

El filósofo Wittgenstein. Psicología y contribuciones biográficas. El “caso” sexual

RESUMEN

Se presenta en este estudio un repertorio de datos, con su correspondiente análisis, referidos al tema de la sexualidad del filósofo Ludwig Wittgenstein. Se examinan fuentes de características históricas, testimoniales y psicológicas del pensador, con el fin de observar parte del contenido de la personalidad de Wittgenstein. Se pasa revista a influencias sobre dicho tema personal gracias a L. Tolstoi, O. Weininger y W. James intentando formular un cuadro aproximado a la moralidad vivida por Wittgenstein respecto al cuerpo, sexo, sentimientos o afectos. Se acompañan en este sentido explicaciones relativas a una perspectiva religiosa que –en hipótesis– daría cuerpo a una emancipación de la “carne”, implicada naturalmente en la existencia wittgensteiniana.

PALABRAS CLAVES: Homosexualidad / Conversión mística / L. Tolstoi / W. James / O. Weininger / Castidad / Culpa.

ABSTRACT

This study presents a repertoire of data, with its corresponding analysis, referring to the topic of sexuality by the philosopher Ludwig Wittgenstein. Sources of historical, testimonial and psychological characteristics of the thinker are examined in order to observe part of the content of Wittgenstein's personality. Influences on this personal theme are reviewed thanks to L. Tolstoi, O. Weininger and W. James trying to formulate an approximate picture of the morality lived by Wittgenstein regarding the body, sex, feelings or affections. In this sense, explanations are accompanied by a religious perspective that – in hypothesis – would give body to an emancipation of the “flesh”, naturally implied in Wittgensteinian existence.

KEY WORDS: Homosexuality / Mystical conversion / L. Tolstoi / W. James / O. Weininger / Chastity / Guilt.

Expreso lo que quiero expresar siempre sólo
 “a medias”. Y quizá ni siquiera eso, tal vez sólo
 en una décima parte. Esto significa algo ¹. (...)

Es difícil entenderse bien uno mismo ². (...)

 1

Al cumplirse los 70 años del fallecimiento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) es evidente la conclusión y el consenso académico intercontinental que con él se instaura un verdadero pensamiento nuevo en la Historia de la Filosofía. Por una inédita manera de indicarnos cómo ver el mundo, y por las implicaciones contemporáneas que tiene su quehacer intelectual en el desarrollo de un sinfín de disciplinas: lógica, ética, teología, lenguaje, psicología.

La densa y larga estela especulativa causada por el pensamiento de Wittgenstein, no sólo a raíz del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) y de *Investigaciones Filosóficas* (1953), sino también gracias a una serie de materiales póstumos (*Zettel*, *Conferencia sobre Ética*, *Libro azul y marrón*, etc.) siempre resultan interesantes y atractivos para investigadores interpelados por el genio vienés, nacionalizado británico en 1939, una vez producido el *Anschluss*.

Las valiosas introducciones a nuestro idioma castellano del pensar wittgensteiniano, realizadas sobre todo por Javier Sádaba e Isidro Reguera, en los orígenes de los pasados años ochenta, constituyen contribuciones decisivas en el proceso y dinámica ilustrativas respecto a la divulgación de Wittgenstein en España, así como en América Latina. Tanto por sus traducciones y trabajos teóricos relativos a la obra del filósofo, como por el estímulo que han abierto a otros interesados cultivar ensayos concomitantes con el intelecto, mente y figura de L. Wittgenstein.

1 WITTGENSTEIN, L., *Aforismos. Cultura y Valor*, prólogo de Javier Sádaba, edición de G. H. Von Wright con la colaboración de Heikki Nyman, (traducción de Elsa Frost), Espasa-Austral, Barcelona. 2013 (*100) p. 58.

2 WITTGENSTEIN, L., *Aforismos. Cultura y Valor*, (*271) p. 99.

Raimundo Drudis Baldrich, casi un anónimo investigador español centrado en Wittgenstein, y con una fructífera actividad respecto a él desde las publicaciones “Aporía” y “Theoría”, al igual que José Ferrater Mora con su estudio *Wittgenstein o la destrucción*, del año 1949 –todavía vivo el filósofo austriaco– constituyen de forma inicial y binaria (y no poco remota) interesantes antecedentes intelectuales que, en cierto modo, “fundan” la notable y hermosa tarea informativa encaminada a examinar la génesis y el porvenir del pensamiento y personalidad de Wittgenstein. Agreguemos que Enrique Tierno Galván realizó una traducción del *Tractatus* al español en 1957.

Con dichos estudiosos, junto a una serie de especialistas próximos en el tiempo a uno, ya a partir del siglo pasado, y gracias a la vez a fuentes exegéticas nuevas sobre nuestra figura vienesa, se comienza a detectar y divulgar, por ejemplo, la naturaleza y sensibilidad intelectual judía de Wittgenstein, así como el impacto que supuso León Tolstoi en su imaginario moral y praxis mundana, además de examinarse otras interesantes premisas histórico-culturales respecto a su existencia y carisma: maestro de escuela elemental, combatiente en la Primera Guerra, arquitecto de una extraordinaria vivienda a su hermana en Viena, vida monacal en su cabaña de Noruega, etc.

Como es natural, las fuentes hermenéuticas examinadas, respecto a nuestro autor, gracias el quehacer académico o docente actual, así como los análisis literarios de las vicisitudes personales de Wittgenstein, se han divulgado de una forma mucho más activa en el mundo anglosajón debido al impulso causado por la conformación de una llamada “filosofía analítica”. En este sentido, se han producido estudios en detalle respecto a los avatares de Wittgenstein en Cambridge, sus controversias con B. Russell y E. Moore o sus distancias teóricas con el denominado “Círculo de Viena”, por ejemplo. Pero, a la larga, todo este material también concluye en prolijas y laboriosas traducciones (Fina Birulés = *Conferencia sobre Ética*; Carlos Ulises Moulines = *Zettel*; Luis Valdés Villanueva = *Tractatus*) en nuestro idioma y en espacios de estudios propios del campo investigativo universitario. Incluso fuera del universo anglosajón se han consolidado desde hace décadas notables especialistas en el autor del *Tractatus*; en Francia, Jacques Bouveresse; en México, Alejandro Tomasini, y en Chile, Carla Cordua, por mencionar algunos.

 2

Como hemos dejado dicho, aquél conjunto de investigaciones biográfico-filosóficas abarcan prácticamente el contenido del caminar completo de la vida y pensamiento de Wittgenstein: se ha pasado revista a las complejidades en su juventud, se han estudiado sus relaciones familiares, se ha examinado el carácter de ese insólito viaje suyo a Rusia en 1935, se han revisado a fondo el contenido de sus “Diarios Secretos” (1914-1916) y de sus “Diarios” de Noruega y Cambridge (*Movimientos del Pensar*), incluso en 2015 se ha realizado una tesis doctoral referida a la estructura arquitectónica de su cabaña (abandonada) en un fiordo cerca de Bergen, presentada en la Universidad de Valencia por Enrique Clemente Quintana.

Esta serie de consideraciones explorativas históricas, filosóficas o testimoniales otorgan sentido a un verdadero mapa del recorrido vital llevado a cabo por Wittgenstein en su atormentada existencia de 62 años de edad. Con este conjunto de indagaciones podría decirse que parece culminarse una especie de mitomanía a propósito de este pensador³. Algunos interesados hoy por su persona y producción de su

3 En realidad, el último material relativo a mitomanía wittgensteiniana está dado a propósito del texto titulado *Wittgenstein, arquitecto (el lugar inhabitable)* [ROIG, B.; CASTRO, F.; y FERNÁNDEZ MALLO, A., Galaxia Gutenberg, Barcelona. 2020] que, a mi modo de ver, es una obra que transita entre la ridícula frivolidad y lo insulso. Sobre todo por las intenciones “creativas” de dichos autores por intentar demostrar no se sabe qué. Pretenden ser “acciones artísticas” que en el fondo, y en la superficie, no evocan nada nuevo respecto al filósofo. Excepto el deseo de figuración de los promotores del asunto a raíz de una mala interpretación del icono wittgensteiniano, formulado por ellos, cuya densidad no es comprendida ni atisbada por los susodichos autores.

Si bien es cierto que existen notables contribuciones mitomaniacas en torno a Wittgenstein, como el film de Derek Jarman “*Wittgenstein*” (1993) o la exposición de Arte y Cultura a cargo de Joseph Kosuth en Bruselas en 1990, existen otras magras y deficientes, y en este sentido señalamos porqué es efectivamente lo que ocurre con este trabajo editado por Galaxia Gutenberg. Consiste en la presentación de dos autores que emplean, en primer lugar, la residencia construida por Wittgenstein a su hermana en la Kundmanngasse, en Viena, con el fin de hacer pasear a un fantasma con una sábana escrita que dice una de las tantas proposiciones del *Tractatus*: “*Wittgenstein House (Vienna)*” se rodó de noche en el interior de la casa original, en la Kundmanngasse de Viena. En ella se desarrolla la narración de un hombre (el filósofo Fernando Castro), vestido con una túnica blanca y una

obra tratan además de transformarlo en fetiche: desde hace años existe una revista semestral dedicada como culto al pensador vienés titulada *Nordic Wittgenstein Review*, y también cabe decir que los actuales Simposios y Cursos de Verano referidos a Wittgenstein se rutinizan de forma “sacral” en la Escuela Primaria de Kirchberg am Wechsel, lugar donde el propio autor del *Tractatus* impartió clases a sus niños en la década de los veinte. El notable estudio del año 2002 de Andoni Alonso Puelles por lo demás, titulado *El arte de lo indecible. Wittgenstein y las vanguardias*, pasa revista y formula interesantes análisis acerca de las influencias recibidas y producidas durante décadas por Wittgenstein en espacios culturales contemporáneos.

3

Con todo, existe un asunto en nuestra *intelligentsia* cultural española que en cierto modo se ha evitado, en cuanto estudios sobre el contenido y la naturaleza de la personalidad de Wittgenstein, cual es la hipotética homosexualidad del filósofo. Sin embargo, cuando ha sido tocada por otros en otras latitudes no ha sido efectuada de modo

potente luz halógena sobre su cabeza. La casa está completamente a oscuras, y apenas se percibe la sobria arquitectura al paso ansioso de este personaje. En la túnica está escrito el número que corresponde a la proposición 6.421 del *Tractatus Logico-Philosophicus*: «Ética y estética son una y la misma cosa» (p. 138).

Se ignora en la “acción cultural” que todo está dicho respecto a esa vivienda, estudiada en la fundamental Tesis Doctoral de Diego López-Arquillo titulada *Aportaciones del proyecto de arquitectura a la noción de realidad. La casa Wittgenstein* (Escuela Técnica Superior de Arquitectura. Universidad Politécnica. Madrid. 2012).

El otro autor pretende averiguar y transmitir en su relato qué sucede escalando el acantilado que conduce a la cabaña de Wittgenstein en el fiordo de Skjolden (Noruega). Pero Fernández Mallo no sólo ignora todo lo que está formulado sobre ese sitio (Cf. Tesis Doctoral. Enrique Clemente Quintana. *El proyecto de la casa de L. Wittgenstein en Skjolden*. Universidad Politécnica de Valencia, 2015); también su “acción artística” ha sido improvisada si ningún tino cuando declara: “que siempre he querido hacer algo en esa Cabaña Wittgenstein de Noruega, no sé qué, pero algo” (p. 93). La *idolatría* se revela completamente banal en este autor cuando expresa que se ha producido un “hallazgo bíblico” (p. 107) con el descubrimiento de clavos en torno a las ruinas de la cabaña del filósofo austriaco.

La degradación de lo mitomaniaco llega así a un punto con el cual se socava (o se deforma) del todo la naturaleza original del carisma de Ludwig Wittgenstein.

anecdótico, irreverente o frívolo, como una cuestión propia de un brevísimo episodio tangencial de su existencia. Al contrario, William W. Bartley III observa que A. W. Levi y George Steiner establecen una densa combinación entre racionalidad wittgensteiniana y homosexualidad comentada a raíz de un estudio suyo al respecto de décadas pasadas⁴. Isidoro Reguera también formula un alcance a propósito de este asunto en su trabajo *El feliz absurdo de la ética. El Wittgenstein místico* (1994). Colin Wilson, además, en su estudio *Los inadaptados* considera que él fue uno de los primeros en escribir haciendo insinuación de esa orientación sexual, hasta que finalmente salió a relucir “que la razón básica del lúgubre ascetismo de Wittgenstein era su culpa respecto a su homosexualidad”⁵. Todo ello fruto, según el mismo Wilson, de la “fantasía” que tuvo toda su vida nuestro filósofo de ser “monje” (consecuencias, a la vez, de consideraciones oníricas respecto a la *llamada sacerdotal* que habría vivido el propio Wittgenstein en su existencia). Dentro de sus críticas a Freud los sueños, sin embargo, adquieren en Wittgenstein un cierto aspecto singular en vistas a proyecciones del “conocer” humano y todas las interpretaciones oníricas –a raíz de S. Freud– aunque juegan un papel polémico en el pensamiento wittgensteiniano, en cierto modo se acoge a la hermenéutica de ellos. En este sentido, el hecho de haber rechazado esa *llamada* en sueños pudo causar fracasados ecos en el ideario moral de su personalidad. Paul-Laurent Assoun, estableciendo un repertorio histórico, cultural, intelectual y teórico entre convergencias y divergencias respecto a Wittgenstein y Freud expresa que, desgraciadamente, ambos nunca se encontraron en Viena. Pero Margarete Wittgenstein sí trató con el psicoanalista y esta información despierta tal interés en su hermano que por medio de ella “transmitía sus sueños para que [Freud] se los interpretara”⁶.

