo alguno ante nuestros sentidos, nos inspiran una especie de respeto rayano en el temor. Los hombres sensibles se refugian en el asombro; pero en seguida aparece ese activo proxeneta llamado inteligencia e intenta, a su manera, servir de mediador entre lo más noble y lo más vulgar” [M&R, §412].

No obstante, a la postre, sólo se trata de una cuestión de resignación de nuestra producción de/en el mundo. “Si al final me doy por satisfecho con el fenómeno primordial, se trata sólo de resignación; pero hay una gran diferencia entre resignarme ante los límites del ser humano o dentro de una hipotética limitación de mi estrecha individualidad” [M&R, §577].

Wittgenstein recoge directamente el legado goethiano y su ontología del protofenómeno. Ya no pretende erigir grandilocuentes edificios explicativos sino aportar descripciones pormenorizadas. Incluso repite el *dictum* goethiano textualmente: “No mires nada detrás de los fenómenos; ellos mismos son la teoría.” (Goethe)” [RPP I, §889]. A lo que añade: “El “fenómeno primario” (*Urphänomen*) es, e.g., lo que Freud pensó que él había reconocido en los sueños de simples realizaciones de deseos. El fenómeno primario es una idea preconcebida que nos domina” [RC, II, §230].⁸ En las *Investigaciones Filosóficas* lo une a su concepción de los «juegos de lenguaje», clave de su filosofía tardía.

“Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’ [*Urphänomene*]. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*” [TF, I, §654].

⁸ En otro lugar especifica Wittgenstein: “Hay un ‘por qué’ para el que la respuesta no permite predicciones. Este es el camino de las respuestas animistas, por ejemplo. Muchas de las explicaciones de Freud, o aquellas de Goethe sobre su teoría de los colores son de este tipo. Y ahora el fenómeno ya no se erige sólo; está conectado con otros, y nos sentimos más seguros” [LWPP II, p. 86c].

Wittgenstein repudia buscar una esencia común a todos los juegos del lenguaje. Por eso recomienda, *no pensar* los juegos del lenguaje sino *mirarlos*,⁹ estar atentos a la particularidad concreta. La lección para la filosofía es explícita cuando Wittgenstein expone su filosofía de los *juegos de lenguaje* y nos evoca ciertos remedos goethianos, donde el lenguaje se supedita a la variabilidad de la vida:

“Pero, ¿cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? -Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una *figura aproximada* de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática.)

La expresión «*juego de lenguaje*» debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.” [IF, I, §23]

“Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje -como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.” [IF, I, §130]

Sin embargo, el empleo de objetos de comparación entre los distintos juegos de lenguaje (y las diferentes formas de vida) arrastra consigo que no exista el modelo único por excelencia con el que discernir el resto de juegos. No existe un trascendental privilegiado al que se han de acomodar los demás. No existe *el* orden, sino el orden *con respecto a* otra cosa que nos interesa en ese momento. Esto elimina una extensa corriente dogmática del pensamiento filosófico:

“Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación -como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)” [IF, I, §131]

Henos aquí ante la nueva función de la filosofía según Wittgenstein:

“Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje.

⁹ “Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? -No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos o no lo llamaríamos ‘juegos’» -sino *mira* si hay algo común a todos ellos. -Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! (...) Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen. (...) Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan” [IF, I, §66], “(...) como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras” [IF, I, §67].

Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérmolas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja.” [IF, I, §132]

La filosofía debe reconocer que el ideal de ordenación no es infravalorado ni pierde importancia cuando aparece como un principio que determina y rige nuestra investigación, nuestra actividad teórica, en una muestra de humildad especulativa.¹⁰ En esta postura la visión causal-mecanicista de los acontecimientos pierde su privilegio categorial:

“Lo insidioso del punto de vista causal es que nos lleva a decir: “Por supuesto, esto tuvo que suceder así.” Mientras que deberíamos pensar: puede que haya sucedido *así* -y también de otras muchas maneras.” [C&V, 1940, p. 37]

2. LAS FORMAS DE VIDA EN WITTGENSTEIN FRENTE AL TOTALITARISMO HISTORICO DE SPENGLER Y JÜNGER

Wittgenstein había leído con interés *La Decadencia de Occidente* (1917-1922) de Oswald Spengler (1880-1936), uno de los representantes del modernismo reaccionario¹¹ y precursor de la ideología nacionalsocialista (en términos spenglerianos, la síntesis fáustica de prusianismo y socialismo). A él se refiere Wittgenstein en 1931:

“La explicación histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo *un* modo de unir los datos -es su sinopsis. Sólo es posible ver los datos en su relación mutua y unirlos en una imagen general sin presentarla bajo la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal.” [RF, p. 69]

“El concepto de representación sinóptica es de una importancia fundamental para nosotros. Designa la forma de nuestra representación, el modo según el cual vemos las cosas. (Un tipo semejante de ‘*Weltanschauung*’ parece ser típico de nuestro tiempo. Spengler.)” [RF, p. 69]

La historia cultural en Spengler se concibe como sucesión de formas históricas, de cosmovisiones, de representaciones sinópticas, de una morfología de epopeyas,¹² gestas que se suceden una tras otra eliminándose y cayendo en el olvido tras su decadencia. Wittgenstein adoptó y modificó esta ‘teoría’ de la decadencia. En 1938 Rhees preguntó a Wittgenstein si su ‘teoría’ de la decadencia de las culturas incluía cierto pesimismo -un

¹⁰ “El ideal no pierde nada de su dignidad si es presentado como el principio determinando la forma de la reflexión de uno mismo. Una medida prudente.” [C&V, p. 27]

¹¹ Calificación concedida por el historiador J. Herf: *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984 (*El Modernismo Reaccionario. Tecnología, Cultura y Política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. E. L. Suárez. México: FCE, 1990, pp. 99-100. Cf. también pp. 113-153).

¹² O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. C. H. Boeck'schen Verlagsbuchhandlung, 1917-1922 (*La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal*. Trad. M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1989¹⁴, vol. I, p. 146).

pesimismo trágico tan propio del determinismo histórico de Spengler-. Wittgenstein respondió que aunque tal vez implicase cierta connotación pesimista a él no le interesaba tanto este carácter sino más bien la descripción de un tipo particular de desarrollo.¹³ Esta puntualización sobre el concepto spengleriano de decadencia le lleva a formular ya el germen de su noción de 'formas de vida'.

"Para aclararte con las palabras estéticas tienes que describir modos de vivir. Pensamos que tenemos que hablar de juicios estéticos como 'Esto es bonito', pero encontramos que si tenemos que hablar de juicios estéticos no encontramos en modo alguno tales palabras, sino que una palabra se usa como un gesto, acompañando a una complicada forma de vida. (El juicio es un gesto que acompaña a una amplia estructura de acciones no expresadas por un único juicio)." [L&C, §35, p. 11]

No es casual que la noción de forma de vida se utilice aquí al socaire del concepto de decadencia como tampoco lo es que el término de 'parecido de familia' nazca en una crítica directa a la visión spengleriana de la historia.¹⁴

"Spengler podría ser mejor entendido si hubiera dicho: estoy *comparando* diferentes períodos culturales con la vida familiar; dentro de una familia existe un parecido familiar, aunque entre los miembros de distintas familias también existe un parecido; el parecido familiar se distingue del otro parecido de este o aquel modo, etc. Lo que quiero decir es esto: se nos tiene que decir el objeto de comparación, el objeto del que se ha tomado esta manera de ver las cosas, de otro modo el discurso se verá afectado constantemente con distorsiones. Pues entonces, se quiera o no, adscribiremos las propiedades del modelo al objeto que observamos bajo dicho prisma; y afirmaremos: "*siempre debe ...*"

Esto sucede porque queremos dar a las características del modelo un apoyo en nuestro modo de representar cosas. Pero, cuando se confunden modelo y objeto, nos encontramos a nosotros mismos concediendo dogmáticamente al objeto propiedades que por necesidad sólo posee el modelo. Por otro lado pensamos que nuestra visión no tendrá la generalidad que queremos que tenga si sólo se ajusta en realidad a un caso. Pero el modelo debería presentarse claramente como tal, de