4 WARREN BARTLEY III, W., *Wittgenstein* (traducción de Javier Sádaba), segunda edición, Cátedra-Teorema, Madrid. 1989, pp. 203-04; 216. Cuestión completamente opuesta a Avrum Stroll quien considera que para él no es posible establecer fuentes comunicativas de comprensión entre homosexualidad y pensamiento filosófico en Wittgenstein. (Cf. STROLL, A., *La filosofía analítica del siglo veinte* (traducción de José F. Álvarez y Eduardo Bustos), Editorial Siglo XXI, Madrid. 2002, p. 141).

5 WILSON, C., *Los inadaptados*, Planeta, Barcelona. 1989, p. 270.

6 ASSOUN, P.-L., *Freud y Wittgenstein*, Nueva Visión, Buenos Aires. 1992 (traducción de Pablo Betesh), p. 13; Cf. también, pp. 115ss. Además, WITTGENSTEIN,

Anticipemos nuestra narrativa diciendo, en todo caso, que tal *llamada* corresponde a lo que el analista Wilhelm Pöll denomina “fantasía desiderativa religiosa”⁷.

Gracias a ella, y sublimada una determinada tendencia masoquista, por ejemplo, esta puede cuajar y condensarse en una personalidad *ascético religiosa*. Así mismo, serios empeños por dinámicas de *racionalización* (de la realidad, de la vida, de los afectos y sentimientos) desplazan las pulsiones de la libido –“energía orgónica” lo llamaría Wilhelm Reich– hacia fines o consideraciones teóricas que aquietan el dispositivo específicamente sexual. En cierto modo, tentativas transformadoras de similar naturaleza estarían expresadas en esos esfuerzos vitales de Wittgenstein por llegar “a superar (sublimar) la carne en el trabajo o en el espíritu, unificando ambos polos en un ideal o en un ideal filosófico de vida y aunando sus fuerzas en la pasión por el conocimiento”⁸. En este sentido resulta interesante la formulación de Isidoro Reguera en cuanto estima el quehacer filosófico de Wittgenstein como una decisiva “sacralización del trabajo intelectual”⁹.

Para observar frutos de este caso en concreto Wittgenstein (como veremos) emplearía el ideal ético que ofrece Tolstoi (admirado por su función celibataria) y Otto Weininger con su estudio *Sexo y Carácter* consultados por él, y todo ello a la luz de la información que proporciona W. James en *Las variedades de la experiencia religiosa* conduce al filósofo a vivir un sentido especialmente rigorista o puritano respecto al sexo. En cierto modo, gracias a estas fuentes, se fundamenta un verdadero laboratorio en Wittgenstein (no poco laberíntico) para ac-

L., *Una vivencia (-sueño) nocturno y un fragmento epistolar*, edición de Ilse Somavilla y traducción de Isidoro Reguera, Pre-Textos, Valencia 2006. Con respecto a la toma de postura de Wittgenstein a propósito de la “racionalidad” de los sueños formulada por Sigmund Freud, Cf. WITTGENSTEIN, L., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (introducción y traducción de Isidoro Reguera), Paidós, Barcelona. 1992, pp. 118-128.

7 PÖLL, W., *Psicología de la Religión*. Herder, Barcelona. 1969, p. 189.

8 WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, edición de Wilhelm Baum y traducción de Andrés Sánchez Pascual; y *Cuadernos de guerra*, a cargo de Isidoro Reguera, Alianza, Madrid. 1991, p. 211, n. 76.

9 WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, p. 213.

ceder hacia algún tipo de fórmula moral que facilite transformar, olvidarse o superar la comentada tendencia homoerótica del pensador.

Con esta singular omisión investigativa hispánica sobre el cuerpo, el deseo, al eros y lo sexual respecto al austriaco discurre, en algún sentido, un cierto aire de familia con la crítica contenida en las formulaciones de Enrique Bonete, al revelar preocupaciones o paradigmas parciales en vistas a campos de estudio en torno al sabio vienés en España. En 1990 dicho autor declara, en una introducción a un estudio suyo sobre Wittgenstein, que “hay un cierto pudor intelectual en nuestro país a ofrecer una interpretación demasiado religiosa (e incluso cristiana) de la Ética de este gran filósofo”¹⁰.

Con todo, a partir de aquí procuramos establecer líneas de comentarios explicativos respecto al asunto sexual wittgensteiniano.

4

Con una concisa mirada sinóptica relativa a nuestro tema, es posible exponer varias consideraciones testimoniales, pero no poco complejas pues la homosexualidad en Wittgenstein es una cuestión difícil de constatar de un modo unívoco, impidiendo un consenso sobre el asunto. Pasa por un arco de diferentes opiniones: la activa homosexualidad de Wittgenstein es algo claro y evidente para W.W. Bartley III, está revestida de un “probable” y “quizás” para el filósofo de Oxford Alfred Ayer¹¹, y es rechazada o se guarda silencio por albaaceas, familiares y algunos analistas biográficos como B. Mc Guinness.

Un amigo cercano a Wittgenstein, llamado P. Engelmann, recuerda y escribe, que cuando alguien preguntó sobre un posible matrimonio en la vida del filósofo vienés, surgían comentarios alusivos a su homosexualidad. Agrega que al conversar en más de un momento con Wittgenstein, de un pasado enamoramiento suyo de una joven,

10 BONETE, E., *Éticas contemporáneas*, Tecnos, Madrid. 1990, p. 29.

11 TODD, O., «Entrevista: Wittgenstein según Alfred Ayer», en: *El Urogallo* 13 (1987) 73.

manifestó que éste “nunca habló de análogas experiencias o deseos propios, y por supuesto tampoco le pregunté al respecto” ¹².

Ray Monk, en su biografía *El deber de un genio*, entra en polémicas documentales y argumentativas en relación al cuestionamiento promiscuo y homosexual de Wittgenstein formulado por W. W. Bartley III en su texto ¹³ lo cual da paso a impresiones turbias en la existencia del filósofo.

Es posible contemplar la polémica de toda esta cuestión crítica de Ray Monk a raíz de una publicación de 1973 (como hemos dejado dicho) de un estudio de W. Warren Bartley III donde se menciona la homosexualidad de Wittgenstein, particularmente examinada después por este mismo autor con el denominado “Epílogo 82” ¹⁴. Este planteamiento ha sido decisivo para que se desencadenen las posturas entre detractores y defensores del pensador. Los albaceas hablan incluso de llevar a los Tribunales a W. Warren Bartley III por publicar estos detalles sobre Wittgenstein. Javier Muguerza, en nuestro país, también añade comentarios sobre esta cuestión: acusa a Bartley de “autor sensacionalista”, agregando que hay cierta precipitación por denominar de “patológica” esa conciencia de culpa de Wittgenstein por su condición homosexual ¹⁵.

Existen otros comentarios que, observando la presencia homoe-rótica –y suicida– de otros hermanos de nuestro filósofo, tienden con este dato a ofrecer un enfoque genético respecto al asunto sexual: Kurt se suicida al acabar la Primera Guerra para no ser hecho prisionero. Hans se suicida en La Habana en 1902, y Rudolf se suicida en Viena en 1904; se dice que los dos últimos hermanos fueron homosexuales declarados.

12 WITTGENSTEIN-ENGELMANN, *Cartas. Encuentros. Recuerdos*, edición de Ilse Somavilla, colaboración de B. Mc Guinness, (traducción de Isidoro Reguera), Pre-Textos, Valencia. 2009, p. 209.

13 MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, traducción de Damián Alou, Anagrama, Barcelona 1994, pp. 523-528.

14 WARREN BARTLEY III, W., *o.c.*, pp. 195ss.

15 MUGUERZA, J., «Las voces éticas del silencio», en: VVAA, *El silencio*, Compilación de Carlos Castilla del Pino, Alianza, Madrid. 1992, p. 142.

En actuales terapias relativas a “constelaciones familiares” (*Familienaufstellung*), promovidas por su fundador Bert Hellinger, quizás habría salido a la luz el patrón determinante del porqué de este hogar suicida vienés. Por supuesto que este asunto no tiene que ver con consideraciones genéticas, pero sin duda que procesos psicológicos grupales establecidos en “constelaciones familiares” habrían dado mucho de sí respecto a problemáticas internas de los Wittgenstein.

En el mundo audiovisual moderno, y con respecto a los “mass media”, el relieve del pensador vienés se retrata en el film de Derek Jarman titulado “*Wittgenstein*” (1993) donde en ningún caso se omite la tendencia y experiencia homosexual del sabio austriaco.

Wilhelm Baum por su parte, en un muy conciso estudio biográfico sobre el pensador, redacta que durante el período de cautiverio en Italia, después de la Gran Guerra, nunca los uniformados prisioneros vieron “inclinaciones homosexuales” en Wittgenstein y además agrega, después de este episodio, que existió en él una apertura *frustrada* al sexo opuesto¹⁶. Decimos que es un ensayo biográfico interesante pero muy sintético y en este sentido Baum no agrega consideraciones que justifiquen sus formulaciones. En todo caso, Wilhelm Baum, involucrado en otras fuentes documentales, se exploya respecto a este incómodo asunto (para familiares, biógrafos o albaceas) con críticos exámenes informativos que esclarecen el sentido de la indefinición sexual de Wittgenstein¹⁷.

En relación con la ruptura de amistad creada entre Wittgenstein y Bertrand Russell, también existen implicaciones temáticas con lo sexual, sobre todo cuando el biógrafo B. Mc Guinness refuta aquellas observaciones de R. Clark que afirman que la amistad se rompió porque “Russell desaprobaba la homosexualidad de Wittgenstein”

16 BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*, Alianza, Madrid. 1988, pp. 73 y 107. Es probable que este alcance informativo relativo a una mujer se refiera a Margarita Respinger, puesta de relieve en comentarios íntimos de Wittgenstein en los “Diarios” *Movimientos del pensar. 1930-1932 / 1936-1937*. pp. 23-44., Pre-Textos, Valencia 2000, edición de Ilse Somavilla y traducción de Isidoro Reguera.

17 WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, edición de Wilhelm Baum, pp. 13-16.

atribuyendo a otras causas la separación¹⁸. Una hermana de nuestro filósofo, Hermine, declara que “Ludwig criticó algunos de los ensayos más populares de Russell, y la amistad no sobrevivió”¹⁹.

Pero Baum, retomando esas opiniones de Clark, dice que “las tempranas discrepancias que surgieron entre Wittgenstein y Russell no eran sólo de orden filosófico. A Russell le molestaba profundamente la homosexualidad de Wittgenstein y en sus cartas de aquella época a su amiga Lady Ottoline alude a ella innumerables veces y siempre con desaprobación”²⁰. Sin embargo, el propio Baum no relata explícitamente en qué consiste la “desaprobación”, considerando que el origen de sus conflictos era por diferencias de temperamento, a las cuales se sumaban criterios de racionalidad distintas para mirar cuestiones de creencia y religión, pero también de educación y sexo²¹.

18 Mc GUINNESS, B., *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, (traducción de Huberto Marraud), Alianza, Madrid. 1991, p. 262, n. 24.

19 WITTGENSTEIN, H., «Mi hermano Ludwig», en AAVV, *Recuerdos de Wittgenstein*, Compilador Rush Rhees y traducción Rafael Vargas, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, México 1989, p. 34.

20 WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, p. 14.

21 No hemos podido encontrar el contexto declarativo original de esas formulaciones de B. Russell respecto a las hipotéticas “desaprobaciones” de la orientación sexual de Wittgenstein. Pero es posible comprender como algo especialmente extraño (o incongruente) que un pensador como Russell, ateo, librepensador, promotor del voto de la mujer y de la educación infantil liberadora, feminista, activista por la paz mundial, intelectual progresista, es decir, una mente con criterios especialmente emancipadores, “desapruebe” la homosexualidad. Sobre todo, cuando leemos en el capítulo 8 de *Matrimonio y moral* (“uno de los ensayos más populares de Russell”) consideraciones y juicios críticamente contrarios a los procesos de control y censura establecidos en Inglaterra respecto al desarrollo literario del “homosexualismo en las obras de imaginación” (Cf. RUSSELL, B., *Matrimonio y moral*, Cátedra-Teorema. Madrid. 2001, p. 87). Con todo, en esta obra pueden haber existido criterios especialmente incómodos para Wittgenstein –causante de serias divergencias– por las punzantes consideraciones éticas, sociales, ideológicas o morales a propósito del relato del cristiano y de la fe creyente expuestas ahí en cuanto intentos históricos de represión a los afanes públicos de libertad (en el matrimonio, en la sexualidad, en la educación) planteadas por Russell. El celibato y las dinámicas de ascesis en la religión son contemplados como factores nefastos en la natural evolución psicológica del sujeto contemporáneo (Cf. RUSSELL, B. *o.c.*. «El culto fálico, el ascetismo y el pecado», pp. 42-48).

Monk considera que, con el paso del tiempo, después de afectuosos encuentros, se produce de forma voluntaria una distancia en Russell porque parece que Wittgenstein

Otro de los puntos básicos donde arranca este asunto de la sexualidad del filósofo proviene del sentido y contenido de una “confesión” personal escrita de Wittgenstein (de mediados de los 30, con el fin de destruir su vanidad y orgullo) puesta en conocimiento por él a un reducido grupo de amigos, donde una determinada crítica contemporánea incide en estimar que en ella se confesaría su homosexualidad (además de otros eventos personales ocultos durante décadas). Su discípulo M O’C. Drury expresa que dicha confidencialidad nada tiene que ver con ello, aunque Isidoro Reguera expresa que declarar dicha represión después de años de silencio “tampoco es para tanto”²².

A todo ello se suma una serie de cartas de Wittgenstein, algunas dirigidas a Engelmann, con un conjunto de consideraciones personales (también presentes en sus “Diarios”) llenas de autodesprecio respecto a su ser. El contexto de ese discurso en dichas misivas apunta a deducir vergüenzas, complejos, culpas o inmoralidad (“he caído en lo más bajo”; “mi vida se marchita”; “falta de decencia”; “alégrate si no entiendes lo que estoy escribiendo”, etc.) que más de una exégesis ha concluido por observar que ahí descansa una expresión inasumida de su homosexualidad.

lo consideraba «malvado» por sus costumbres morales (cuatro matrimonios, relación frecuente con sus amantes como Lady Ottoline y Constance Malleon, permisividad en la educación, etc.), sobre todo sumadas a las características que adquiere el compromiso de Bertrand Russell por problemas públicos en una sociedad post-bélica.

Entre los extremos duales referidos a intentos de *mejorar el mundo* o intentar *mejorar uno mismo* se produce en ambos una dificultad ética complicada de resolver, y es precisamente esta dualidad la que choca infinidad de veces entre los dos a raíz de posturas personales. Pero acentuadas con esa producción intelectual russelliana a propósito de preocupaciones sobre el desarme nuclear, la guerra, el pacifismo y las críticas a la religión, a la fe, y a la Iglesia.

Sobre los estudios más divulgados de Russell como *Matrimonio y Moral*, *La conquista de la felicidad*, *Lo que yo creo*, Wittgenstein tiene opiniones críticas, hasta tal punto que nuestro filósofo en una ocasión declara en 1930 a Drury que «los libros de Russell deberían ser encuadernados en dos colores: los que tratan de lógica matemática en rojo –y todos los estudiantes de filosofía debería leerlos–, y los que tratan de ética y política en azul y no se debería permitir que nadie los leyera». (MONK, R., *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*, Anagrama, Barcelona 1994, p. 430).

22 REGUERA, I., *Los fantasmas de la cabaña noruega. Ensayos sobre L. Wittgenstein*, Athenaica, Sevilla. 2017, p. 108.

El contenido de ese “autodesprecio”, en términos freudianos, conlleva implícita una “necesidad de castigo”, que está expresado en el sufrimiento psicológico-moral que se asigna a la vida de Ludwig Wittgenstein. Tanto sus alumnos J. King como M. O’C. Drury recuerdan en sus semblanzas de Wittgenstein que, a medida que conversan sobre aspectos de la vida, a ambos expresó en más de un momento: “No estamos aquí para divertirnos”²³.

23 KING, J., *Mis recuerdos sobre Wittgenstein*, en: VV.AA. *Recuerdos de Wittgenstein*, Compilador Rush Rhees, traducción de Rafael Vargas, Fondo de Cultura Económica, México. 1989, p. 139; y DRURY, M. O’C., *Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein*, en VV.AA. *Recuerdos de Wittgenstein*, p. 157. Al parecer, la humillación que implica el autodesprecio descansa, a fin de cuentas, en la esperanza de que el sufrimiento de ese sujeto sea redimido por Dios. Con respecto al psiquismo, en activo y operando en asuntos de conciencia moral a raíz de procesos contemplativos, los que de veras han comprendido qué ocurre con el autodesprecio en la meditación mística han sido los Padres del Desierto de épocas paleocristianas. Por ejemplo: “Según el Abba Poemen, aquél que se denigra a sí mismo constantemente encuentra al final del camino el descanso en la gracia divina, porque a medida que se hace diminuto hasta borrarse a sí mismo, logra que su “yo” real, sumiso y dócil ocupe su lugar ante Dios. Los monjes no veían en ello una humillación degradante porque el “yo” que resultaba injuriado es solo el “yo” arrogante y aparente, el cual debe dejar lugar a un “yo” profundo y auténtico que es aquél que se esfuerza por alcanzar la misericordia del Señor” (PÉREZ CORTÉS, S., *Sóñar en la antigüedad. Los soñadores y su experiencia*, Anthropos, Barcelona-México. 2017, p. 322).

Se hace evidente, en este contexto informativo, la psicoanalítica “necesidad de castigo” pero también, seguro, que el conocimiento de William James con su estudio *Las variedades de la experiencia religiosa* (lectura destacada para Wittgenstein, como veremos) pondría de relieve muchos aspectos derivados del dato indicado: que en los eremitas se presenta un “yo dividido y reunificado” por Dios, o que tal consideración mística en el desierto es fruto de un “alma enferma” que anhela sanarse una vez que un “Poder Ideal” otorgue la santidad.

Con todo, desde los originales reproches de Wittgenstein de que es un “gusano” y un “miserable” (Cf. WITTGENSTEIN, L., *Diarios Secretos*, edición de Wilhelm Baum, Alianza, Madrid 1991, p. 149), hasta sus propias consideraciones sobre lo duro que es sufrir, aunque ello enseña a “orar”, dice a su discípulo Malcolm (Cf. MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein. Esbozo biográfico de G.H. von Wright*, Mondadori, Madrid 1990, p. 128) también se revela de su espíritu “desértico” una imagen liberadora de Dios, una vez abandonada de su desgraciado “yo” la emergencia de una lucha que consiste en descubrir dónde está Dios: “Wittgenstein no deseaba ver a Dios ni encontrar razones de su existencia. Creía que si se vencía a sí mismo –si llegaba un día en que toda su naturaleza descendiera “hasta el polvo en humilde resignación” – entonces Dios, como si dijéramos, llegaría hasta él; estaría salvado”. (MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Anagrama, Barcelona. 1990, p. 376). Cursivas en original.

Hay una postura moral por parte de Wittgenstein que refuerza esta comprensión de su espíritu cuando en 1912 nuestro filósofo declara a Russell que admiraba la frase: “De que sirve a un hombre ganar el cielo si pierde el alma”. Russell agrega que Wittgenstein manifiesta: “Que son muy pocos los que no pierden el alma. Dijo que todo dependía de tener una gran meta en la vida a la que ser fiel. Dijo que creía que dependía más del sufrimiento y de la capacidad de soportarlo”²⁴. Las referencias a la correlación “ganar el cielo / perder el alma” es un eco de la perícopa cristológica formulada en el Nuevo Testamento en el Evangelio de Lucas (9, 25-26).

5

Sin embargo, no basta con enseñar este repertorio de datos testimoniales para hablar de homosexualidad en Wittgenstein. Es necesario intentar indagar en antecedentes de naturaleza teórico-literarias con el fin de ilustrar cuál es el soporte de estas fuentes que inciden en el filósofo, y en este sentido resulta pertinente observar dos pistas informativas, constituidas por Otto Weininger y William James, como se ha mencionado antes.

En efecto, una cuestión intelectual necesaria de integrar en este panorama es, sin dudas, la interpelación que produjo a Wittgenstein la lectura de *Sexo y Carácter* (1903) de Otto Weininger (misógino, suicida, homosexual y antisemita, siendo el mismo judío). Es una obra que

Una extensión (o transferencia) de las preocupaciones y experiencias de dolor y sufrimiento de Wittgenstein en vistas a su quehacer intelectual, teniendo en cuenta su propia confesión (“Mis problemas personales aparecen en la filosofía que escribo”: Cf. WUCHTERL, K., y HÜBNER, A., *Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bildokumente* (citado por REGUERA, I., «Cuadernos de guerra», en WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, edición de Wilhelm Baum, Alianza, Madrid 1991, p. 161, n. 1) en: SANGUINETI, J., «Vivencia y objetivación. El lenguaje del dolor en Wittgenstein», en *Tópicos*, Revista de Filosofía, México, 52 (2017) 239-276.

Una perspectiva relativa a “insensibilizar” el dolor de cara a la gramática filosófica de Wittgenstein, en: REGUERA, I., *Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Sobre la certeza*, traducción y notas de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Estudio introductorio de Isidoro Reguera, Gredos, Madrid 2009, pp. CIX-CXII.

24 Mc GUINNESS, B., *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, p. 160.

impacta por muchos motivos, no sólo por la atrofiada antropología que plantea este autor sino, y esto es lo que con cierta lógica incide en Wittgenstein, sobre todo por el paradigma ético relativo a la naturaleza de la *genialidad* de lo masculino. Uno de los iniciales accesos a esta cualidad debe producirse por la pureza, abstinencia o tarea celibataria del sujeto indicado respecto a su cuerpo sexual y – en esta medida – no cabe otra cosa que sublimar el homoerotismo en vistas a una existencia, conciencia y moral plenamente veraces (que en realidad sería la estatura de lo humano en el autor de *Sexo y Carácter*).

Se deduce de Weininger que las relaciones físicas macho/hembra des-espiritualizan al individuo, impidiendo el desarrollo más profundo de la genialidad del *hombre*. La abstinencia sexual se ve como un ideal necesario de alcanzar, a pesar de la dificultad de encontrar hombre que “se atrevan a confesar que son castos”²⁵.

Baum, estableciendo un paragón entre Wittgenstein y Weininger, estima que el rechazo de los dos ante lo sexual con el fin de ser “puros” resulta ser una cuestión frustrada. Este autor añade que, en el caso de Weininger sus “intentos tendían realmente a alcanzar una grandeza moral, pero su ideal ético estaba mal formulado. Weininger acabó suicidándose. También la seriedad ética de Wittgenstein era profunda, y sus intentos de ser puro eran auténticos. Se propuso un ideal demasiado elevado y no pudo alcanzarlo”²⁶.

C. Castilla del Pino, en el prólogo de la traducción castellana de *Sexo y carácter*, considera que esta obra constituye una verdadera apología antifeminista por la serie de criterios que plantea Weininger a medida que es descrita la fisonomía analítica de “lo femenino”. Se dice de este libro que es “una teorización no explícita del complejo de castración de Otto Weininger y de sus instancias homosexuales inasumidas. Odia a la mujer porque se odia a sí mismo en aquello que tiene de femenino”²⁷.

25 WEININGER, O., *Sexo y carácter* (traducción del alemán de Felipe Jiménez de Azúa), prólogo de Carlos Castilla del Pino, Península, Barcelona. 1985, p. 329.

26 WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, p. 16.

27 WEININGER, O., *Sexo y carácter*, p. 9.

En este contexto, obedeciendo los patrones mentales de Weininger, podría decirse que el asunto de la virtud de la genialidad en gran medida estaría resuelto en Wittgenstein con su *Tractatus Logico-Philosophicus* pues, en definitiva, es considerada la obra de un genio, y además él mismo menciona a Bertrand Russell que con ella ha resuelto “*todos*” los problemas de la filosofía. Pero... ¿qué hacer con la sensibilidad y el existir homosexual?

Uno de los primeros pasos hacia una hipotética sublimación del sexo están dados en la moral y conducta casta, que es lo que efectivamente declara la profesora Fania Pascal al negarse siempre a admitir la homosexualidad de Wittgenstein en Cambridge. Pues para ella y su marido el carisma que producía el pensador vienés en relaciones sociales en la Universidad era un indesmentible “*noli me tangere*” (= no me toques) que conducía realmente a pensar en la personalidad casta del filósofo. Además, la propia Pascal declara que es imposible imaginar en el escenario vital de Wittgenstein “necesitado de expresiones físicas de afecto. En él todo estaba sublimado hasta un grado extraordinario”²⁸.

El resultado de esta postura no puede ser sino índices de ataraxia o *apatheia* (“principio de nirvana” lo llamaría Freud y la especialista Barbara Low) en su vida, tal como es formulada en 1929 por Wittgenstein en uno de sus tantos *Aforismos*: “Mi ideal es una cierta indiferencia. Un templo que sirva de contorno a las pasiones, sin mezclarse en ella”²⁹. Lo cual implica en términos somáticos, según Wilhelm Reich, inhibición, pérdida, abandono o “incapacidad orgánica para el placer” (“*lustunfähigkeit*”). Con todo, es seguro que la vida interior de

28 PASCAL, F., «Wittgenstein. Un recuerdo personal», en: VV.AA. *Recuerdos de Wittgenstein*, compilador Rush Rhees, traducción de Rafael Vargas, Fondo de Cultura Económica, México 1989, pp. 98-99. Son formulaciones dichas dentro de un mundo facultativo y universitario británico empapado de moral victoriana, siempre atenta a censurar el tabú de la homosexualidad. (Cf. NOLL, J., *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent*, Muchnik Editores (traducción de Octavio di Leo), Barcelona. 2001, p. 29.

29 WITTGENSTEIN, L., *Aforismos. Cultura y valor* (*16), p. 35. “No dependas del mundo exterior y así no necesitarás temer lo que en él ocurra...es más fácil ser independiente de las cosas que de las personas ¡Pero también hay que lograr esto! Cf. WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, p. 85 (4. XI-1914).

Wittgenstein se tuvo que sentir interrogada por las abundantes lecturas que hizo de S. Freud, especialmente si se encontró con el siguiente texto del psicoanalista el cual expresa que “la homosexualidad masculina” pertenece al repertorio de las “perversiones” humanas, establecida como tal a partir “de un pueblo de civilización tan superior como el griego”. Agrega Freud:

Cada uno de nosotros traspasa a veces en su propia vida sexual las limitadas fronteras de lo considerado normal. Las perversiones no constituyen una bestialidad ni una degeneración en el sentido emocional de la palabra; son el desarrollo de gérmenes contenidos en la disposición sexual indiferenciada del niño y cuya represión y orientación hacia fines asexuales más elevados –sublimación– está destinada a producir buena parte de nuestros rendimientos culturales³⁰.

Pero también resulta pertinente hacer notar que esa existencia íntima de Wittgenstein se tuvo que sentir atraída por las probables conversaciones teóricas que pudo entablar con el católico profesor Ludwig Hänsel.