¹³ "¿Pensas que tengo una teoría? ¿Pensas que estoy diciendo qué es la decadencia? Lo que hago es describir diferentes cosas llamadas decadencia. Yo podría aprobar la decadencia (...) pero esto, por supuesto, (...) no es lo que importa. Mi ejemplo de decadencia es un ejemplo de algo que conozco, quizás de algo que me disgusta -no lo sé. (...) Supón que yo hablase de la decadencia del estilo de vida. Si alguien pregunta: "¿Qué quieres decir con decadencia?" Describo, doy ejemplos. Por un lado usas 'decadencia' para describir un tipo particular de desarrollo, por otro lado para expresar desaprobación. Puedo añadirlo a las cosas que me agradan; tú a las cosas que te desagradan. Pero la palabra puede usarse sin ningún elemento afectivo; la usas para describir un tipo particular de cosa que ocurrió. Es más parecido a usar un término técnico -posiblemente, aunque no es totalmente necesario, con un elemento despectivo en él. Puedes decir en protesta, cuando hablo de decadencia: "Pero esto era muy bueno." Digo: "De acuerdo. Pero esto no era de lo que estaba hablando. Yo la usaba para describir un tipo particular de desarrollo." [L&C, §§33-34, pp. 10-11]

¹⁴ Hay que matizar cuando G. H. von Wright nos dice que Wittgenstein no desarrolló una filosofía de la historia (como Spengler) [G. H. von Wright, "Wittgenstein in relation to his Times", in B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, p. 116]: desde luego no elabora una teoría de la historia, pero sí una crítica de ciertas teorías de la historia.

modo que caracterice toda la discusión y determine su forma. Este es el punto central, de modo que su validez general dependerá más del hecho de que determina la forma de la discusión que de la afirmación de que todo lo que sólo sea verdadero para el modelo se mantenga también para todas las cosas que se están discutiendo.

Asimismo, siempre se querría preguntar ante todas las afirmaciones exageradas, dogmáticas: ¿Qué hay en realidad de verdadero en ello? O también: ¿en qué caso es esto realmente verdadero?" [C&V, 1931, p. 14]

Esta importancia de la *Weltanschauung* espengleriana se trasluce en las *Investigaciones Filosóficas*, donde vuelve a incidir en el dogmatismo que supone olvidar que el modelo es simplemente una forma de plantear las cosas:

"Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación -como por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)" [IF, I, §131]

En este párrafo resuenan las ideas de Goethe sobre la analogía, así como en la crítica implícita a la morfología de la historia de Spengler: "Pero entonces, ¿cuál es la relación entre una consideración como la de Spengler y la mía? La distorsión en Spengler: el ideal no pierde nada de su dignidad cuando es presentado como el principio que determina la forma de las reflexiones de uno. Una buena regla" [C&V, 1937, pp. 26-27]. Este dogmatismo sobre el ideal teleológico lo combate Wittgenstein al establecer que las comparaciones de formas de vida son meras relaciones de semejanzas y diferencias.

"Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje (...). Los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza." [IF, I, §130]

Comprobamos así que queda asimilada la enseñanza de Goethe, ya que comparar objetos bajo modelos de relaciones significa que el orden resultante siempre es provisional y que no debe proclamarse absoluto.

"Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden." [IF, I, §132]

"La representación sinóptica produce la comprensión que consiste precisamente en el hecho de que "vemos relaciones". De aquí la importancia de encontrar lazos de unión. (...) Pero en este caso un hipotético lazo de unión no debería ser nada sino dirigir la atención a la similitud, a la relación, de los *hechos*." [RF, p. 69]

Se acaba así con el abuso de las macro-historias universales. El orden cronológico sólo es un orden más entre otros muchos. Las ideologías, concebidas como lógicas de ideas, logos del *eidos* o de la forma, se han de presentar o representar como leyes o ideas sinópticas que nos satisfacen bajo un punto de vista o desde cierto ángulo. A las visiones morfológicas de la historia vigentes en los círculos intelectuales de Weimar siempre subyace un arquetipo, un mito, que dota de sentido al devenir histórico.