En su temporada de Maestro de Escuela (1920-1926), y antes ambos prisioneros después de la Gran Guerra, Wittgenstein conoció y prolongó amistad con Hänsel, completo detractor del lenguaje psicoanalítico e ideario de Freud, cuyo discurso dominante en la docencia escolar resultaba llamativa con la crítica a la masturbación, considerando además que la promiscuidad y lo genital deben ser realidades prohibidas en la información juvenil de la vida.

Paul-Laurent Assoun considera que Ludwig Hänsel es el que causa un cierto giro crítico de Wittgenstein respecto al psicoanálisis. Una vez registrada la historiografía wittgensteiniana queda constancia que es una postura recibida efectivamente de Hänsel, pues sus lazos amistosos de décadas transforman a este sujeto en un verdadero “director de conciencia” en momentos de la vida de Wittgenstein. Un documento de Hänsel de 1938 afirma que Freud “lamentablemente no entendía

30 FREUD, S., «Análisis fragmentario de una histeria (“Caso Dora”)», en *Obras Completas*, vol. 5 (Ensayos XXI-XXV), traducción de Luis López Ballesteros y Torres, Orbis-Biblioteca Nueva, Barcelona. 1988, p. 960.

nada de moral y religión. Algunos años después este matiz puritano pasó al discurso de Wittgenstein”³¹.

El ejercicio de la castidad y el imaginario espiritual de pureza, por lo demás, son efectivamente dispositivos psíquicos de control interno para encauzar en un debido orden moral la entropía causada por la “anomalía” de las relaciones homosexuales. La recomendación básica que otorga sentido, en la tradición del credo cristiano desde la antigua Patrística (San Antonio, Juan Casiano, Evagrio Pónico, San Jerónimo), recorriendo el Magisterio católico y la larga escritura de los teólogos moralistas, en vistas a “corregir” la homosexualidad o de toda tendencia concupiscente, siempre ha sido cultivar la castidad, tal como señala Eugen Drewermann en su clásica obra *Clérigos. Psicodrama de un ideal* (1998). Sin embargo, no es posible desexualizar integralmente la libido ante la dinámica y procesos operativos que adquiere el deseo sensual, erótico, corporal en toda existencia humana (también en la de L. Wittgenstein).

6

Con todo, tomar caminos hacia lo casto y la ascética no son empresas gratuitas; supone superar el establecimiento de un “yo dividido”, que es lo que permanece instalado en Wittgenstein por las posibles vergüenzas, represiones o censuras en su existencia a raíz de lo declarado por Colin Wilson: “la razón básica del lúgubre ascetismo de Wittgenstein era su culpa respecto a su homosexualidad”.

Formulada así las cosas, se presume que el pensador vienés estaría involucrado en momentos de su vida en algún empeño de mística (eremítica, monacal, cenobítica) con el fin de reconciliar en sí su hipotético “yo dividido”. Sobre todo porque Wittgenstein parece buscar con esta anacoresis una dinámica psicológica terminante que elimine con éxito lo que íntimamente siente como defectuosa ambigüedad. Con la ascesis buscaría eliminar su indefinición.

31 ASSOUN, P.-L., *o.c.*, p. 29, cit. 49.

Las referencias a este “yo” (que en absoluto para James tiene que ver con esquizofrenia aunque el término “escisión del Yo” (*ichspaltung*), formulado por Sigmund Freud, sí corresponde –merece ser recordado– a una nomenclatura verbal en vistas a lo esquizoide) no es arbitrario para nosotros: es un concepto explicativo formulado por William James en su notable estudio *Las variedades de la experiencia religiosa* (1903), texto que interpela a Ludwig Wittgenstein: “Leo ahora *Las variedades de la experiencia religiosa* de W. James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiero decir que pronto seré un santo... pero no estoy seguro de que no me mejore un poco...” Así escribe a Russell en carta de 1912³². Agrega en la misiva que es un texto que “ayuda a liberarme de la *Sorge* (en el sentido que usó Goethe la palabra en la segunda parte de *Fausto*)”. *Sorge* = inquietud, intranquilidad.

La referencia a la *Sorge* en el *Fausto* consiste en la interpelación de una de las Viejas Encanecidas que personifica a la Inquietud que –junto con la Escasez, la Culpa y la Necesidad– afectan profundamente a *Fausto* esa medianoche, en el acto V de la Segunda parte de la obra. La Inquietud habla de sí misma, diciendo: “Aunque ningún oído me notara/resonaría yo en el corazón... nunca buscada, pero siempre hallada/tan adulada como maldecida...” La Inquietud expresa una serie de observaciones a *Fausto* que perturban su vida final³³. En todo caso, esta cuestión específica respecto a la “*Sorge*” de nuestro filósofo la sugerimos más adelante a propósito de asuntos psicológicos en él.

Pero podemos anticipar que esta contribución que causa James a Wittgenstein respecto a la liberación de inquietudes o angustias corresponde a la búsqueda de paz y sosiego en relación con muchos asuntos existenciales típicos de Wittgenstein, pero –en hipótesis – también en ellos está solapado cómo liberarse de las ambivalencias que produce su propia indefinición sexual.

32 WITTGENSTEIN, L., *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, edición e introducción a cargo de G. von Wright con la colaboración de B. Mc Guinness (Versión española de Néstor Míguez), Taurus, Madrid. 1979, p. 16.

33 GOETHE, J. W., *Fausto*, introducción de Francisca Palau y traducción y notas de J. María Valverde, Planeta, Barcelona. 1990, pp. 334-337. También véase REGUERA, I., «Wittgenstein I: La filosofía y la vida. Segunda parte. La felicidad y el arte. La estrategia diaria entre la lógica y la mística: la Vida (o la ética)», en *Teorema*, vol. XI-4 (1981) 281.

Las referencias al “yo dividido” en la obra de James se mencionan en la conferencia 8, después de haber hablado del “alma enferma” y de la “mentalidad sana”. Esta disociación se hace insoportable para el individuo, y afirma que esto se corrige por un proceso de unificación que se puede producir en términos graduales o abruptos gracias a experiencias denominadas “místicas”.

James declara, a propósito de la liberación de ese malestar, que:

“se produce una especie de desahogo característico, y este desahogo nunca es tan extremado como cuando se vacía en el molde religioso. ¡Felicidad! ¡Felicidad!, la religión es el único camino por el que el hombre consigue este premio. Fácil, permanentemente y con éxito rotundo, transforma con frecuencia la miseria más intolerable en la felicidad más profunda y perdurable”³⁴.

Si bien se ha ponderado si Ludwig Wittgenstein fue “o un místico o un religioso atormentado”³⁵, no se trata de ilustrar con la cita precedente a un Wittgenstein completamente implicado o comprometido con la religión a partir de James, pero sí advertir que a raíz de *Las variedades de la experiencia religiosa* deduce en serio de la fe creyente cualidades y ecos con efectos en su propio psiquismo. En todo caso, a mi modo de ver, la notable experiencia “epifánica” metafilosófica del teatro en 1910, a raíz de L. Anzergruber³⁶ convierte

34 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana* (versión castellana de J. F. Yvars), prólogo de José Luis L. Aranguren, Península, Barcelona. 1986, p. 137.

[Existe nueva edición en: JAMES, W., *Variedades de la experiencia religiosa. Un estudio de la naturaleza humana*, traducción de F. J. Yvars, estudio introductorio de Manuel Fraijó, Trotta, Madrid. 2017].

35 REGUERA, I., *El feliz absurdo de la ética. El Wittgenstein místico*, Tecnos, Madrid. 1994, p. 142.

36 MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein. esbozo biográfico de G.H. von Wright*, Mondadori, Madrid 1990, p. 73. También Cf. MATEU, J., «Wittgenstein y Anzengruber. Estética y experiencia mística en el primer Wittgenstein», en *Cultura contra civilización. En torno a Wittgenstein* (edición de Nicolás Sánchez), Pre-Textos, Valencia. 2008, pp. 123-136.

Aproximadamente durante esa fecha Wittgenstein tiene en su vida una experiencia de naturaleza panteísta que, según declara Malcolm, le permitió pensar en la posibilidad de la religión. Se trata de la interpelación vivida en el teatro

en cierto sentido (aunque de forma reductora o secularizada) esa impresión relativa a la eudaimonía de W. James (puesta de relieve en su texto).

No es el espacio ni el lugar dentro de estas líneas para hacer hincapié en la serie de fuentes de naturaleza espiritual existentes en la obra de W. James (formuladas en términos materiales y neurológicos) inferidos por Wittgenstein en relación con su vida. Si no estoy equivocado, no es un texto que atraiga al pensador por motivos o fines académicos o por una fría intención intelectual. En realidad es un estudio que, en cierta forma, otorga criterios y explicaciones a las ambivalencia ético-filosóficas existentes en el alma, conciencia y praxis personal de Wittgenstein, sobre todo si en esos juicios encuentra un soporte o base psicológica con respecto a asuntos que preocupan al pensador, por ejemplo, relativos a la “conversión” y al “renacimiento”, como observamos en Conclusiones, planteados en capítulos 9 y 10 del libro de James (¿y así poder reconciliarse con la homosexualidad?).

Además del “yo dividido y su proceso de unificación”, existen otras fuentes informativas en el texto mencionado (la santidad, el alma enferma, el misticismo, etc.) cuyos contenidos son de provecho para Wittgenstein a lo largo de su vida.

Si bien todo el material jamesiano constituyen veinte conferencias de claras características psicológicas de cara a lo religioso y espiritual propias del universo del sujeto creyente, conviene tener presente que la resolución de esa noción dual del *ego* parece ser entendida y empleada de modo secularizado por Wittgenstein. Al describirse en el texto de James el extraordinario valor en el corazón de una persona la lucha por consagrarse en ser “uno”, las ambivalencias de personalidad, carácter, temperamento o sexualidad se revelan como un lastre (no sólo teológico o espiritual, sino también secular o mundano) que impiden definir en la vida qué (o quién) es un individuo.

por Wittgenstein a raíz de la obra de Ludwig Anzengruber titulada “Die Kreuzelschereiber” representada en Viena donde uno de los personajes –dentro de un contexto de inefabilidad cósmica y libertad de conciencia– proclama en el escenario que él forma parte del Todo y el Todo forma parte de mí. iiNo puede ocurrirme nada!! (Cf. WARREN BARTLEY III, *o.c.*, p. 221; también Cf. MONK, R., *o.c.*, p. 63).

Existen episodios biográficos característicos de Wittgenstein donde su “yo dividido” lucha por encontrar un punto nodal que libere la insoportable dicotomía que le impide definirse como un sujeto capaz de realizar su destino. Veamos.

Los antecedentes seminales de este denso asunto se revelan cuando Russell observa el tipo de mente y personalidad de su estudiante, una vez integrado el joven austriaco en Cambridge en 1912. Parecen advertirse en él embriones de un serio conflicto interno, pues el autor de *Principia Mathematica* se sorprende de lo llamativo que es un alumno contenido de una pasión maximalista dual, ya que es de los que tienen en su espíritu la intención de producir “o una obra perfecta o nada”³⁷. Posteriormente, esta dicotomía sigue latente en Wittgenstein, pues de nuevo su *ego* busca (personalmente frente a Russell de forma compulsiva) dilucidar si su “yo” corresponde al de un perfecto idiota o bien es un ser que puede realizar algo en filosofía³⁸. Pero, en definitiva, el último proceso binario que mantiene dividido al “yo” wittgensteiniano está encarnado en una singular aporía, al empeñarse en pensar de forma simultánea “en la lógica y en sus pecados”³⁹.

En otro sentido, también podría agregarse que las premisas de su “yo” dividido jamesiano están operativas en las redacciones simultáneas (embriones del *Tractatus*) existentes en páginas de sus “Diarios Secretos”, al formular en plena Guerra Mundial impresiones bifrontes (en clave) tanto de lógica, como de metafísica, ética o el sentido de la vida.

Además, cabe considerar como indicios de un “ego dividido” los intensos reproches de Wittgenstein a su identidad. No en cuanto a caracteres o propiedades sexuales, sino en relación con las nefastas premisas existentes en su ser en vistas a sus callados o secretos antecedentes judíos, aunque tiene notables influjos de ellos, cuya naturaleza (para él) es una conciencia inerte, poco original, decadente y sin brillo

37 Mc. GUINNESS, B., *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, versión española de Huberto Marraud, Alianza, Madrid. 1991, p. 188.

38 MONK, R., *Ludwig Wittgenstein, El deber de un genio*, p. 54.

39 LEAVIS, F. R., «Recuerdos acerca de Wittgenstein», en VV.AA., *Recuerdos de Wittgenstein*, p. 334, n. 3.

histórico⁴⁰. En cierto modo aquí, y en otros asuntos vitales a raíz de la conciencia introspectiva wittgensteiniana, se estaría manifestando la llamada “sombra” del yo jungiano: a medida que con mayor profundidad se pretende esconder un factor *mnémico* en el subconsciente, la lógica de Jung advierte que lo aparentemente indecible que se pretende suprimir (fantasías, *imago*, miedos, etc.) en realidad siempre permanece revelado, de forma oculta, en ética y mente del sujeto implicado.

Otro asunto indicativo que hace pensar en el “yo dividido” o disperso, si podemos llamarlo así, consiste en el *desarraigo* que se produce en la personalidad de Wittgenstein debido a una falta de necesidad o interés por estar instalado en una vivienda estable a lo largo de su existencia. La ausencia real de un domicilio permanente en la vida de nuestro autor (Viena, Trattenbach, Puchberg, Otterthal, Moscú, Dublín, Bergen, Cambridge, USA, etc.) implica un evidente desarraigo y supone, además, frontales procesos de ruptura con la clásica sentencia de Ignacio de Loyola: “en tiempos de desolación nunca nacer mudanzas”. Las raíces que echa en esos lugares son prácticamente inexistentes.