Conviene que nos detengamos brevemente en este punto pues lo que Wittgenstein está criticando constituye el núcleo de las ideologías historicistas de los conservadores de Weimar. Recuérdese aquí la obra de Ernst Jünger publicada en 1932 y que en su momento alumbró el destino de muchos intelectuales filo-nacionalsocialistas, titulada *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (*El trabajador. Dominio y figura*). Jünger también realiza una lectura de la filosofía de la experiencia en Goethe, mas los resultados a los que le conduce tal ejercicio son opuestos a las conclusiones obtenidas por Wittgenstein. Jünger incurre en la dominación de todo devenir histórico bajo el prisma de la *Figura* (*Gestalt*) del Trabajador-Soldado de la Movilización Total: "Para percibir figuras, o, como decía Goethe, «experiencias», se requiere un equipamiento más fundamental que una óptica excelente, pues lo único que cabe ver y describir o también pintar son siempre las etiquetas de las figuras, no su esencia".¹⁵ La figura pasa a dominar incluso la política, dado que "también en la política todo depende de que al combate acudamos con figuras y no con conceptos, ideas o meros fenómenos".¹⁶ La figura es un acto político, "el ver figuras es un acto revolucionario por cuanto es conocer un ser en la entera y unitaria plenitud de su vida".¹⁷ Por supuesto, la figura es la figura del *Reich* auténtico.¹⁸ La figura prepara para el derramamiento de sangre, "puesto que las figuras albergan dentro de sí el todo, demandan el todo. Y así ocurre que el ser humano, al descubrir su figura, descubre al mismo tiempo su propia misión, su destino; tal descubrimiento lo capacita para el sacrificio, el cual alcanza su expresión más significativa en la ofrenda de la sangre".¹⁹ La historia sucumbe a la figura,²⁰ la historia no es otra cosa que el devenir surgido de, por y para la figura. Ahora bien, la figura no es otra cosa que el anuncio de la Movilización Total, del Estado total en su dominio sobre los seres humanos: "el acto mediante el cual logra el trabajador quitarse de encima ese espacio consiste precisamente en verse a sí mismo como figura y dentro de un orden jerárquico de figuras. En eso se basa también la más honda justificación de su combate por el Estado, una justificación que ahora ha de invocar no una interpretación nueva del contrato, sino una misión encomendada de manera directa, un destino".²¹ Es el sueño del imperio de la figura del Trabajador-Soldado en un *Reich* mundial, algo que a juicio del propio Jünger supera la morfología de la historia esbozada por Spengler: "Esto mismo se aplica también al sistema de Spengler. Las culturas son vistas en su sucesión y su simultaneidad, pero no son vistas, como lo fueron por Herder, Goethe, Hegel, de manera arquitectónica y simbólica, ni tampoco como la obertura de una edad nueva del mundo, que fue como las vio Nietzsche. La decisión, la lucha por la superioridad de poder, la edad de los Estados combatientes -ninguna de esas cosas es el sentido; son los dolores de parto en medio de los cuales clausura la Tierra una de sus grandes fases metahistóricas e inicia otra diferente. Entonces caerán las fronteras y tampoco espacialmente podrá separarse ya a Oriente de Occidente".²²

¹⁵ Ernst Jünger: *El trabajador. Dominio y figura*. Trad. A. Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1990, p. 294.

¹⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹⁷ *Ibidem*, p. 45.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹ *Ibidem*, p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

²¹ *Ibidem*, p. 45.

²² *Ibidem*, p. 331.

Sin embargo, Wittgenstein, sin dejarse amedrentar por el ambiente cultural de su época, cuestiona la supremacía de todas estas fenomenologías históricas que enmascaran tales arquetipos y figuras.

“Puedo representar esta ley, esta idea, por medio de una hipótesis evolutiva (...), pero también por medio de la composición de su contenido fáctico aislado, en una representación ‘sinóptica’ “ [RF, p. 69]; “puedo ver la hipótesis evolutiva nada más que como el ropaje de una relación formal” [RF, p. 70]. Las relaciones sinópticas así contempladas se oponen al prejuicio evolutivo decimonónico por el que nos inclinamos a buscar un principio genético oculto,²³ un arquetipo que sin descubrirlo ya actúa en el desarrollo evolutivo -como en el darwinismo, la voluntad schopenhaueriana, el psicoanálisis freudiano o la historia de Spengler-. Cuando perseguimos un dinamismo lógico, una mitología de la razón histórica:

“Tenemos una *teoría*, una teoría ‘dinámica’²⁴ de la proposición, del lenguaje; sin embargo, no se nos muestra como teoría. En efecto, la característica de una teoría tal es que contemple un caso especial, claramente intuitivo y diga: “*esto* muestra cómo son las cosas en todas las situaciones; este caso es el arquetipo de *todos* los casos”. —”; Por supuesto! Así debe ser”, solemos decir y nos damos por satisfechos. Hemos llegado a una forma de representación que nos *parece obvia*. Pero esto es como si ahora hubiéramos visto algo que está *bajo* la superficie. (...) Pues nos domina la ilusión de que lo sublime, lo esencial de nuestra investigación consiste en que abarque *una* esencia comprensiva.” [Z, §444]