Una vez instalado, con prontitud o brevedad, en los posibles espacios y hábitats de acogida es seguro que se produce una percepción en la dinámica interna, social, familiar o colectiva en Wittgenstein que –en cada caso– implica recomponer un “yo” de forma suficientemente “creativa” con el fin de sensibilizarse en esa nueva temporada domiciliaria. Pero ello siempre supone estar en expectativas de “escape” y de manejar agotadoras adaptaciones a las complejidades de su ego en su nuevo lugar.

Al parecer, también existen asuntos personales de propiedades contradictorias, ambiguas o culpabilizantes ajenas a lo sexual (las cuales son resueltas por Wittgenstein), que permanecen en su “yo” dividido (limitando en sí la sinceridad existencial deseada). Consisten

40 Cf. CHATTARJEE, R., *Wittgenstein and Judaism: a triumph of concealment*, Peter Lang, New York. 2005; ABRAHAMOVITCH, H., «The Jewish Heritage of L. Wittgenstein: Its of influence on his life and work», en *Transcultural Psychiatry* (2006) 553-553; STERN, D., «The significance of Jewishness for Wittgenstein's Philosophy», en *Inquire* 43 (2000) 383-402; Cf. WITTGENSTEIN, L., *Aforismos*, p.e., (*65), p. 50; (*81), p. 54; (*101), p. 58. También Cf. STROLL, *Avrum*, o.c., pp.141-143.

en la evidente contingencia humana suya relativa a su (incómoda) condición de clase pudiente, y a la indeseable riqueza económica familiar heredada. En efecto, frente a ambos escenarios biográficos su *ego* procede, por un lado, donando toda herencia bursátil paterna, y por otro, intenta de modo práctico indagar en 1935 su función laboral como obrero en la URSS (y no como filósofo o ingeniero industrial, que era lo que se esperaba, como tampoco se suponía su decisión de ser maestro de escuela primaria). Especialmente a la luz de la opulencia de los Wittgenstein y la Viena del momento, eso era un verdadero escándalo sociofamiliar.

El nivel de riquezas en el que estaba involucrada la familia Wittgenstein podía resultar ofensivo para el ideal de vida del propio filósofo y, en esta medida, la búsqueda del mundo obrero soviético (con su íntimo compañero Francis Skinner) y el abandono de su herencia serían en Wittgenstein factores biográficos que reducirían (en él) el prejuicio establecido entre oprimidos y mundo rico. De este modo se elimina una determinada sensación de escrúpulo, complejos y vergüenza en Wittgenstein pues su “entrega” al comunismo ruso, el donativo económico y la enseñanza a los pobres, cumplirían, en este caso, el dispositivo de un verdadero papel que otorgaría al pensador una superación de la mencionada correlación dominante, típica del lugar de clase donde está instalado Wittgenstein.

El viaje a Moscú es como una forma de quitarse de encima el rubor que causa en él el extremo bienestar de la alta burguesía austriaca –que se representa en el palacio Stonborough de sus familiares– lo cual es subrayado, también, por la completa renuncia de la herencia económica paterna, el envío anónimo de altos donativos financieros al mundo artístico vienés, la entrega a su enseñanza de maestro en la Baja Austria, etc.

 7

Sobre estados de pudor, vergüenza o escrúpulos es nuestras mentes o comportamientos humanos (que flotan en torno a un “yo” hostilizado por la homofobia y por acusaciones de sodomía en la Austria de los años 20), en realidad Wittgenstein es muy explícito respecto

al tránsito de esos sustantivos entre lo privado y lo público. En su póstumo texto *Aforismos* expresa: “Ciertamente, uno debe continuar avergonzándose de lo que hay en su interior, pero no debemos avergonzarnos delante de los demás hombres”⁴¹. Sin embargo, el filósofo vienés considera que uno puede establecer apertura con otros, pero bajo un singular estado sentimental. En su reciente material señalado dice: “Solo se puede abrir uno a los demás desde una especial forma de amor, la que reconoce, por así decirlo, que todos somos unos niños malos”⁴².

En realidad, no es cinismo ni hipocresía lo que se deduce de esto, sino más bien cómo “negociar” en el laberinto interior de nuestras emociones, intenciones, lenguaje o actitudes niveles o estados particulares de censura (donde en su caso estaría operando el carácter ambivalente de lo homosexual).

En todo caso, para el sabio austriaco la búsqueda profunda de la autenticidad de la existencia conlleva más complejidades e importancia que pensar sobre sus densas formulaciones relativas a la filosofía de la psicología o de la mente, pues implica asumir con valor la repugnancia que en momentos ocasiona esa verdad. En una carta de 1944, destinada a su discípulo N. Malcolm, Wittgenstein expresas:

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 estremecedor* sino a menudo directamente repugnante. Y cuando es repugnante, entonces *es lo más importante*⁴³.

A partir de aquí –y además con el trasfondo intelectual de todo lo que ha sido formulado por Weininger respecto a erotismo, castidad, amor, sexo o genialidad–, se revelan asuntos problemáticos para el

41 WITTGENSTEIN, L., *Aforismo. Cultura y Valor* (*504), p. 160.

42 *Ibid.*

43 MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein. Esbozo biográfico de G.H. von Wright*, traducción de Mario García Aldonate, Biblioteca Mondadori, Madrid. 1990 [Curativas en el original], p. 113.

pensador vienés. Pues, si el propio Wittgenstein se reconoce como homosexual ¿cómo puede ser posible ser auténtico teniendo esta “deficiencia” que no es capaz de expresar? ¿proviene de aquí sus característicos escrúpulos y reproches en cartas y escritos, confesando que su vida está llena de miseria y debilidad? Caben muchas conjeturas. Sobre todo si tenemos en vistas aquella formulación de *Sexo y carácter*, leída quizás de un modo extrañamente duro por el pensador austriaco, una vez pensando en el fallecido David Pinsent y en su poliomielítico amigo Francis Skinner. Weininger dice:

“Ninguna amistad entre los hombres está totalmente desprovista de un elemento de sexualidad por penoso que esto resulte al pensamiento y aunque parezca *contrario* a la idea de amistad”⁴⁴.

Además, es posible que Wittgenstein haya encontrado en Freud (al que dedica incisivos pensamientos en su obra al considerar la racionalidad del psicoanálisis “mitología” o “embrujo”) incómodas afirmaciones que modifican de un modo más evidente ese “elemento de sexualidad”, mencionado recién por Weininger. Especialmente si Wittgenstein leyó del psicoanalista:

Causa, pues, una gran extrañeza oír que existen hombres y mujeres cuyo objeto sexual no es una persona de sexo contrario, sino otra de su mismo sexo. A estas personas se les denomina homosexuales; o, mejor, *invertidas*, y al hecho mismo, inversión. Su número es muy elevado, aunque sea difícil establecerlo con alguna exactitud”⁴⁵.

¿Más de una angustiante duda pudo haber despertado a Wittgenstein el relieve con el que se describe la homosexualidad? A continuación, Freud establece tipologías respecto a hombres invertidos, indicando que los pertenecientes a la categoría de “absolutos”, por lo general manifiestan distancia, frialdad o “repulsión” por el sexo

44 WEININGER, *o.c.*, p. 60 [Cursivas en el original].

45 FREUD, S., *Tres ensayos sobre teoría sexual*, traducción de Luis López Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva-El País, Clásicos, Madrid. 2002, p. 10 [Cursivas en el original].

opuesto ⁴⁶, lo cual da paso a contemplar la naturaleza de la misoginia que, por cierto – gracias a analistas – es existente en actitudes del propio Ludwig Wittgenstein ⁴⁷.

Aunque homosexualidad y misoginia, en principio, no tienen por qué ser excluyentes es posible, sin embargo, observar operativos estos patrones binarios en el filósofo causando síntomas de un “yo dividido” en él. Pero esa dinámica bifronte tiende a conducirnos a pensar en un “yo dividido”, no olvidemos, mucho más denso y complejo que lo señalado antes. Pues la interacción en la mente y en la conducta, revestida de principios moralizantes entre el rechazo a la mujer y combatir la homosexualidad (¿Otto Weininger?) causa al vienés una singular disonancia cognitiva que, tal vez, solo puede ser desactivada a raíz de búsquedas no frustrantes en una fe mística (¿William James?) cuyo sentido dilucida del todo aquellos contenidos fronterizos existentes en la psique wittgensteiniana.

8

Retomando este ámbito del psiquismo, y en relación con “el lúgubre ascetismo de Wittgenstein fruto de su culpa respecto a su homosexualidad” (Colin Wilson), podemos agregar que un alcance a esa fantasía ascética religiosa puede inicialmente ser explicada gracias al discurso intelectual elaborado por C. G. Jung. Las consideraciones primarias en el sistema de Jung respecto al “yo” revelan que, en psicología analítica (o profunda), las “sustancias” fundamentales que otorgan base yoica al sujeto están constituidas, y divididas, en estructuras somáticas y psíquicas. La combinación y el juego de ambas dinámi-

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁴⁷ SZÁBADOS, B., «Wittgenstein's Woman. The philosophical significance of Wittgenstein's Mysogyny», en *Journal of Philosophical Research* 22 (1977) 483-509. CALABUIG, N., «Misoginia y antisemitismo en los comienzos de la filosofía de Wittgenstein», en *Thémata* 35 (2005) 215-24. Una información relativa al complemento producido en Wittgenstein entre homosexualidad y misoginia se produce a raíz de la observación de los aldeanos de pueblos donde el propio filósofo se desempeñó como maestro durante seis años: se dice que era observado como homosexual y misógino (Cf. BARTLEY, W. W., *o.c.*, p. 135).

cas, no sin tensión, solo se manifiestan parcialmente en la llamada *conciencia*, pues donde ambas reposan y se colonizan entre sí es en el inmenso mundo de *lo inconsciente* que –más allá del “yo” razonable y volitivo– es el dispositivo definitivo que indica dónde residen y afloran “emociones, fantasías y conflictos” en la persona ⁴⁸. Es lógico y natural pensar que desde lo inconsciente emerge esa ilusionante fantasía mística de Wittgenstein.

Sin embargo, también su propia mente parece reprimir o “esconder” algún mecanismo de lo inconsciente al suponer que su cerebro y personalidad, simultáneas a su explícita racionalidad, se convierten ante otros, por algún motivo, en ininteligibles psicológicamente. Resultan llamativos algunos testimonios respecto al caso, sobre todo porque en realidad se produce un cierto aire de familia entre *lo inconsciente* y *lo ininteligible* cuya anexión causa un singular capital simbólico que conduce a pensar qué es *lo indecible* en Wittgenstein.

Este complejo asunto, convertido en incompreensión frente a los demás es algo que incluso se revela en términos oníricos en el filósofo austriaco cuando declara: “tengo que vivir con personas ante las que no logro hacerme comprender. Es este un pensamiento que tengo con frecuencia. Y al mismo tiempo la sensación de que es culpa mía” ⁴⁹. En este sentido su discípulo Drury participa de este criterio expresando que: “durante toda su vida Wittgenstein estuvo convencido de que no podía hacerse entender” ⁵⁰.

Si no he comprendido mal, las vicisitudes de lo inconsciente parecen estar instaladas entre pensamiento y discurso en Wittgenstein de modo patente cuando B. A. Scharfstein nos señala cuestiones de carácter y personalidad del pensador. A propósito de composturas de filósofos en la Historia que “filosofan sin palabras”, agrega este autor que lo que dificulta comprender a Wittgenstein no es, por supuesto,

48 Cf. STEIN, M., *El mapa del alma según Jung*, Luciérnaga, Barcelona. 2004, pp. 44-46.

49 MONK, R., *o.c.*, p. 261.

50 DRURY, M. O’C., «Algunas notas sobre conversaciones con Wittgenstein», en VV.AA., *Recuerdos de Wittgenstein*, Rush Rhees, compilador, traducción de Rafael Vargas, Fondo de Cultura Económica, México. 1989, p. 143.

fruto de falta de claridad de su lenguaje, sino de algo que proviene, y esto es lo relevante aquí, de hondas cuestiones típicas de su ser. Scharfstein estima que el propio filósofo admite que tiene todo su escenario de pensamientos, lógica y estructuras muy despejado dentro de sí, pero advierte que es impotente para transmitirlo. Este profesor afirma este asunto con testimonios personales de Ludwig Wittgenstein:

“Hay realmente casos en que lo que una persona quiere decir está mucho mas claro en su mente de lo que puede expresar en palabras (esto me sucede con mucha frecuencia). Es como si en sueños se viese claramente una imagen, pero no pudiese describirse de modo que otro pudiese verla también”⁵¹.

En campos además especialmente teórico-especulativos existen síntomas de lo mismo en el sabio vienés. En una carta de Wittgenstein a Russel (13-III-1919) expresa que ha concluido el *Tractatus* y que desea enseñarlo a Russell aunque “no lo comprenderías sin una explicación previa, pues está escrito en la forma de frases muy breves (Esto, por supuesto, significa que nadie lo comprenderá; aunque creo que está todo tan claro como un cristal)”⁵².

Tres meses después de esta fecha, Wittgenstein reitera a Russell el interés que tiene en publicar el *Tractatus*. Todavía prisionero en Monte Cassino, dice en esta carta que “es mortificante tener que arrastrar por el cautiverio la obra terminada y ver cómo el absurdo tiene afuera campo libre. Igualmente mortificante es pensar que nadie le comprenderá, aunque se imprima”⁵³.

En este mismo sentido hay otra carta de 1919 de Wittgenstein a Russell donde expresa que el *Tractatus* ha sido enviado al lógico y matemático G. Frege. A propósito del envío, Wittgenstein dice a Russell que “aquél me escribió hace una semana, y deduzco que no entiende ni una sola palabra. De modo que mi única esperanza es verte pronto

51 SCHARFSTEIN, B.-A., *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*, traducción de Alfredo Brotons, Cátedra-Teorema, Madrid. 1984, p. 71.