Y cuando Wittgenstein habla de la representación sinóptica como herramienta conceptual contra el abuso historicista-arquetípico desarrolla la teoría de la naturaleza de Goethe (con su ensayo-aforístico “La naturaleza”).²⁵ En unas conversaciones con F. Waismann, comenta Wittgenstein que se podría explicar la evolución intentando equiparar orden diacrónico y sincrónico:

“Nuestro pensamiento se une aquí a cierta opinión que Goethe expresó en la *Metamorfosis de las plantas*. Tenemos el hábito, siempre que percibimos similitudes, de buscar algún origen común de ellas. El impulso de rastrear el origen de tales fenómenos en el pasado se expresa a sí mismo en cierta forma de pensar. Esta sólo reconoce, por así decirlo, a saber, la ordenación como una serie en el tiempo. (Y puede presumirse que eso se encuentra ligado con la singularidad del esquema causal.) Pero la opinión de Goethe muestra que ésta no es la única forma de concepción posible. Su concepción de la planta original no implica ninguna hipótesis acerca del desarrollo temporal del reino vegetal como la de Darwin. ¿Cuál es entonces el problema al que esta idea da solución? Es el problema de la presentación sinóptica. El aforismo de Goethe: “Todos los órganos de las plantas

²³ Así sentimos una fascinación por la supremacía de un arquetipo genético que se desenvuelve en la historia: supongamos que vierto el contenido de dos botellas sobre dos trozos de zinc respectivamente y dan lugar a dos reacciones químicas diferentes, inmediatamente postulo que debían contener sustancias diferentes (aunque no lo sé con certeza) [LFM, p. 80], de igual manera si de dos semillas aparentemente iguales crecen dos árboles distintos diremos que ambas semillas deben ser diferentes a partir de la historia de las semillas [Z, §608].

²⁴ N. de Wittgenstein: “Freud habla de su teoría ‘dinámica’ de los sueños.”

²⁵ J. W. von Goethe: *Teoría de la naturaleza*. Trad. D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 237-241.

son hojas transformadas” nos ofrece un plan conforme al cual podemos agrupar los órganos de las plantas de acuerdo con sus similitudes como si los agrupásemos alrededor de algún centro natural. Vemos la forma original de la hoja transformarse en formas similares y afines, en las hojas del cáliz, las hojas del pétalo, en órganos que son mitad pétalos, mitad estambres y así sucesivamente. Seguimos esta sensible transformación del tipo relacionando la hoja, mediante formas intermedias, con los otros órganos de la planta.”²⁶

Se rompe así la cadena temporal. Cada visión conlleva una perspectiva intrínseca que de algún modo nos satisface: “Uno de mis métodos más importantes es imaginarme el desarrollo histórico de nuestras ideas de modo distinto a como ocurrió de hecho. Al hacerlo así, vemos el problema desde un ángulo completamente nuevo” [C&V, 1940, p. 37]. Un fragmento de sus observaciones a *La Rama Dorada* indica:

“Uno podría decir “toda perspectiva tiene su encanto”, pero esto sería falso. Lo correcto sería decir que cada perspectiva tiene significado para el que la ve con significado (pero esto no quiere decir, lo ve distinto de lo que es). De hecho, en este sentido, cada perspectiva tiene igualmente significado.”[RF, p. 71]²⁷

Aquí se está consumando el tránsito de una teoría de la decadencia a los juegos del lenguaje como formas de vida, donde el significado resulta intrínseco a la perspectiva o sinopsis adoptada, al juego de lenguaje correspondiente, lo cual no implica que cada uno vea las cosas deformadas por el color del cristal de sus lentes culturales, ni tampoco que necesariamente seamos miopes culturales, sino que vemos el mundo, por decirlo así, con anteojeras. No hay un único método de comparación.

“Me opongo al concepto de una exactitud ideal que, por decirlo así, nos hubiera sido dado *a priori*. En épocas distintas son distintos nuestros ideales de la exactitud; y ninguno es el superior.” [C&V, 1940, p. 37].

Así una vez que el historiador Farrington le dijo a Wittgenstein que “a pesar de todas las facetas desagradables de nuestra civilización, estoy seguro de que es preferible vivir como lo hacemos que vivir como los hombres de las cavernas”, éste le respondió: “Sí, por supuesto. ¿pero también lo preferirían así los hombres de las cavernas?”²⁸ Por eso en Wittgenstein encontramos a menudo referencias a otras culturas, a otras tribus, formas de vida o grupos sociales, que emplean los conceptos de modo diferente al nuestro, lo cual no elimina la función filosófica de clarificación conceptual, sino que, al revés, la apuntala y refuerza, abriendo el campo de visión y de posibilidades.

“Si miramos las cosas desde el punto de vista etnológico, ¿quiere decir esto que mantenemos que la filosofía es etnología? No, sólo quiere decir que tomamos un punto de vista exterior para poder ver las cosas *más objetivamente*.” [C&V, 1940, p. 37]

²⁶ F. Waismann (1965): *The Principles of Linguistic Philosophy*. Londres: MacMillan (*Los Principios de la Filosofía Lingüística*. Trad. J. A. Robles. México: UNAM, 1970, p. 92).

²⁷ “De hecho es importante que yo también deba apropiarme del desprecio que cualquiera pueda tener hacia mí, como parte esencial y significativa del mundo visto por mí” [RF, p. 71].

²⁸ R. Rhees (comp.): *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Oxford: Basil Blackwell, 1981 (*Recuerdos de Wittgenstein*. Trad. R. Vargas. México: FCE, 1989, p. 313).

Donde 'objetivamente' significa una diversidad y una fertilidad que ahondan nuestra investigación y, por ende, nuestra vida. Se trata igualmente de no dejarse absorber por las retóricas monocausales:

"Lo correcto e interesante no es decir: esto tiene que haber surgido de eso, sino: podría haber surgido de este modo" [RF, p. 80].

Wittgenstein repudia hablar de la causalidad histórica, igual que en otro tiempo el propio Goethe dilapidase el principio de causalidad: "nada hay más necio que la charla acerca de causa y efecto en los libros de historia; nada más equivocado, ni menos elaborado" [C&V, 1947, p. 62]. Con ello cualquier predicción histórica ha de ser relativizada en sumo grado pues generalmente sólo se trata de la anticipación de nuestros deseos, de cómo queremos que sea el futuro.

"Cuando pensamos en el futuro del mundo, nos referimos siempre al lugar que ocupará si prosigue en la dirección que podemos ver que sigue ahora, y no se nos ocurre que este recorrido no es en línea recta sino curvo y que cambia constantemente su dirección." [C&V, 1929, p. 3]²⁹

3. LA ESVASTICA Y EL FIN DEL ESTADO BURGUES

Frente a las visiones de la historia que pretendían unificar el mundo en las dos guerras mundiales de este siglo, Wittgenstein apuntó que la ciencia y la industria, aunque eran lo más sólido de nuestra era, unificarían el mundo, pero que dicha unidad lo último que conseguiría sería la paz, "pues la ciencia y la industria deciden las guerras" [C&V, 1947, p. 63]. El cambio del *Tractatus* a su formulación de la filosofía posterior, dominada por la pluralidad intrínseca de las formas de vida, supone finalmente un antídoto contra la visión unitaria del proceso tecnocientífico y totalitario. No es casual que este giro en su pensamiento se produzca en un momento, la década de los años 30, que le lleva a denunciar el antisemitismo (ya en 1931), al comprobar que el pueblo judío era medido de una manera injusta y peligrosa, al tiempo que catalogado de enfermizo, pues "en la historia de los pueblos de Europa la historia de los judíos no se trata tan detalladamente como su intervención en los asuntos europeos merecería de hecho, porque en esta historia son experimentados como un tipo de enfermedad, y anomalía, y nadie quiere poner una enfermedad en el mismo nivel que la vida normal [y nadie quiere hablar de una enfermedad como si tuviera los mismos derechos que los procesos de un cuerpo sano]" [C&V, 1931, p. 20]. Wittgenstein plantea la discriminación que el pueblo judío padece, reducido a mera patología.

²⁹ "Cuando alguien profetiza que la generación futura se ocupará de estos problemas y los solucionará, esto normalmente no es más que un desco, un modo de disculparse a sí mismo disculpa por lo que debió de haber solucionado y no logró. Un padre desea que el hijo logre lo que él no logró para que encuentre solución al problema que dejó sin resolver. Pero el hijo se enfrenta a un *nuevo* problema. Quiero decir: el deseo de que la tarea no quede incompleta se disfraza en la predicción de que la próxima generación seguirá con ella." [C&V, 1934, p. 25]

"Sólo puede ser un accidente que en un futuro los sueños de una persona se hagan realidad en filosofía, arte y ciencia. Lo que ve en su sueño es una extensión de su propio mundo, QUIZAS lo que desea (y quizás no), pero no la realidad." [C&V, 1947, p. 57]