52 Cf. WITTGENSTEIN, L., *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, p. 64.

53 WITTGENSTEIN, L., *o.c.*, p. 66.

y explicártelo todo a ti, pues ¡es muy DURO no ser comprendido por nadie!”⁵⁴.

En julio de 1929 nuestro filósofo escribe a Russell invitándolo a una ponencia sobre “El infinito de las matemáticas” que leerá en la Aristotelian Society en Nottingham. Considera que si él asiste hará más enriquecedora la discusión. Pero pensando en los asistentes, Wittgenstein añade a Russell que teme “que cualquier cosa que les diga caiga en el vacío o provoque inquietudes ajenas al caso en sus mentes y en sus preguntas”⁵⁵. En relación con este contexto, Monk considera que “la convicción de Wittgenstein de que su ensayo acerca del infinito les sonaría a ‘chino’ a los filósofos reunidos en Nottingham es una típica expresión de la recurrente sensación de que se le malinterpretaba”⁵⁶.

Frente a la naturaleza de este denso problema, pero también de forma especial respecto a los errores interpretativos sufridos por Wittgenstein por su obra teórica y la negación (u omisión) del autor por corregir estas deficiencias, Janik y Toulmin estiman que:

Explicar extensamente esta reacción requeriría un ejercicio de psicología que implicaría poner al desnudo todo el desarrollo de su personalidad⁵⁷.

Ambos autores anticipan, en todo caso, puestos en esa tarea hermenéutica, que como conclusión siempre propiedades de *lo ininteligible* permanecerán en un sujeto como Wittgenstein. Especialmente cuando se intenta, en este caso dado, combinar psicología humana con analítica racionalidad:

“Las reflexiones filosóficas de Wittgenstein no fueron más que una de tantas maneras de expresarse una personalidad integral; y si encontramos que era cosa difícil penetrar hasta el corazón de sus *argu-*

54 *Ibíd.*, p. 68 [mayúsculas en el original].

55 *Ibíd.*, p. 89.

56 MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, p. 260.

57 JANIK, A., y TOULMIN, S., *La Viena de Wittgenstein*, traducción de Alfredo Gómez de Liaño, Taurus, Madrid. 1987, p. 254.

mentaciones, ello se debió, en no poca proporción, a que no acertamos a comprenderle cabalmente”⁵⁸.

Seguro que entremedio de *psiquismo* y *episteme* se solapa lo inconsciente en la laboriosa producción pensativa de Wittgenstein cuya (invisible) presencia en el lenguaje escrito wittgensteiniano –una vez examinado su discurso– induce a concebir fórmulas y juicios relativos, p.e., a lo contradictorio y a lo absurdo en el *Tractatus*. Pero en particular es clara esta preocupación en analistas cuando revisan una y otra vez qué es “lo místico” en él. Por esto, criterios relativos al “sinsentido” aparecen con cierta prontitud cuando se reflexiona sobre la densidad filosófica de “lo místico” (*Tractatus* 6.44/6.45/6.522), dando un corpus especial a lo indecible, y la llamada al absurdo es una cuestión que permanece integrado a ello. Janik y Toulamin, en cierto modo introducidos en contradicciones insolubles del *Tractatus* ponderan, en cualquier caso, que “este sinsentido es todo menos algo *carente de importancia*”⁵⁹.

9

Un hipotético intento de Wittgenstein por redimir su homosexualidad (pero no sólo por esto) estaría dado en la ilusión de llevar a cabo en su vida una transformación gracias a una posible “conversión” humana, tanto en términos espirituales, morales, religiosos, mentales o místicos. No es baladí el empleo de este término –*conversión*– con respecto a la figura de Ludwig Wittgenstein pues de tiempos juveniles de su existencia, gracias a William James, la intención y los deseos por ello se deduce de muchas formas.

Las menciones referidas a la “conversión” de Wittgenstein se expresan y sugieren de un modo especial en comentarios sobre su

58 JANIK, A., y TOULMIN, S., o.c., p. 255 [cursivas en el original].

59 *Ibid.*, o.c., p. 251. Cf. También RUIZ ABANADES, J., *Sobre el Tractatus de Wittgenstein y sobre su interpretación. Caracterización del Tractatus como filosofía límite en su relación con la filosofía moderna, bajo la óptica de una “lectura paradójica” del texto centrada en las nociones de “lo místico”, el “mostrarse” y el “absurdo”*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Filosofía, Madrid 2012.

vida: W. Baum dice que el propio Wittgenstein se designa como un “renacido” después de la guerra; J. Alfaro habla de un “converso” a propósito de ciertos criterios “creyentes” existentes en los *Diarios* de Wittgenstein⁶⁰, J. Aguirre habla, a raíz de escritos de nuestro filósofo de la “conversión total” de Wittgenstein y de testimonios de una “nueva fe” en él⁶¹. I. Reguera menciona un “cambio” radical en la vida de Wittgenstein gracias a la emergencia de una “instancia religiosa” en su existencia⁶² Joaquín Jareño comenta que el propio ser de Wittgenstein, a propósito de la representación teatral de Anzengruber, sufre una “conversión” y un “renacimiento”⁶³. Para la clásica y tradicional teología cristiana este proceso es denominado *metanoia*.

La reiterada postura vital de Wittgenstein, en ciertas cartas destinadas a P. Engelmann durante los años 20, insistiendo en sus deseos por “cambiar” y transformarse en una persona “auténtica”, produce en Wittgenstein la siguiente confesión. Una correspondencia del 4 de julio de 1924 destinada a Keynes afirma:

Hace once años que no nos vemos. No sé si usted ha cambiado durante este tiempo, pero yo he cambiado enormemente sin duda alguna. Lamento decir que no soy mejor que antes, pero soy *diferente*. Por consiguiente, si nos vemos nuevamente, usted podría descubrir que el hombre que ha ido a verle no es realmente el que usted quería invitar. No hay ninguna duda de que, aun cuando *podamos* comprendernos uno al otro, una charla o dos no bastarían para ese fin, y de que el resultado de nuestro encuentro será desengaño y disgusto por su parte y disgusto y desesperación por la mía.

Si tuviera que hacer una tarea definida en Inglaterra, fuese barrer las calles o limpiar las botas de cualquiera, iría con gran placer; y entonces lo agradable sobrevendría por sí mismo⁶⁴.

60 ALFARO, J., «Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida», en *Gregorianum* 67-4 (1986) 693-744.

61 AGUIRRE, J., «¿Cómo hablar de Dios hoy? La meditación religiosa en Wittgenstein», en *Analogía* 1 (1999) 79-104.

62 WITTGENSTEIN, L., *Diarios Secretos*, pp. 201-209.

63 JAREÑO, J., *La tumba del filósofo*, Devenir del Otro, Madrid. 2013, pp. 88-89.

64 WITTGENSTEIN, L., *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, p. 105 [cursivas en el original].

En mayo de 1925, respondiendo a su amigo Eccles a una invitación para que permanezca en su casa de Manchester, después de años sin verlo, Wittgenstein comenta en su carta que “puede que Inglaterra no haya cambiado en 1913, pero *yo* sí. Sin embargo, no sirve de nada escribir acerca de ello, pues no podría explicarte la naturaleza exacta de ese cambio (aunque yo lo comprendo perfectamente). Lo verás por ti mismo cuando llegue. Me gustaría ir a finales de agosto”⁶⁵.

Estos sentimientos de cambio parece que se anticipan en una carta a Engelmann del 16 de enero de 1918 donde Wittgenstein le expresa que existe:

Una diferencia entre el que soy ahora y el que fui cuando nos frecuentábamos en Olmütz. Y hasta donde puedo advertirla, esta diferencia estriba en que ahora soy un *poco* más *anständig* (un poco menos falso) de lo que era. Con esto quiero decir solamente que tengo un poco más de claridad acerca de mi *Unanständigkeit* que entonces⁶⁶.

R. Rhees interpreta este asunto referido a la “conversión” de nuestro filósofo en claros términos de transformación moral. Recordando comentarios autobiográficos de Wittgenstein, considera que el deseo de este de convertirse en un hombre “diferente” podía interpretarse como un: “Trata de no engañarte respecto a ti mismo y lo que eres”⁶⁷.

Estas fuentes, sumadas a esas palabras de Wittgenstein después de finalizada la guerra confesando que en él hay una postura de un hombre “renacido”, sugiere que muchas veces a lo largo de su vida hay empeños serios por acreditar su existencia gracias a una “conversión”. Para Wittgenstein la vida parece revelar su sentido más pleno y profundo a partir de un acontecimiento así.

Pero la combinación de esta serie de factores relativos a una “conversión” y a un “renacimiento” en la vida de Wittgenstein, si queremos verlo así, nos puede confundir. Por eso lo interesante aquí es indagar

65 WITTGENSTEIN, L., *Ocasiones Filosóficas 1912/1951*, traducción de Ángel García R., Cátedra-Teorema, Madrid. 1997, p. 30 [cursivas en el original].

66 RHEES, R., «Postdata», en VV.AA., *Recuerdos de Wittgenstein*, p. 300, Rhees traduce *Unanständigkeit* por “claridad acerca de mi propia falsedad”.

67 RHEES, R., a.c., p. 300.

cuál puede ser el ámbito original específico donde se expresa ese afán de cambio de Ludwig Wittgenstein, intentando observar porqué hay empeños en la transformación y cómo es posible vivirla.

El lugar más evidente en la vida de Wittgenstein donde él habla por primera vez en términos de “conversión” es aquél que se refiere a unas concretas palabras una vez concluido su cautiverio en Monte Cassino en 1919. Wittgenstein permanece prisionero desde noviembre de 1918 hasta agosto de 1919 en Verona, Como y Monte Cassino. Aquí expresa de forma explícita a sus compañeros que los sentimientos que tiene de su propia persona son los de un verdadero “renacido”⁶⁸.

Wittgenstein se expresa de esta forma acabada la guerra, no por el hecho evidente de haber salvado la vida en combates (después de confesar que buscaba en ellos la muerte), sino por una cuestión espiritual que ahí gravita en el centro de su vida, y que pretende poner en marcha. Tiene que ver con la búsqueda (y la entrega) de un modelo de vida que transforme sus pensamientos y conducta. Y esto se encuentra inicialmente gracias al apoyo que despiertan las lecturas de Tolstoi y Dostoievski (integradas muy probablemente de forma especial con reminiscencias de *Las variedades de la experiencia religiosa* de W. James). Es efectivamente un asunto espiritual serio, que pasa por una cuestión de orden práctico fundamental, buscando mirar de forma nueva el rostro de las cosas humanas (con capacidad de trascender la homosexualidad).

En la vida de Wittgenstein la Primera Guerra Mundial es un hecho histórico decisivo para comprender cómo se gesta una regeneración en un sujeto como él. Como hemos visto, es un conflicto bélico que le ayuda a pensar el *Tractatus*, y también a meditar acerca de cómo transformar su vida. Mc Guinness es enfático en esta cuestión aportando un testimonio específico de Wittgenstein respecto a la guerra, señalando además la presencia de creencia y fe en su existencia después del conflicto. Dice este autor que Russell “quedó sorprendido por las tendencias místicas y religiosas que encontró en Wittgenstein

68 Mc GUINNESS, B., *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, versión española de Humberto Marraud, Alianza, Madrid. 1991, p. 357.

después de la guerra”; y añade que éste, conversando con un sobrino que hace observaciones pacifistas, comenta que la guerra “salvó” su vida ⁶⁹.

————— 10 —————

¿De qué forma operan criterios de *Las variedades de la experiencia religiosa* en el joven Ludwig en relación con cuestiones de cambio y conversión?

Es en esta obra donde Wittgenstein encuentra información que interpela su vida, y la búsqueda de la regeneración –sugerida ahí gracias a James– seguramente plantea reflexiones de forma embrionaria a la mente de Wittgenstein. Y aunque en este libro sí se hacen menciones a Tolstoi –que es tan llamativo para Wittgenstein por asuntos de conversión– cabe recordar que lo destacado para nuestro filósofo es sentirse atraído por el autor ruso años antes de la guerra ⁷⁰.

Sabemos en todo caso que en combates, y gracias a Tolstoi, ocurre algo singular en Wittgenstein. A partir del 1 de septiembre de 1914 Wi-

⁶⁹ Mc GUINNESS, B., *o.c.*, p. 272.

⁷⁰ Esto induce a pensar que la atracción de Wittgenstein por Tolstoi es anterior a esa lectura del *Evangelio Comentado* del autor ruso que nuestro filósofo descubre en el frente de guerra del 1 de septiembre de 1914 (como indicamos a continuación). Para Baum y otros comentaristas parece que todo el interés por Tolstoi arranca efectivamente de aquí. Véase BAUM, W., «Introducción a los Diarios Secretos de Ludwig Wittgenstein», en *Saber* 5 (1985) 25ss. Recordemos que la obra de James es leída por el joven Wittgenstein en 1912, según declara en carta a Russell. En todo caso, Luis M. Valdés Villanueva considera pertinente que la mente de Wittgenstein tenga en vistas el estudio de William James cuando se hace cargo del *Evangelio Abreviado* (VALDES VILLANUEVA, L., «El curioso caso de la librería de Tarnów. Wittgenstein y el Evangelio Abreviado», en TOLSTOI, L., *El Evangelio abreviado*, traducción e introducción de Iván García Sala, epílogo de Luis Valdés Villanueva, KRK Ediciones, Oviedo. 2006, p. 126.

También es posible decir, con respecto a la afirmación de Wittgenstein en su “Diario” que la obra de Tolstoi “no es para mí lo que yo *esperaba* de ella” (cursivas nuestras) probablemente implica que estaba en búsquedas de fuentes tolstoianas después de *Las variedades de la experiencia religiosa*. En este sentido, es efectivamente fortuito el hallazgo de L. Tolstoi en la librería de Tarnów pero resulta pertinente concebir que no es desconocido el interés de este material para el pensador.

Wittgenstein no se despegaba con facilidad de la *Breve exposición del Evangelio* de Tolstoi: el 2 de septiembre de 1914 dice en los *Diarios Secretos*: “Ayer comencé a leer los comentarios de Tolstoi de los Evangelios. Una obra magnífica. Pero todavía no es para mí lo que yo esperaba de ella”.

Este texto con carisma bíblico es tan decisivo a lo largo de su período militar que nuestro filósofo llega a afirmar en carta a L. Von Ficker que esta obra “lo mantuvo vivo” en la guerra⁷¹. Hay en Tolstoi una serie de comentarios religiosos que Wittgenstein parece querer reconciliar con los enfoques espirituales respecto a la conversión leídos en la obra de James.

De ambos autores (y también involucrado Dostoievski) Wittgenstein interrelaciona una visión del mundo y de su ética muy particular que comienza a incidir en el modo de contemplar la vida. Mc Guinness dice que:

El cristianismo que encontró en Tolstoi le pareció el único camino seguro hacia la felicidad, aunque no era un camino fácil. El hombre debe renunciar a la carne, a la gratificación de su propia voluntad, debe hacerse independiente de las circunstancias externas, para servir al espíritu que está en él y en todos los hombres. Este espíritu hace a todos los hombres hijos de Dios y la única vida verdadera para un hombre es la comunicación con ese espíritu, sin preocuparse por sus propios deseos ni por el pasado o el futuro: la única vida verdadera es la vida del presente. Para un hombre que viva, no su vida personal, sino la vida común del espíritu no habrá muerte⁷².

Baum también recalca esta óptica tolstoiana de la realidad íntima y social leída por el vienés diciendo que Wittgenstein expresa en los *Diarios Secretos* una preocupación constante por el “Evangelio” de Tolstoi. Y este asunto es tan destacado biográficamente en el filósofo, que el propio Baum desarrolla una serie de comentarios analíticos referidos al “cristianismo de Tolstoi” en Wittgenstein⁷³.

71 BAUM, W., «Introducción a los Diarios Secretos de L. Wittgenstein», en *Saber* 5 (1985) 25, n. 25.

72 Mc GUINNESS, B., *o.c.*, p. 292.

73 WITTGENSTEIN, L., *Diarios Secretos*, edición de Wilhelm Baum, p. 17.

Existe, sin embargo, un asunto peculiar dentro de este panorama espiritual que emerge en Wittgenstein: hay una complementación de la moral de Dostoievski en él, especialmente ilustrativa gracias al término “renacido” empleado por el filósofo en el campo de prisioneros. Con todo lo importante que es Tolstoi en este proceso inicial de conversión, la mención específica de “renacido” guarda relación estrecha con el conocimiento que adquiere Wittgenstein de Dostoievski en el cautiverio.

Un testigo de primera mano que expresa cómo es formulado este hecho por Wittgenstein es Franz Parak, compañero de nuestro filósofo en el internamiento de Monte Cassino. Aquí Wittgenstein conoce también a L. Hänsel, del que hemos hablado antes, y al escultor M. Drobil, y entre todos en más de una ocasión forman un grupo en el campo de detenidos.

Parak dice que cuando su compañero se describió como “renacido” en el cautiverio, no cabe en la mente de Wittgenstein el concepto de reencarnación porque resulta absurdo. Lo que esclarece esa idea de “renacido”, según Parak, ocurre cuando recuerda los últimos párrafos de *Crimen y Castigo*, leídos junto a Wittgenstein, cuyas palabras dicen:

Pero ahora empieza una historia: la historia de una gradual renovación de un hombre, su lenta regeneración progresiva y del cambio de un mundo a otro, una introducción a las hasta ahora realidades desconocidas de la vida⁷⁴.

Mc Guinness expresa que éste fue el:

cambio que Parak creía que había tenido lugar en Wittgenstein. Una conversión religiosa, un sentimiento de haber renacido que llevó a Wittgenstein a repartir todas sus posesiones y a llevar una vida bastante distinta, una vida dedicada a estos otros objetivos interiores religiosos. Parak señala el contraste en la vida de Wittgenstein antes y después de la guerra entre el lujo y el confort y lo opuesto⁷⁵.

74 Mc GUINNESS, B, *o.c.*, p. 357.

75 Mc GUINNESS, B, *ibíd.*

Sabemos, en todo caso, que no es simplemente una cuestión de cambios materiales lo que afecta a la vida de Wittgenstein. No es un asunto que tenga que ver con disyuntivas entre riqueza o pobreza sin más, sino algo más envolvente que encierra toda su vida, desde modos de pensar hasta comportamientos éticos fundamentales, aunque a la larga es impotente para definir su inclinación sexual.

También Baum, por su parte, insiste en el interés de Wittgenstein por Dostoievski. Incluso señala que a Wittgenstein, más importante que *Crimen y Castigo* le parecía, sin embargo, la novela *Los Hermanos Karamazov*, pues en cierto modo veía en el personaje de Aliosha un ideal para sí mismo. En relación con sus hermanos (Iván, Mitia y Smerdiákov) Aliosha Karamazov representa un personaje caracterizado por generosidad, entrega al prójimo y sentido justicia. Se estima que Dostoievski busca en su imaginario literario definir a Aliosha, creyente, como un mediador ético en vistas a personajes de la novela.

W. Warren Bartley III señala que cuando Wittgenstein es maestro de escuela en Trattenbach lee en voz alta *Los Hermanos Karamazov* a Alois Neururer, párroco del pueblo. Muchos años después, nuestro filósofo habla con Drury acerca de la importancia de Dostoievski y Tolstoi en su vida. G. H. von Wright y N. Malcolm también destacan la presencia de ambos autores rusos en Wittgenstein.

La combinación de todos estos aspectos informativos influye de tal modo en la vida interior de Wittgenstein que Mc Guinness estima que el pensador austriaco ya no busca “qué ser” después de acabada la guerra⁷⁶. Y esto adquiere una connotación especial, pues si el propio Mc Guinness considera que en Wittgenstein existe durante años una permanente “infelicidad” por no saber que ocupación elegir (y de qué forma), concluida la guerra hay un primer paso de nuestro filósofo que busca experimentar a fondo una resolución en su vida. Wittgenstein siente que puede poner en práctica la regeneración que se avecina decidiendo dos cosas claras para concretar su destino: abandonar toda su herencia paterna, y hacerse maestro de escuela (después de cierta indecisión ante la opción sacerdotal).

76 Mc GUINNESS, B, *o.c.*, pp. 365-367.

Esas son dos opciones tan evidentes y abruptas para los cercanos al filósofo que en sus parientes hay reacciones similares respecto al sentido de este cambio de Wittgenstein: su hogar queda asombrado por ese deseo repentino de Ludwig por retirar todo su dinero del banco para repartirlo entre sus hermanos (después de los donativos entregados al principio de la guerra a los “artistas austríacos”), y su hermana Hermine dice que se sorprende de esa repentina vocación de maestro: comenta que con el extraordinario talento filosófico de Ludwig todo lo que haga como docente escolar será como “emplear un instrumento de precisión para abrir un bolso”⁷⁷. También Hermine declara que ahí se manifiesta una transformación en marcha en su hermano “cuyas consecuencias no se hicieron evidentes sino después de la guerra, y que al cabo habría de culminar en la decisión de no poseer ninguna riqueza”⁷⁸.

La combinación de estas dos decisiones en la vida del austriaco es parte integral de un proceso anónimo y silencioso de cambios que viene avanzando de años atrás en él. Pero con Dostoievski y Tolstoi frente a su vida parece que Wittgenstein observa cómo plasmar de forma tangible cuestiones referidas a la conversión, contemplada probablemente con interés por él antes, cuando James hace mención de ella en *Las variedades de la experiencia religiosa*.

Hemos dicho que creemos que con esta obra hay en el joven Ludwig una interpelación original a su vida y una especie de soporte teórico muy específico respecto a qué es “convertirse”. Pero la respuesta práctica a todo esto parece que va perfilándose después, gracias a los rusos.

Desde 1912, que es cuando Wittgenstein toma contacto con *Las variedades de la experiencia religiosa* –si recordamos la carta a Russell del 22 de junio de 1912– hasta encontrar en la guerra a Tolstoi, existe un intenso período de ambigüedad en Wittgenstein intentando ver cómo cambiar su existencia. Advertimos que la presencia de Tolstoi y Dostoievski esclarece las cosas a Wittgenstein. Los dos escritores se

⁷⁷ WITTGENSTEIN, H., «Mi hermano Ludwig», en VV.AA., *Recuerdos de Wittgenstein*, p. 32.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 30.

emplean en su vida como instrumentos de regeneración gracias a los referentes espirituales que ofrecen ambos. Pero a la vez no se puede ignorar y preguntar en qué sentido los antecede James para que el filósofo austriaco busque transformar su persona.

11

En *Las variedades de la experiencia religiosa* es mencionado de muchas formas y en distintas partes el asunto referido a la conversión humana. Se habla de “renacimiento” y de “hombre nuevo”, de “regeneración”, de los nacidos “dos veces” y, como es obvio, todo se concentra de una forma especial en los capítulos 9 y 10 del libro titulados “La conversión”. James reitera que no habla de ella en términos teológicos, sino en términos de psicología, caracterizando el proceso de conversión en una persona cuando «las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía»⁷⁹.

Con todo, el propio James estima que la psicología no puede explicar con exactitud lo que sucede en esa transformación humana. Atribuye muchos procesos que ignoramos a cuestiones propias del subconsciente, que son las que operan de un modo especial en el sujeto a medida que vive tal dinámica. James dice que si se pide:

a la psicología que explique cómo se desplaza la excitación en el sistema central de un hombre y por qué los objetivos periféricos se vuelven, en un momento dado, centrales, la psicología habrá de responder que aunque pueda dar una descripción general de lo que sucede, no puede explicar con precisión todas las fuerzas individuales que intervienen. Ni un observador externo, ni el sujeto que experimenta el proceso pueden explicar totalmente cómo las experiencias particulares pueden cambiar el centro de energía de un hombre de manera tan decisiva, o por qué con frecuencia se ha de esperar el momento propicio para hacerlo⁸⁰.

79 JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 174.

80 *Ibid.*, p. 174.

A continuación, el pensamiento jamesiano ofrece en su libro una serie de testimonios de conversiones típicamente religiosas, pero advierte que es importante observar aquellas más originales y fidedignas para evitar errores y equívocas interpretaciones en cuestiones de éxtasis y trances.

No sabemos de qué forma son leídas estas páginas (y otras) del libro por el joven Ludwig, pero algo profundo debe evocar ese conjunto de elementos reflexivos religioso-psicológicos en su vida interior. Entendemos, por lo que hemos dicho, que Wittgenstein en cierto modo tiende a buscar un *cambio* durante esos años, y tal vez se produce una relación entre la información de la lectura y lo que quiere vivir. Quizá su propia mente es examinada a la luz de los criterios analíticos que ofrece James, intentando contemplar qué elementos de la “verdad” de la conversión pueden ajustarse a lo que él puede intuir respecto a ella. Lo llamativo para Wittgenstein pueden ser esas transformaciones integrales de la persona gracias al espíritu de Dios, narrado en los testimonios de James, buscando explicarse qué clase de conducto existe entre el hombre y la trascendencia para que aquél cambie y viva de otro modo.

Puede resultar grosero formularlo así, pero en cierto modo Wittgenstein parece estar advirtiendo también que la conversión (además de sus propiedades típicamente fideístas) podría ser psicoterapéutica con respecto a deficiencias existentes en su “alma enferma”, como podría ser su inclinación sexual ambigua en relación con sujetos –creyentes o no– naturalmente definidos en su heterosexualidad. Sería una aspiración similar al proceso de clínicas neuropsiquiátricas, en ciertos casos con influjos teológico-eclesiales, que pretenden resolver la homosexualidad con métodos médicos al paciente “enfermo”⁸¹.

81 Sobre el efecto de la fe religiosa en la salud, no solo física o corporal, Cf. CYRULNIK, B., *Psicoterapia de Dios. La fe como resiliencia*, Gedisa, Barcelona. 2018, traducción de Alfonso Díez. Respecto al vasto campo de conocimiento relativo a la neuroteología –vocablo impensable para William James–, Cf. ALPER, M., *Dios está en el cerebro. Una interpretación científica de Dios y la espiritualidad humana*, Granica, Barcelona 2008, traducción de Santiago Ochoa Cadavid; también Cf. SWAAB, D., y VERMEJ, P., «La neuroteología como desenmascaramiento de las religiones», en *Bandue, Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 9 (2016) 169-186. Cf. además ESCRIBANO, M., «La neuroteología fundamental. Una propuesta para



Por último, reiteramos que el tema referido a la santidad es algo destacado en este asunto de la conversión. Sobre todo porque al parecer eso es lo que busca Wittgenstein en James.

Sabemos ya por esa carta del 22 de junio de 1912 destinada a Russell que Wittgenstein lee *Las variedades de la experiencia religiosa*, y añade: “Este libro me hace muchísimo bien. No quiero decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro de que no me mejore un poco...”.

Según James, el fruto final de la conversión es efectivamente la santidad. Y a partir de aquí dos efectos combinados entre sí que introducen en términos prácticos a una vida mística: la pobreza y el ascetismo. La obra de James estima que para explicarse estos dos valores hay que discernir esa típica dualidad existente en el alma del hombre entre el “tener” o “ser”, pero insiste en que ambas nociones descansan aún en algo todavía más profundo, algo relacionado con aquél misterio fundamental de la experiencia religiosa, la satisfacción hallada en “la rendición absoluta al poder superior”⁸².