Wittgenstein, en un prólogo inédito a sus *Investigaciones Filosóficas*, se declaraba contrario al fascismo y al socialismo (léase, estalinismo) al par que criticaba la civilización americana [C&V, 1930, p. 6], seguramente por la influencia de su amigo P. Sraffa, amigo y albacea de Gramsci.³⁰ De igual manera rechazaba el carácter burgués del Estado, su prepotencia y su miopía cultural y filosófica:

“Ramsey era un pensador burgués. Es decir, sus pensamientos tenían el fin de ordenar las cosas en una comunidad dada. No pensó sobre la esencia del Estado (...), sino sobre la manera de ordenar racionalmente *este* Estado. La idea de que este Estado podría no ser el único posible, por un lado le intranquilizaba y por otra parte le aburría. Quería descender lo más rápidamente posible a reflexionar sobre los fundamentos -de *este* Estado.” [C&V, 1931, p. 17]

Desde entonces Wittgenstein habla de juegos de lenguaje y formas de vida plurales, lejos de las visiones totalitarias y unitarias de nuestras acciones, tal y como criticó la historia de las culturas de Spengler,³¹ cuya perspectiva totalitaria de la historia generalmente desemboca en visiones apocalípticas, quien no en vano tituló su magna obra *La Decadencia de Occidente*. Estas visiones totalitarias generan la exaltación de un arquetipo mítico generalmente belicoso (llámese crianza de la raza o caudillo de masas)³² que dirige la acción colectiva unilateralmente -todo esto, ligado a una proclama del Estado como motor histórico,³³ llevó a Europa a una de sus epifanías más lúgubres y esperpénticas-.

Wittgenstein propugna en cambio el fin del monoteísmo histórico, pues no hay una esencia que abarque a todos los juegos de lenguaje, como tampoco hay una esencia de Estado que incluya todas las formas de gubernamentalidad inspeccionadas por Foucault. Las diversas formas de vida, que se oponen a las teorías del biopoder racista, escapan al automatismo dictatorial que convierten la pluralidad en masa, lejos del dirigente (*Führer* o Caudillo) que monopoliza y decreta el sentido de la vida. Lejos queda aquel Wittgenstein que en su diario durante la guerra (1914) se entristecía por no poder vencer a los ingleses que, según él, eran la mejor raza del mundo [*die beste Rasse der Welt*]: “Me deprime terriblemente la idea de que vaya a ser derrotada nuestra raza, ¡pues yo soy alemán [*deutsch*] de los pies a la cabeza!” [DS, 25/X/1914, p. 77]. Lejos quedará este

³⁰ Sobre las relaciones de Wittgenstein con el marxismo ver I. Ayestarán Uriz: “From the Philosophy of Technology to the Technology of Philosophy: Wittgenstein and the Technique”, *EASST Conference*, (Budapest), Agosto 1994.

³¹ De esto se ha tratado más extensamente en I. Ayestarán Uriz: “Vigencia de la crítica sociopolítica de Wittgenstein a Spengler: ¿totalitarismo decadente o mestizaje de formas de vida?”, *XXXI Congreso de Filósofos Jóvenes*, (Donostia/San Sebastián), Abril 1994 -en prensa-.

³² “Es lícito unir el concepto de pueblo con el de raza. Pero no en el sentido darvinista de la raza tan extendido en nuestra época. (...) Tener raza no significa tener una misma determinada materia. La raza es algo cósmico, una dirección, la sensación de unos sinus concordantes, la marcha por la historia con igual curso y los mismos pasos. (...) Si una parte de la masa humana que emplea hoy lenguas indogermánicas se acerca mucho a cierto ideal de raza, esto manifiesta la fuerza metafísica de ese ideal (...). Es de la mayor importancia el observar que ese ideal no se halla nunca impreso en el conjunto de la población, sino en el elemento principalmente guerrero y, ante todo, en la nobleza auténtica, es decir, entre aquellos hombres que viven sumidos en un mundo de hechos, bajo el imperio del devenir histórico, hombres entregados al sino, hombres que saben querer y osar” [O. Spengler: *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal*, 2 vols. Madrid, Espasa Calpe, 1989¹⁴, vol. II, pp. 196-197].

³³ “La historia universal es la historia de los Estados”, in O. Spengler, op. cit., vol. II, p. 428.

lenguaje de razas y la exaltación biologicista con su ulterior técnica de las formas de vida, irreconciliables con la univocidad racista, porque ya no hay ninguna forma de vida superior. Aunque una forma de vida se declare superior e intente suplantar a las demás, sabemos desde Wittgenstein que ahí algo gira en el vacío, que hay un abuso, primero un abuso lingüístico y finalmente una insoportable presión contra el resto de los juegos de lenguaje y las comunidades que los practiquen.

Por eso, Wittgenstein no puede menos que ver el totalitarismo como expresión de una metafísica de muerte, como algo carente de (formas de) vida, como meros automatismos dictatoriales.³⁴

“Ver a una persona viva como autómeta es análogo a ver una forma cualquiera como caso límite o variación de otra, por ejemplo, la cruz de una ventana como esvástica.” [IF, I, § 420]

La esvástica es a una cruz de ventana, lo que el autómeta a una persona viva. Sabedores de lo cuidadoso que Wittgenstein era a la hora de escribir, máxime cuando usaba el estilo aforístico, contemplamos aquí un guiño de complicidad y una advertencia ante la experiencia del totalitarismo, donde los seres vivos se transforman en autómetas, en seres subordinados a los designios del Estado Total, como los que surgieron tras el fin de la República de Weimar.

BIBLIOGRAFIA

- Ayestarán Uriz, I.: “From the Philosophy of Technology to the Technology of Philosophy: Wittgenstein and the Technique”, *EASST Conference*, (Budapest), Agosto 1994.
- “Vigencia de la crítica sociopolítica de Wittgenstein a Spengler: ¿totalitarismo decadente o mestizaje de formas de vida?”, *XXXI Congreso de Filósofos Jóvenes*, (Donostia/San Sebastián), Abril 1994 -en prensa-.
- “Tecnologías del apartheid: Foucault, Wittgenstein, Negri”, *DAIMON-Revista de Filosofía*, 11, 1995: 47-58.
- Goethe, J. W.: *Fausto*. Trad. P. Gálvez. Barcelona: Plaza y Janés, 1986.
- *Máximas y Reflexiones*. Trad. J. del Solar. Barcelona: Edhasa, 1993.
- *Teoría de la naturaleza*. Trad. D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 1997, pp. 237-241
- Herf, J.: *El Modernismo Reaccionario. Tecnología, Cultura y Política en Weimar y el Tercer Reich*. Trad. E. L. Suárez. México: FCE, 1990.
- Jünger, E.: *El trabajador. Dominio y figura*. Trad. A. Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1990
- McGuinness, B. (ed.): *Wittgenstein and his Times*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Phelan, A. (ed.): *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*. Trad. J. M. Domingo i Roig. Valencia: Alfons el Magnànim, 1990.
- Rhees, R. (comp.): *Recuerdos de Wittgenstein*. Trad. R. Vargas. México: FCE, 1989.

³⁴ Es por eso que su obra cabe ser leída como un ejercicio de libertad, tal y como hemos proyectado en I. Ayestarán Uriz: “Tecnologías del apartheid: Foucault, Wittgenstein, Negri”, *DAIMON-Revista de Filosofía*, 11, 1995: 47-58.

- Spengler, O.: *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal*. 2 vols. Trad. M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1989.
- Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas*. Trad. A. García Suárez y C. U. Moulines. Barcelona: UNAM/Crítica, 1988.
- *Zettel*. Trad. O. Castro y C. U. Moulines. México: UNAM, 1979.
- *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*. Trad. I. Reguera. Madrid: Alianza, 1987.
- *Lectures on the Foundations of Mathematics*. Londres & Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1989.
- *Culture and Value*. Trad. P. Winch. Oxford: Blackwell, 1980.
- *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- "Remarks on Frazer's *Golden Bough*." Trad. J. Beversluis, in C. G. Luckhardt (1979): *Wittgenstein. Sources and Perspectives*. Nueva York: Cornell University Press, pp. 61-81.
- *Remarks on Colour*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- *Diarios secretos*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1991.
- *Remarks on the Philosophy of Psychology, I*. Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Waismann, F.: *Los Principios de la Filosofía Lingüística*. Trad. J. A. Robles. México: UNAM, 1970.
- Wright, G. H. von: "Wittgenstein in relation to his Times". In B. McGuinness (ed.), *Wittgenstein and his Times*, pp. 108-120.