Por lo que hemos dicho, comprendemos que el deseo de Wittgenstein de hacerse maestro de escuela, renunciando a la herencia económica paterna, es claro. Por eso se dice que a partir del fin de la guerra “Wittgenstein no quiso volver a saber nada de las riquezas de su familia y hasta su muerte vivió de manera muy modesta, en una pobreza voluntaria, elegida por él mismo”⁸³.

Con este gesto parece que nuestro filósofo se hace eco de esas palabras de James cuando habla del valor de la santidad en relación con la pobreza en las conferencias 14 y 15 de su libro.

- El proceso suyo de ascetismo es más complejo y guarda una posible relación, no sólo con una forma práctica de sublimar

repensar lo humano», en *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica* 73 (217) 591-598.

82 JAMES, W., p. 243.

83 BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein. vida y obra*, (traducción de Jordi Ibáñez), Alianza, Madrid. 1988, pp. 108-109.

la homosexualidad –como lo hemos planteado al presentar a Weininger–, sino también como un modo de ejercer con él una posibilidad real de acceso a una transformación espiritual en su vida.

- En *Las variedades de la experiencia religiosa*, y esto tiene que haber sido leído con mucha atención por Wittgenstein, se dice que “el ascetismo representa nada menos que la esencia de la filosofía de un *renacimiento*”⁸⁴.
- En relación con formulaciones de naturaleza sexual es probable que en el texto de W. James no exista nada incómodo (en contraste con las señaladas afirmaciones de Freud) para el carácter ambivalente de la orientación sexual de Wittgenstein. Pero existen dos planteamientos informativos en el trabajo de James, a propósito del complemento sexualidad y religión, que quizás de forma nueva interpelan al joven Ludwig.

A) En relación con la serie de consideraciones psicológicas que ponderan que –al calor de todo afecto, tendencia o inclinación por la fe y la religión estaría de todos modos el dispositivo sexual del sujeto implicado (sublimación y libido = Freud)– James establece un argumento de características híbridas con respecto a esa postura hermenéutica indicando, en su caso, la dificultad de amalgamar, pero también observa reconciliación en ellos, ambos ámbitos humanos. En la Conferencia *Religión y Neurología* expresa:

La verdad rotunda es que para interpretar la religión, al fin y al cabo, se ha de atender el contenido inmediato de la consciencia religiosa. Todo respecto a ambas cosas [es decir, la estructura nerviosa y el sistema espiritual] difiere; los objetos, los modelos, las facultades implicadas y los actos promovidos. Una asimilación general es simplemente imposible; más bien encontramos frecuentemente hostilidad y un contraste completo. Si ahora los defensores de la teoría sexual sostienen que eso es indiferente, que sin las contribuciones químicas que los órganos sexuales hacen a la sangre el cerebro no estaría nutrido para efectuar actividades religiosas, esta proposición puede ser o no cierta, pero en cualquier caso ha sido poco instructiva; no podemos

84 JAMES, W., p. 273 [cursivas en el original].

deducir de ella consecuencias que nos ayuden a interpretar el significado o el valor de la religión. En este sentido, la vida religiosa depende tanto del bazo, el páncreas y los riñones como del aparato sexual, y toda la teoría ha perdido su significado desvaneciéndose en una vaga aserción general de la dependencia, en cierta medida, de la mente del cuerpo⁸⁵.

B) En la Conferencia relativa a la *Santidad*, James indica con especial reiteración que la personalidad convertida sufre una extraordinaria dependencia del Espíritu. Es un Ente involucrado en la conciencia de dicho sujeto con el cual tiende a ejercer cambios notables en el “yo carnal” en vistas a una definitiva consagración religiosa. El testimonio de cambio abrupto de mente y praxis por una nueva fe se expresa en la eliminación de impurezas concomitantes con el pecado del sexo. Se sacrifican las nefastas inclinaciones concupiscentes de la vida a raíz de la influencia de la potencia espiritual en dicho creyente⁸⁶.



Una vez, con todo lo dicho, se me ocurre pensar (en términos imaginativos) qué habría sido de la vida de Wittgenstein actualmente, en pleno siglo XXI, con toda la carga de su complejidad sexual. Probablemente, hoy sería una persona menos tensa en su comportamiento familiar, social, universitario y –debido a sus recuerdos y conversaciones con su hermana Margarete, conocedora de Freud– el propio Wittgenstein podría manifestarse como un paciente con continuadores del psicoanalista. Quizás no tanto para psicoanalizarse sino más bien para dirimir con ellos densos antecedentes teóricos planteados en Viena por el padre de la terapia del psicoanálisis.

Tal vez una mirada pública y política al homosexualismo contemporáneo europeo podría llevar a Ludwig Wittgenstein a observar de un modo muy personal y privado el comportamiento, pensamiento

85 *Ibíd.*, p. 20, cit. 1.

86 *Ibíd.*, p. 206.

y praxis de figuras especialmente transgresoras con respecto a sus sexualidades en el pasado siglo, tales como la manifestación de los intelectuales P. Paolo Pasolini (1922-1975) y Michel Foucault (1926-1984). Con todo, Wittgenstein habría continuado siendo la persona distante y dura con respecto a toda impostura en relaciones humanas, evitando del todo o “condenando” simulaciones en el modo de ser de sus interlocutores.

También es probable encontrar desplazada su “mística” gracias a otros autores que han cultivado estudios sobre James y Weininger, y a partir de estas nuevas fuentes quizás él mismo podría estar perfilando hoy renovados contenidos especulativos que ilustran de fondo cómo sublimar la homosexualidad. Difícilmente se habría acercado a movimientos de resonancia ciudadana, tales como Foros “Queer”, LGTBI o de Género, y seguro además que habría puesto en entredicho muchos aspectos de la carga informativa producida por Wilhelm Reich (1897-1975) estudioso, pero en conceptos no sólo fisiológicos, de asuntos relativos al orgasmo, coito y homosexualidad.



BIBLIOGRAFÍA

Permanece dentro de nuestro campo de interés, investigación, crítica y consulta, pero excluida de esta bibliografía, todo tipo de fuente documental referida a este estudio cuya presentación esté dada a raíz de recursos digitales o formatos de características electrónicas.

AGUILAR, C., «La conversión como llamada a la santidad», en *Teología y Catequesis* 128 (2014) 59-75.

ALONSO, J., «Conversión filosófica y conversión cristiana», en *Scripta Theologica* 41 (2009) 687-710.

ALONSO PUELLES, A., «Tolstoi y Wittgenstein. Una nueva encrucijada religiosa», en *Eurídice* 3 (1993) 9-54.

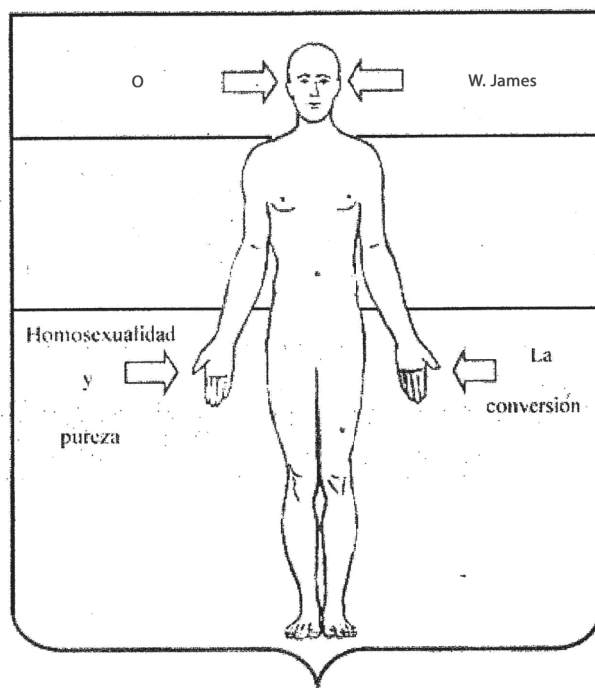
- AYESTARÁN, I., *Wittgenstein, el vienés errante. La filosofía entre la ciencia y el nazismo*, Ed. Coyoacán, México. 2009.
- BARTLEY, W. W. III, «Sobre Wittgenstein y la homosexualidad», en *Ho-mo-sexualidad*, Literatura y Política (Comp. G. Steiner y R. Boyers), Editorial Alianza, Madrid. 1985, pp. 149-191.
- BRAUN, K., «“Impotente en la carne pero libre por el espíritu” El cuerpo en los diarios de guerra de L. Wittgenstein», en PELLEGIN. M., y REGUERA, I. (eds), *Wittgenstein-Heidegger*, Badajoz. 1990, pp. 37-44.
- BRIE, R., «Para una psicología de la conversión», en *Ciencia y Fe*, vol. 15-2 (1959) 63-70.
- CALABUIG, N., «Weininger y Wittgenstein: una cuestión de carácter», en *Daimon* 2 (2008) 97-105.
- DOMÍNGUEZ, C., «Sublimación o represión», en *Alternativas, Revista de análisis y reflexión teológica* 45 (2013) 85-108.
- DOMÍNGUEZ, J., «Identidad y homosexualidad. Un acercamiento al análisis de la identidad personal de hombres homosexuales», en *Revista de Psicología Social Aplicada* 18 nº 2 (2008) 163-73.
- DRUDIS BALDRICH, R., *Wittgenstein (1889-1951)*, Ediciones del Orto, Madrid. 1998.
- *Tesis y Disertaciones sobre Ludwig Wittgenstein*, 2ª ed., Publicaciones de Aporía, Madrid. 2008.
- *Ludwig Wittgenstein y su obra filosófica. Estudio de la influencia de L. Wittgenstein en la filosofía contemporánea*, Aporía, Madrid. 2007.
- FERNÁNDEZ, J. J., *Patología y santidad. Los retos de W. James*, Tesis doctoral, Facultad de Psicología, UNED, Madrid. 2017.
- FERRATER MORA, J., «Wittgenstein, Símbolo de una época angustiada», en *Theoría* 7-8 (1954).
- «Wittgenstein o la destrucción», en *Realidad* 5 (1949) 129-140.
- GARCÍA, M. J., «Culpa. Sublimación. Perdón», en *Ilu, Revista de CC. de las RR.* 1 (1995) 71-76.
- GROMOLARD, A., *La segunda conversión: de la depresión religiosa a la libertad espiritual*, Sal Terrae, Santander. 1999.
- JAREÑO, J., *La tumba del filósofo*, Devenir el Otro, Madrid. 2013.
- «La educación en Wittgenstein», en *Daimon* (Murcia) 30 (2003) 111-122.

- «Wittgenstein. La vida como tarea moral», en *Cuadernos Hispanoamericanos* 663 (2005) 39-50.
- KLEIN, J., «Las confesiones de Wittgenstein», en *El Mercurio* (periódico), Chile, 24-10-1999.
- LAVERDE, E., «Psicopatología de la homosexualidad», en *Revista Colombiana de Psicología* 14 - nº 3(1969) 43-80.
- LÓPEZ, M. D., «La castidad ¿Castigo de Dios?», en *Sal Terrae* 95-1117 (2007) 871-82.
- LUJÁN, H., «William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteiniano», en *Revista de Filosofía* (Venezuela), vol. 30-3 (1998) 87-115.
- MOLINA, C., «Dos filósofos en las trincheras: Teilhard de Chardin y L. Wittgenstein», en *Revista de Occidente* 430 (2017) 61-78.
- MONTES, M. J., «El dilema del yo en W. James», en *Paideia*, nº 17-31 (1996) 21-40.
- RAMBO, L., *Psicosociología de la conversión religiosa. ¿Convencimiento o seducción?* Herder, Barcelona. 1996.
- ROQUE, E., «Homossexualidade. Psicanálise. Religião. Educação», en *Interthesis*, vol. 14-3 (2107) 88-103.
- SADABA, J., *Conocer Wittgenstein y su obra*, Dopesa, Barcelona. 1980.
- SCHARFSTEIN, B.-A., *Los filósofos y sus vidas. Para una historia psicológica de la filosofía*, Cátedra-Teorema, Madrid. 1984.
- SCHMEZER, G., «Wittgenstein, lecteur de la Bible», en *Archives de Philosophie: recherches et documentation* 76, Cahier 1 (2103).
- SPICA, A., «Mística versus misticismo. Reflexões sobre o místico de Wittgenstein em comparação ao misticismo religioso caracterizado por James», en *Princípios. Revista de Filosofia* 17 (2010) 113-136.
- STEPANYAN, K., «La santidad seglar en la obra de Dostoievski», en *Mundo Eslavo. Revista de Cultura y Estudios Eslavos* 8 (2009) 117-128.
- TEIVE, H. y otros, «Wittgenstein, medicine and neuropsychiatry», en *Archivo de Neuro-Psiquiatria* 69 (2011) 714-16.
- VV.AA., *Homosexualidad y cristianismo en el siglo XXI*, Javier de la Torre, editor, Dykinson, Madrid. 2020.
- VÁZQUEZ, A., *Psicología de la personalidad en C. G. Jung*, Sígueme, Salamanca. 1981.

*

GRÁFICO

Diagrama representativo de la figura de L. Wittgenstein donde es posible contemplar los ámbitos estudiados que interpelan su biografía.



Copyright © Mario Boero –

MARIO BOERO VARGAS ⁸⁷

⁸⁷ MARIO BOERO VARGAS es autor de una trilogía sobre el pensador vienés: *La novia de Wittgenstein* (2004), *El cuerpo, la religión y la política en L. Wittgenstein* (2009) y *Vida, pensamiento y mística de Ludwig Wittgenstein* (2015). A lo largo de su carrera docente y de investigación en Madrid ha sido becario de la institución ecuménica alemana “Diakonisches Werk” (Stuttgart), y actualmente es miembro activo de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR).